

00462 2g 1



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

PODER, SIMULACRO, SACRIFICIO:  
UN ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE PODER  
EN LA OBRA DE ROBERTO CALASSO

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL GRADO ACADEMICO DE  
MAESTRO EN CIENCIA POLITICA

P R E S E N T A :

LUIS ALBERTO AYALA BLANCO

Asesora: Mtra. Lourdes Quintanilla

MEXICO, D. F.

1996

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A: Mariela y Alberto**

**Quisiera agradecer especialmente a Oscar, Cristina, Juan y Ena Marchi, ya que sin su ayuda no habría podido conseguir el maravilloso material de, y sobre Calasso, con el que elaboré la tesis.**

**Sin olvidar a Luis Alberto, ya que su apoyo significó que pudiera estudiar la Maestría.**

## ÍNDICE

<b>Introducción</b>	1
<b>Capítulo I</b>	
a) El Mito	13
b) El Simulacro	24
c) Ananke	31
d) La Posesión	35
e) El Heroísmo	39
f) Esparta: o del poder político	44
g) Hierogamia y Sacrificio	50
h) Las bodas de Cadmo y Harmonía	54
<b>Capítulo II</b>	
a) La Gran Política	57
b) El olvido del Sacrificio	69
c) El fin de las Cualidades	85
d) La ruina de Kasch	94
<b>Consideraciones Finales</b>	97
<b>Bibliografía</b>	103

## INTRODUCCIÓN

El es como un dios  
ella es como una virgen  
y los dioses les enseñaron a pecar.  
A. L.

El pensamiento de Roberto Calasso representa el último destello del poder que dejaron los dioses al retirarse; es el hilo luminoso que va tejiendo la imagen de ese orden divino que se ha olvidado pero que sigue presente en cada uno de nuestros actos. El problema es que la manía por los objetos y datos comprobables ha obcecado nuestra mente.

El poder de la pluma de Calasso nada tiene que ver con la transparencia y la caricaturesca autonomía de lo moderno; más bien es una fuerza que emana de un saber criptico, de lo evidente que se esconde en su propia presentación: el secreto.

Él habla a través del mito: imágenes metamórficas cuya lectura puede pasar del simple regocijo en el lenguaje, a la oblicuidad que busca el sentido en las múltiples correspondencias que rozan los momentos enigmáticos de su lectura.

Ahora, cuando hago alusión al "sentido", me refiero a la conciencia del secreto que no cesa de presentarse como puro simulacro; es decir, el sentido aparece como sinsentido precisamente al presentarse, y ahí radica el secreto. Por eso sólo es digerible mediante un proceso iniciático; de otra forma acaba por devorar la razón de quien lo contempla.

Al igual que Calasso dice que la República de Platón es un texto iniciático donde " los muchos que no lo entendieron, y no debían entenderlo, pensaron que tenían un tratado sobre el Estado perfecto"<sup>1</sup>, nosotros podemos afirmar que sus libros también deben ser leídos bajo una cierta óptica iniciática, ya que de no ser así, los muchos que no lo entienden, y que no deben entenderlo, pensarán

---

<sup>1</sup> Roberto Calasso, Las Bodas de Cadmo y Harmonia, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 236.

que están leyendo solamente un despliegue inigualable de erudición. Hay momentos en que no basta tener una gran cultura para vislumbrar el secreto que oculta su pensamiento; de alguna forma, hay que ser un iniciado para poder reír junto con él, al igual que él lo hace con los dioses.

Podría decirse que la fuerza de Calasso radica en su capacidad de evocación divina: conversa con Atenea de la misma forma en que Odiseo lo hacía. Pero, sobre todo, mantiene la conciencia de la "posesión"<sup>2</sup>; no olvida que el poder proviene de ahí y que cada acto realizado por los hombres participa de un juego divino. Lo irónico estriba en que el juego continúa a pesar de la indiferencia de los hombres. De hecho, una de las características a observar, y que el hombre niega antes que nada, es que se trata de un juego de simulacros: sin profundidad, sin principios inmutables, pero también sin pérdida del límite, sin caer en la indiferenciación provocada por el reino de las equivalencias... sin olvidar las reglas del juego, que sería tanto como olvidar el juego mismo.

En general es difícil concebir que el mundo esté regido por un conjunto de reglas y no por la fría determinación de la ley: que el círculo de Ananke fue cubierto con los pétalos de Eros precisamente para dar entrada al juego. Siempre produce terror el contacto con lo contingente, pero sin ello la vida sería aburrida, no valdría la pena de ser vivida.

---

<sup>2</sup> P: Usted define que la posesión es el poder más alto. ¿Por qué?

R: Este es un punto fundamental en mis dos obras. Es el lazo que las une y las atraviesa de arriba abajo. La posesión es en realidad la base del conocimiento, y por eso, el poder más alto. No existe conocimiento que no tenga como presupuesto esta invasión por parte de un elemento divino que puede entrar en lo humano. Es Eros que puede tocar a Zeus y que crea distancia en la mente.

P: ¿Por qué se intenta negar este aspecto tan fundamental del mundo griego?

R: Porque ello nos obliga a admitir, por ejemplo, que los presupuestos modernos que consideran al sujeto como centro de observación que tiene las cosas ya fijadas es mucho más ingenuo de lo que estaba debajo de la visión griega. Y por eso nosotros seguimos expuestos a aquellas mismas fuerzas, pero con menor capacidad de entenderlas. Nosotros somos como balbucientes ante esos fenómenos, y por eso en seguida los transformamos en acción patológica". Entrevista de Juan Arias a Roberto Calasso, El País 13 de febrero de 1989, p. 33.



Siendo así que Calasso apuesta por el riesgo, mostrando únicamente que para jugar es preciso mantener el carácter ritual de la existencia. Ni la igualdad en las equivalencias, ni la cadena de lo necesario: más bien, el juego de la metamorfosis. Metamorfosis como la capacidad de transitar de un simulacro a otro, afirmando así la diferencia en cada instante, a la vez que dibujando nitidamente el perfil del todo mediante el recorrido de las correspondencias. Dicho con otras palabras: el mundo es una tela de simulacros donde cada punto se corresponde con todos los demás, donde cada punto es en sí una multiplicidad que se corresponde consigo misma. Por eso la *identidad* como *ipseidad* inquebrantable se resquebraja en cuanto la luz de la metamorfosis se posa sobre ella. De este modo es que podemos hablar de una identidad en la diferencia, en oposición a una identidad destilada por la equivalencia ( $A \text{ es } A$ ; es como elemento copulativo, que une y diferencia al mismo tiempo; distinto del  $A = A$ , donde el signo = representa el fin de las cualidades, el reino de la homologación).

En sentido metamórfico, la identidad se limita a ser un vínculo: el punto de conexión que posibilita el paso de un estado de cosas a otro. Es lo que los escolásticos entendían como *analogía*. La posibilidad de decir el *ser* de muchas maneras; no quedarse en la lógica que busca la inexorable determinación de lo unívoco/equívoco. La analogía hace referencia a una cosa que es en parte igual y en parte distinta a otra. Para conocer algo es preciso recurrir a las diferentes variantes que lo conforman, a los vínculos que lo conectan consigo mismo y con lo otro. La identidad sólo puede darse por esa distancia que vincula llamada diferencia. De otra forma no hay posibilidad de salir del círculo inmutable del ser que describe Parménides. Aunque el mundo moderno encontró otra salida: lo hizo estallar en pedazos, en partículas equivalentes, evitando así el riesgo que implica la diferencia. El todo ya no es más el recorrido de las correspondencias, sino el cúmulo de las equivalencias. Y esto se vive como el fin de las cualidades, de lo *otro* radical, de la sombra y el doble. Es el nacimiento del hombre

autónomo, autosuficiente... como el todo del que forma parte. Este todo se llama ahora *Sociedad*, y ya no se mira más al espejo, ya no necesita reconocerse en lo otro... con ella misma se basta.

Calasso explica cómo lo divino decide sacrificarse a sí mismo para ser dos y dar inicio a la existencia. El motivo de este suicidio tal vez fue el aburrimiento (no debe haber nada más insoportable que el tedio divino), quién sabe, lo importante es saber que toda creación se funda en el asesinato. Desde ese momento, el mundo vive una vida que, sin dejar de estar vinculada a lo divino, goza de cierta autonomía. El sacrificio es justo el vínculo que comunica a los dos mundos. Sólo que el hombre lo olvidó -o quiso olvidarlo- y con ello perdió la relativa autonomía que tenía. Ahora vive un estado de indiferencia con respecto a lo divino. Pero la indiferencia no garantiza que el sacrificio deje de realizarse. Por el contrario, el hombre continúa ejecutándolo sin saberlo. La forma más evidente en que esto se lleva a cabo es la *producción*. La sociedad se produce a sí misma, es decir, se sacrifica a sí misma mediante un gasto desmesurado de energía -como señala Bataille; sólo que ahora se trata de un sacrificio onanista, referido a sí mismo.

De lo anterior se desprenden las dos hipótesis que tejen este trabajo. La primera considera al poder como un juego de simulacros, cuyo origen son los propios dioses. Por lo tanto, el hombre poderoso es aquel que sabe jugar, aquel que sabe que la fuerza proviene de la posesión divina. En otras palabras, el poder es metamorfosis pura: perenne movimiento de correspondencias que pasan de un simulacro a otro por medio de la analogía.

La segunda, por su parte, muestra cómo la negación del simulacro (olvido del sacrificio) acaba por arrojar al hombre a una situación donde el poder ha perdido la noción del límite (antes resguardada por la práctica ceremonial) y con ello a una intensificación de la violencia. En efecto, la violencia es el

motor de la existencia. Aun el acto más insignificante, como recoger algo, como arrancar una planta de la tierra, significa un asesinato, se inflige una herida que debe ser restituida mediante otro acto violento. El sacrificio es la forma en que la violencia es regulada, se limita a comunicar mediante ciertos tiempos, dejando así intervalos y espacios de relativa calma. En pocas palabras, es la posibilidad de estar dentro o fuera de la violencia, mientras que su olvido arroja al mundo a un estado de violencia obligada.

El pensamiento de Roberto Calasso difícilmente puede ser etiquetado. No responde a ninguna de las escuelas ni corrientes de pensamiento actuales. Es un escritor peculiar. Existen escritores que han leído todo, pero que no saben qué hacer con ello (a no ser que utilizarlo como somnífero). Por otro lado están los que destacan básicamente por su inteligencia. Calasso, en cambio, posee a la vez una cultura desmesurada y una inteligencia devastadora... es un monstruo.

En la obsesión por tratar de catalogarlo, se le ha tratado de alinear junto a los postmodernos. Pero en el momento en que alguien le preguntó si su libro era postmoderno (en la presentación en Nueva York de Las bodas de Cadmo y Harmonía, a cargo de Susan Sontag y Joseph Brodsky), él contestó: "I never felt in my life the need of using the word Postmodern"<sup>3</sup>

Lo más que se puede decir es que apuesta por un pensamiento "fuerte", en contraste con el "pensamiento débil" encabezado por G. Vattimo. Estos pretenden pensar el ser desde lo secular, mientras que Calasso, por el contrario, esgrime un pensamiento que proviene directamente de los dioses. Sin embargo, esto no impide que coincidan en la importancia de algunos filósofos como

---

<sup>3</sup>"Nunca he sentido en mi vida la necesidad de usar la palabra postmoderno", (T. del A.), "World from Olympus", The New Yorker, 12 de abril de 1993.

Nietzsche y Heidegger y, sobre todo, aunque desde perspectivas distintas, en la importancia de pensar el mundo desde la diferencia.

El otro motivo por el cual se le relaciona con el “pensamiento débil” es su supuesto antagonismo con Umberto Eco. A tal grado que se le llegó a considerar el anti-Eco; sobre todo a partir de que los dos ocuparon los lugares más altos en las listas de libros vendidos: Eco con El péndulo de Foucault y Calasso con Las bodas.... Pero en realidad llevan una larga amistad, cuya única competencia se reduce a una obsesión compartida por un escritor jesuita llamado Athanasius Kircher; y cada tanto se reúnen, como dos chiquillos, para prestmirse sus nuevas adquisiciones (Eco tiene más libros, pero él, en cambio, posee un volumen firmado por el propio Kircher). A eso se reduce su antagonismo. Lo único que acierta a decir Calasso sobre su oposición con Eco es que, mientras éste se encarga de desmitificar al mundo, él se ocupa de mitificarlo.

La formación de Calasso dista mucho de la manía moderna por la especialización. Más bien, a la manera clásica, posee un saber múltiple. Conoce perfectamente los clásicos griegos, los vedas, el budismo, a la vez que a los franceses del S. XIX, a Nietzsche, Marx, Stirner, Heidegger, Adorno, Kraus, Freud, Benjamin, Walser, Canetti, para nombrar sólo algunos.

Calasso es un iniciado que se limita a jugar con el saber, sin pretender proponer ningún sistema, eso se lo deja a la ciencia. Al igual que tampoco podemos decir que sus libros tengan una forma determinada. Lo más aventurado, sin desvirtuar su pensamiento, sería decir que utiliza un método mítico-analógico. Pero en realidad, como alguna vez dijo de La ruina de Kasch: “J’ai toujours pensé que la forme en pouvait qu’être l’essentiel. Il en s’agissait donc pas d’assembler des fragments, des

pages sur des thèmes plus ou moins liés, mais bien d'inventer une forme qui devait naître et disparaître avec ce livre".<sup>4</sup>

"Roberto Calasso nació en Florencia en 1941 y hoy en día vive en Milán. Se licenció en literatura inglesa en la Universidad de Roma con el profesor Mario Praz, presentando una tesis titulada: Los jeroglíficos de Sir Thomas Brown. Es director editorial y consejero delegado de la editorial Adelphi, con la cual ha colaborado desde su fundación en 1962".<sup>5</sup>

Calasso proviene de una familia de intelectuales de izquierda de la alta burguesía italiana. Su abuelo materno (amigo de Croce) fue profesor de filosofía en la Universidad de Florencia, y fundó la Scuola Città y la editorial La Nuova Italia. Su padre fue director de la Facultad de Derecho de la Universidad de Roma; mientras que su madre estudió literatura griega en la Universidad de Florencia. Como se puede ver, creció entre libros. Su infancia gira alrededor de tres bibliotecas: la de sus abuelos, la de sus padres y la Gabinetto Vieusseux, una biblioteca privada en el Palacio Strozzi. De aquí que ya desde pequeño se creara el "mito Calasso". A los trece años ya había leído todo Proust en francés, y a los catorce todo Goethe en alemán. Alrededor del joven Calasso destacan varias anécdotas extraordinarias<sup>6</sup>, pero la más famosa cuenta que a la edad de veinte años, en la casa de la hija de Croce,

---

<sup>4</sup>"Yo siempre pensé que la forma no podía ser más que lo esencial. No se trataba de recoger los fragmentos, páginas sobre temas más o menos ligados, sino de inventar una forma que debía nacer y desaparecer con el libro." (T. del A.) Alain Jaubert, "Entretien avec R. Calasso", L'Infini, otoño de 1987, p. 9.

<sup>5</sup> Tomado de una impresión original de su curriculum vitae.

<sup>6</sup> Para mayor información sobre la biografía de Calasso, véase: Massimo Dini, "L'insostenibile leggerezza di essere Calasso", Europeo 46, 13 de noviembre de 1992; Pia Cillario, Vanity Fair, febrero de 1991; Antonio Gnoli, "R Calasso sgrida l'Italia", La Repubblica, 5 de octubre de 1991; Andrea Lee, "The Prince of Books", The New Yorker, 26 de abril de 1993.

conoció a uno de sus escritores favoritos: T. Adorno. Después de un tiempo de estar conversando, Adorno le susurró a su anfitriona: "Simpatico quel ragazzo, ha letto tutti i miei libri. Compresi quelli che non ho ancora scritto".<sup>7</sup>

Calasso ya era un renombrado editor antes de ser reconocido como escritor. Desde los veintidós años trabaja para la editorial Adelphi, que fundó junto con Luciano Foa y Roberto Bazlen, en respuesta a la estrechez de Einaudi. Hoy en día Adelphi es una de las editoriales pequeñas más importantes de Europa.<sup>8</sup>

Por lo que Calasso combina de manera esquizofrénica -como él mismo dice- su vida de editor y su vida de escritor. Que, por cierto, de esta última no le gusta hablar mucho. Tal vez por el resentimiento y la desconfianza que provoca, ya que nadie se explica cómo siendo editor saca tiempo para escribir. A lo que él contesta que escribe cada vez que tiene un momento libre, y lo hace de una forma muy peculiar: primero escribe con su pluma, para después pasarlo en la máquina Olivetti que Bazlen le regaló.

Calasso ha escrito cuatro libros: El loco impuro (1974), La ruina de Kasch (1983), Las bodas de Cadmo y Harmonia (1988) y Los cuarenta y nueve escalones (1991). Ha traducido a Nietzsche (Ecce Homo), a K. Kraus (Detti e contraddetti), y a San Ignacio de Loyola (Il racconto del pellegrino).

Colabora en las publicaciones: Corriere della Sera, L'Espresso y Panorama, donde ha publicado numerosos artículos sobre literatura, filosofía y política. Con Las bodas... ganó dos premios

<sup>7</sup>"Simpático este muchacho, ha leído todos mis libros, e incluso aquellos que no he escrito todavía", (T. del A.), Massimo Dini, op.cit., p 47.

<sup>8</sup>Para un acercamiento a su tarea como editor, ver, Giorgio Dell'Arti, "I lettori italiani? I più bravi del mondo", Il Venerdì di Repubblica, 12 de mayo de 1989.

("Veillon", 1992; y el "premio al mejor libro extranjero en Francia", 1992), y uno con Los cuarenta y nueve... ("Capri", 1992).

Los dos escritores más importantes de la literatura italiana contemporánea, Italo Calvino y Leonardo Sciacia (ambos muertos ya), lo consideran un monstruo de la literatura.

No obstante, constantemente es atacado por la izquierda italiana, tachándolo de derechista. Cosa que a Calasso lo único que le provoca es una hilaridad incontenible.<sup>9</sup> Igual pasa con los círculos académicos, ya que sus libros no cumplen con los requisitos de las buenas costumbres científicas. Pero

---

<sup>9</sup>"My family was one of the established families of the Italian left, he says. At five or six years old, I heard my parents discuss ideas that many people discover at twenty. When you know a thing from inside out, when you can see clearly what functions and what doesn't function in a political stance, it loses its power of enchanting.", Andrea Lee, op. Cit, p.46.

"Mi familia fue una de las familias más importantes de la izquierda italiana -dice Calasso-. A los cinco o seis años escuché a mis padres discutir ideas que mucha gente descubre a los veinte. Cuando tú sabes una cosa desde adentro, cuando puedes ver claramente qué funciona y qué no funciona en una instancia política, pierde su poder de fascinación." (T. del A).

estos nuevos beatos, que hacen pedazos a los grandes pensadores con sus insulsas tesis<sup>10</sup>, lo único que logran es proporcionarle material para divertirse.

Finalmente espero que Calasso no se ofenda al ser objeto de una tesis de maestría, y que en cambio lo tome como un *potlatch* en respuesta al placer que me han proporcionado sus libros.

---

<sup>10</sup>...el sólido sentido Histórico, que tantos flagelos ha desencadenado ya sobre cualquier forma de vida; el sutil Sentido Crítico, que consiste sobre todo en someter a los escritores a las humillaciones del servicio universitario obligatorio, del cual salen todos como subproductos para tesis; la sumisión a la Razón, tanto más coactiva en quien menos sabe qué es esa Razón; y un cierto Laicismo, timbre característico de los más cabales herederos de la más grosera descendencia de los librepensadores. Cases ha construido su fatigoso artificio para concluir que me hacen falta las susodichas cualidades. Pues bien, me alegro, y mi corazón supersticioso confía en que tales virtudes sigan permaneciendo alejadas de mí", R Calasso, "Conjuras del Tao", en Los cuarenta y nueve escalones, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 164.



## CAPITULO I

La medida de nuestra fuerza es hasta que punto  
podemos acomodarnos a la apariencia, a la  
necesidad de la mentira, sin perecer.  
Nietzsche

### EL MITO

“Pero ¿cómo había comenzado todo?” Esta fórmula es la posibilidad misma de la creación del mito: preguntar por un origen que se encuentra disperso en los distintos puntos que conforman la realidad. Su lectura debe ser múltiple, de tal forma que el comienzo siempre sea un punto perdido en el intervalo del mito evocado. Es decir: la realidad sólo es localizable en la fuga del origen, en la difusa red que teje el recuerdo de un evento que nunca es uno, que para ser tiene que recurrir al desvío que produce la seducción de su *ipseidad* en lo otro, en el conjunto de alteridades que juegan con las variantes que afirman al mundo en cada instante. Por eso no basta preguntar una sola vez “¿cómo había comenzado todo?”, porque no hay una sola respuesta; porque cada vez se dibuja un perfil distinto del mundo, impidiendo así el anquilosamiento que padece el pensamiento científico en su infructuosa carrera por el conocimiento unívoco, comprobable, verdadero. Así, Calasso puede iniciar su historia (que es la historia de antes de la Historia, es decir, la historia toda del mundo) con el rapto de Europa por Zeus; y no sólo eso, sino comenzar a narrarla desde distintos momentos (que no siempre coinciden). Pero pudo haber comenzado en cualquier otro punto. Ese es el encanto y el poder del mito: la fascinación de saber que el orden del mundo se apoya en algo que tal vez nunca ocurrió y que por eso es tan real.

Toda la concepción mítica de Calasso se puede sintetizar en el epígrafe de Las bodas de Cadmo y Harmonía: “*Estas cosas no ocurrieron jamás, pero son siempre*” (Salustio, De los dioses y del mundo). La obsesión moderna por el dato, por la verificación del suceso, nada tiene que ver con

esta visión etérea del acaecer. El mito evoca una acción ejemplar, que se dice de muchas maneras, y precisamente por eso es ejemplar: porque nunca es la misma, por su capacidad metamórfica.

¿Qué es lo que carece de realidad, que nunca ha sucedido, pero que a la vez es lo único con lo que podemos contar? El *Simulacro*. El mundo es un juego de simulacros, de imágenes que mudan de forma ininterrumpidamente, y que el mito se encarga de relatar. Por eso, para Roberto Calasso, el mito<sup>1</sup> representa el poder de la metamorfosis, de lo mismo que se reconoce como diferencia de sí: narra una historia de muchas maneras, y cada una de ellas engloba a todas las demás. Sin embargo, esto no implica una coherencia en el discurso, sino, por el contrario, la afirmación de lo incompatible como un solo corpus: "podemos decir que hemos cruzado el umbral del mito sólo cuando advertimos una repentina coherencia entre incompatibles".<sup>2</sup>

Lo incompatible coexiste en un mismo espacio por la magia de la analogía<sup>3</sup>, que no pretende afirmar fragmento alguno como único y verdadero, sino que lo "único" sólo puede generarse en tanto se reconoce como múltiple; y la múltiple como la repetición de la diferencia, que no es otra cosa sino el

---

<sup>1</sup> La palabra mito proviene del griego *mythos*, básicamente del sentido que le dio Homero: "palabra, discurso", pero también "proyecto, maquinación". Es importante señalar que "el pensamiento mitológico, en cuanto discurso que no requiere demostración, se contrapuso al logos en el sentido de argumentación racional". Esto para comprender el análisis del mito en el pensamiento de Calasso.

Para las distintas concepciones del mito, véase: Gianni Vattimo (asesor general), *Enciclopedia de la filosofía*, Barcelona, Garzanti Editore, 1992, pp.664-667.

<sup>2</sup> Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonia*, Barcelona, Anagrama, 1994, p.28.

<sup>3</sup> "(del griego. *análogos*, que tiene relación, similar) [...] Después de Aristóteles, y en especial en la lógica escolástica, analogía indica un tipo de predicación distinto de la univocidad y la equivocidad: llámase análogo al término que se predica de muchos sujetos, con un contenido en parte igual y en parte distinto"; Vattimo, Gianni, *Enciclopedia de la Filosofía*, pp.32-33.

fluir de la metamorfosis: ese cambio constante de lo uno en lo otro sin perder jamás la línea divisoria de la desemejanza.<sup>4</sup>

Pero ¿qué es el mito?<sup>5</sup> Calasso da un primer acercamiento para así eludir las estultas concepciones que banalizan su poder metamórfico. Existen dos que hoy en día continúan destilando su insulsa inanidad: la primera lo considera "una alusión a lo absoluto, a algo prodigioso más allá de lo cual no se puede llegar"<sup>6</sup>; mientras que la segunda, por el contrario, lo considera "el significado de una 'mentira': una mentira generalmente imaginativa, acompañada de algún *pathos*, que la mente despejada debe expulsar y derrotar".<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> "La repetición de un acontecimiento mítico, con su juego de variantes, advierte que algo remoto se insinúa. No existe acontecimiento mítico aislado, de la misma manera que no existe una palabra aislada. El mito, al igual que el lenguaje, se ofrece por entero en cada uno de sus fragmentos. Cuando un mito deja actuar la repetición y la variante, aflora por un instante el esqueleto del sistema, el orden latente, cubierto de algas." Calasso, *op. cit.*, p.127.

<sup>5</sup> Al igual que W. Blake, Calasso rehusa dar definiciones, ya que sabe que al hacerlo debilita el poder de lo que está presentando. Así, cuando le pidieron una definición del mito, contestó lo siguiente: "Définir le mythe c'est forcément le réduire. L'approximation la plus belle que j'en connaisse, c'est celle de Saloustios, que je cite en épigraphe aux Noces: 'Ces choses n'eurent jamais lieu, mais elles sont toujours'. Ces choses, ce sont les histoires mythiques. Et ce qui est important, ce n'est pas de les définir mais de savoir avec elles, en elles... (...) Quand vous donnez une définition, vous avez l'impression d'avoir compris quelque chose, mais ça s'arrête au mot. Alors que si vous avez un réseau d'histoires dans la tête (ce qu'est la mythologie), Ça continue à agir dans vos gestes, dans vos choix, que vous le sachiez ou pas..." "L'éternel retour des Mythes", *Le Figaro*, Lundi 18 Février 1991.

"Definir el mito es forzosamente reducirlo. La aproximación más bella que yo conozca es aquella de Salustio que cito en el epigrafe de Las Bodas: 'estas cosas no ocurrieron jamás, pero son siempre'. Esas cosas son las historias míticas. Y lo que es importante, no es definir las sino saber con ellas, en ellas... (...) Cuando uno da una definición, uno tiene la impresión de haber comprendido algo, pero eso termina en la palabra. Mientras que si uno tiene un manantial de historias en la cabeza (aquello que es la mitología), eso continúa a actuar en los gestos, en las elecciones, aunque uno lo sepa o no..." (T. del A).

<sup>6</sup> R. Calasso, *Los cuarenta y nueve espejones*, Barcelona, Anagrama, 1994, p.397

<sup>7</sup> *Idem*.

Ambas, ya sea en la banalización de lo superlativo o en la tajante negación, lo despojan de su espesor cognitivo y desvirtúan su carácter de "teoría omnicomprendensiva y autosuficiente".

Ante esto, Calasso propone la siguiente medida: "usar la palabra 'mito' únicamente para designar las historias de los dioses y de los héroes que los antiguos definían así."<sup>8</sup> De alguna forma hay que cuidarse de la desbordante iniciativa de los estúpidos entusiastas, como bien señaló Lichtenberg.

Este primer acercamiento sólo es para despejar el camino; es el punto que permite retomar al mito como la posibilidad del "saber" que deja entrever el "riesgo" de la metamorfosis.

El mito es el ámbito del riesgo. No se trata de creer o no creer en él; ejerce una fascinación, un encantamiento (como dice Sócrates) que puede abrir puertas insospechadas, sobre todo la puerta de los vínculos, de la relación de los acontecimientos con su propio contrario, de la relación del propio acontecimiento consigo mismo como si él fuera toda la alteridad. Por eso es un riesgo: el riesgo de lo inasible, del devenir, del fluir en oposición a la coagulación del objeto científico; representa el vínculo de una identidad que sólo puede reconocerse en las variantes, en las pequeñas diferencias que lo conforman... nunca en las equivalencias:

"Los mitos están compuestos de acciones que incluyen en sí su propio contrario. El héroe mata al monstruo, pero en ese gesto se percibe que también es cierto lo contrario: el monstruo mata al héroe. El héroe rapta a la princesa, pero en ese gesto se percibe que también es cierto lo contrario: el héroe abandona a la princesa. ¿Cómo podemos estar seguros de ello? Nos lo cuentan las variantes que son la circulación de la sangre mítica."<sup>9</sup>

La secuencia cronológica está desterrada de la esfera del mito. El sistema es la tara que los científicos intentan imponerle. Pero él está más allá de todo esto. Por eso es un riesgo: el riesgo de

---

<sup>8</sup> Idem

<sup>9</sup> Calasso, Las bodas..., p 253

saber que el más ligero intento de sistematización, la más pequeña necesidad de orden, no es sino una diáfana emanación de luz del desordenado juego divino:

"El gesto mítico es una ola que, al romperse, dibuja un perfil, de la misma manera que los dados echados forman un número. Pero, al retirarse, incrementan en la resaca la complicación sin dominar, y al final la mezcla, el desorden, del que nace un posterior gesto mítico. Por eso el mito no admite sistema. Y el propio sistema es fundamentalmente un girón del manto de dios, un legado menor de Apolo."<sup>10</sup>

Y es precisamente este carácter originario de repetición del "desorden" lo que le da solidez a la visión mítica. Por el hecho de representar el perenne cambio de lo mismo es que se puede erigir como origen o fundamento de cualquier otro gesto; de cualquiera de los gestos que se hayan realizado a lo largo de los tiempos.<sup>11</sup> Así, el falaz ropaje con que el pensamiento racional y científico intenta vestir al mito acaba por realizar una torsión, una reversión de sentido, donde lo único que se puede considerar realmente "objetivo", es decir, inapelable, es ese precedente de cualquier gesto... el gesto mítico, ya que es capaz de transformarse sin dejar de ser el mismo, adecuándose a la realidad, a la intemporalidad del acto. Funciona como arquetipo de cualquier acción ulterior ("Estas cosas no ocurrieron jamás, pero son siempre"). Finalmente, es la posibilidad de las posibilidades; es lo que permite que se lleven a cabo la infinidad de variantes que tejen el más mínimo acontecimiento. Por ello es la única objetividad que se puede evocar: nada cercana a las verdades absolutas, y sí rodeada con la imagen del doble. El

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.254.

<sup>11</sup> "Y el mito es el precedente de cualquier gesto, el forro invisible que lo acompaña." *Ibid.*, p.334; "El mito relata una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial tuvo lugar en el comienzo del tiempo, *ab initio* [...] El mito es, pues, la historia de lo acontecido *in illo tempore*, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del tiempo. Decir un mito consiste en proclamar lo que acaeció *ab origine*"; M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1985, pp. 84-85.

recuerdo de un gesto realizado por un dios es lo que inyecta el poder necesario para realizar cualquier acto. Aquí la epifanía mental ejecuta el papel del doble que legitima el acto único. Así, el doble es la posibilidad del único, como el gesto mítico -haya tenido lugar o no- es la posibilidad de la propia respiración. De esta forma Calasso entra en la esencia del mito (si es que se puede hablar de esencias, como señala Heidegger), de la relación mito-simulacro.

El doble, la apariencia, el simulacro, el sustituto, el significante, son los elementos constitutivos del mito. Siempre la historia intemporal que se afirma en cada instante, en el constante pasar del tiempo.

El mito narra el acontecer del aquí y el ahora desde el recuerdo del inicio. Así lo nuevo siempre es rememorar lo más antiguo. Y lo más antiguo es una imagen, no una verdad. Es lo que los modernos llaman falsedades, engaños... cosas no comprobables.

El principio de este ataque comienza con Platón. Y es un ataque contra un objetivo muy claro, contra el rey de los mitos: Homero (aunque su versión coetánea eran los sofistas). Dicha crítica se encuentra en los libros II y X de La República. En el libro II "Homero es acusado, con brutalidad, de haber creado 'mitos falsos'. Mientras que en el libro X los poetas son condenados porque practican la *mimesis*, el peligroso arte de la imitación, aquí son acusados de haber 'pintado imágenes en nada semejantes a las cosas que querían retratar'. Así pues, el engaño residiría en las historias divinas en sí. Pero ¿Debemos creer que Platón se sentía realmente turbado por los adulterios, estupro y desmanes divinos? Eso significaría leerlo como si fuera un Padre de la Iglesia o como un moralista estoico. Pero Platón es por excelencia un metafísico, y metafísica es justamente su objeción a las historias míticas."<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Calasso. Los cuarenta y nueve... p.398.

Como Calasso afirma, la furia de Platón contra Homero es la furia del reino de la metafísica contra el reino del simulacro, contra la imposibilidad de permanecer victorioso en un mundo caótico que no hace referencia a ningún tipo de principio absoluto; donde no puede haber permanencia ni estabilidad, donde todo se pierde en el inocente juego del aparecer y el desaparecer, en el engaño de los dobles, que finalmente son los únicos que permanecen porque el molde de la copia hace mucho que desapareció: porque el molde es el propio doble. Por eso Platón destierra de su ciudad ideal, a pesar de amarlos, a los poetas y a los dioses olímpicos, ya que implican un riesgo muy grande: el de introducir la imagen inasible de la metamorfosis.<sup>13</sup>

Es curioso cómo la mimesis, "el peligroso arte de la imitación", se transforma en una repetición inveterada de los propios simulacros. No se imitan los modelos, se imita el simulacro del modelo, es decir, la imitación se imita a sí misma ininterrumpidamente. Y lo que se imita a sí mismo no es otra cosa que la metamorfosis: imitar la repetición, repetir la imitación, ahí está el juego de Homero, de los poetas... el juego mítico. Entonces se entiende la furiosa repulsa del guardián de lo inmutable:

"El dios sería, afirma Platón, un gòès, un brujo, un mago capaz de mudar de aspecto a capricho, engañándonos con este emigrar 'a muchas formas'. Y aquí se enuncia la interrogante metafísica: ¿debemos creer que el dios se somete a este incesante metamorfosisismo o que tenga una forma 'simple' y 'salga' (*ekbainei*) de sí mismo menos que cualquier otro? Aquí hemos tocado el fondo rocoso de la acusación platónica: el enemigo, Homero, no es más que el representante de un reino, el reino de la metamorfosis. Este es el reino enemigo para la filosofía, reino de poderes indomables, cuyos testigos -los poetas- son expulsados de la ciudad."<sup>14</sup>

<sup>13</sup> "En cuanto al hombre a expulsar Platón no lo define fundamentalmente como poeta sino como 'hombre capaz de transformarse sapientemente en todo'." *Ibid.*, p. 399.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.398.



Platón no soporta la proliferación de imágenes porque terminan por perder a las Ideas. Si todo el mundo fenoménico (del aparecer) es la huella que imprimió el molde, la idea inmutable y eterna, entonces el reino del simulacro representa el mal a erradicar. Pero si, por el contrario, se afirma como única realidad la proliferación de simulacros, que implica la "diferencia" como elemento copulativo y no como escisión con el mundo, la idea acaba seducida (desviada de su objetivo: permanecer inmutable, ejercer control) por el propio simulacro, y se convierte ella también en simulacro.<sup>15</sup> Se transforma en un elemento mítico más. La idea entra así en el océano de la semejanza cuando lo que trata de instituir es una "Identidad Dura".

No hay vuelta atrás, Calasso es tajante: "el mito es un acontecimiento del simulacro a través del simulacro".<sup>16</sup> El mito es simulacro y da cuenta de los simulacros, da cuenta de sí mismo: es un pensamiento circular que termina por establecer un referente que adquiere una gran fuerza precisamente porque sabe que detrás de él no hay nada.

Sin embargo, sí podemos hablar de una ontología del mito, pero sólo en términos del devenir heraclítico y nietzscheano. El ser del devenir se afirma en la propia repetición del devenir. No es que exista un ser que devenga algo, sino que el propio devenir es lo que se instituye como ser al retomar, así como el ser es la metamorfosis misma, no la cosa en sí o el reino de las ideas:

"Porque el ser no existe más allá del devenir, más allá de lo múltiple; [...] Lo múltiple es la manifestación inseparable, la metamorfosis esencial, el constante síntoma de lo único. Lo múltiple es la afirmación de lo uno, el devenir la afirmación del ser. La afirmación del devenir es el ser, la afirmación de lo múltiple es lo uno, la afirmación múltiple es la manera en que lo uno se afirma. 'Lo uno es lo múltiple'. [...] ¿Cuál es el ser del

<sup>15</sup> "El simulacro, en efecto, seduce a la imitación. Aquel que contempla el simulacro se siente tentado de convertirse en simulacro". *Ibid.*, p.399. Para una crítica a la teoría de las ideas de Platón, desde una perspectiva de la diferencia a partir de la idea misma, véase: Víctor Gómez Pin, *El drama de la Ciudad Ideal*, Madrid, Taurus, 1990.

<sup>16</sup> *Idem*

devenir? ¿Cuál es el ser inseparable de lo que consiste en devenir? Retornar es el ser de lo que deviene. Retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir.<sup>17</sup>

Esta visión, que se opone a la de una ontología trascendente, Calasso la ubica en el paso del "a se transforma en b" al "a es b", de la forma narrativa a la predicativa. La primera se presenta como el ser difuminado en su propio acontecer; mientras que la segunda se instala en "la cosa en sí" como fuente de representaciones imperfectas de sí misma.

Pero, sobre todo, este paso significa la negación del riesgo, la imperiosa necesidad de asirse a una realidad que no mude de apariencia, o que por lo menos pueda tranquilizarse nombrando a la apariencia como algo irreal, como el reflejo de una realidad que no traiciona, que es siempre la misma. Predicar los accidentes de lo que nunca cambia es la encarnación misma del temor y la pusilanimidad del pensamiento a partir de Platón.

Imposible concebir un mundo que encuentra su sentido precisamente en la inexistencia del sentido; en el que todo es una mudanza interminable y peligrosa y que por ello vale la pena vivirla.

"A se transforma en b" pone el acento en la metamorfosis, no en "a" ni en "b", éstos sólo son los referentes puntuales para percibir el cambio perenne, el flujo cósmico.<sup>18</sup>

Siendo así que el mito es una emanación incesante de simulacros. Un paso del simulacro al simulacro sin otra mediación que el propio simulacro. Por lo que el reino de la metamorfosis provoca

<sup>17</sup>G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, pp.38-39.

<sup>18</sup>"Así pues, la oposición última sería ésta: por una parte, un conocimiento que hoy llamaríamos algorítmico: una cadena de enunciados, de signos vinculados por el verbo ser; por otra, un conocimiento metamórfico, totalmente interior a la mente, en el que el conocer es un *pathos* que modifica el sujeto cognoscente, un saber que nace de la imagen, del *eidolon*, y culmina en la imagen, sin separarse nunca de ella ni admitir otro saber que la superdetermine. Un conocimiento impulsado por una fuerza inagotable, que tiene, sin embargo, la gracia de presentarse como artificio literario: la analogía". Calasso, *Los cuarenta y nueve...*, op. cit, p. 390-400.

temor. ¿Pero de dónde proviene realmente el terror que vislumbró Platón y que hasta nuestros días sigue imperando? ¿En la simple conciencia de que los mitos cuentan historias de lo inasible, de lo que tal vez fue o pudo ser, pero de lo que nunca "es"? No, eso no es suficiente. El verdadero temor proviene de la certeza de que el propio mundo es un mito: "Afirmo Salustio en De los dioses y del mundo: 'Ya que al propio mundo puede llamársele mito, puesto que en él aparecen cuerpos y cosas, mientras las almas y los espíritus en él se ocultan'.<sup>19</sup>

No es el miedo a que alguien pueda estar profiriendo mentiras o no, sino el hecho de que el propio mundo es una de esas mentiras; de que la propia existencia se conforma de pequeños fragmentos, variantes de historias que no dejan de contarse.

El verdadero pánico proviene del enigma que esconde el propio mundo, del engaño que lo rige y que no somos capaces de soportar. Porque, finalmente, no es engaño alguno. No se trata de constatar, como lo hizo Platón, que haya una inadecuación entre el molde y la imagen, sino que la imagen es lo único que es. Que el mundo es una imagen y nosotros, efectivamente, un cúmulo de sombras incapaces de disfrutar la maravilla de vivir en su seno.<sup>20</sup> Así, podemos vislumbrar por qué el mito es la forma de conocimiento (o el método=camino) adecuada para interpretar el continuo trajineo del mundo. Pero Calasso va más lejos: no hay que ser tan ingenuos y vanidosos como para pensar que nosotros realmente tenemos la posibilidad de interpretarlo, nosotros no interpretamos nada. Qué

---

<sup>19</sup> Ibid p.404.

<sup>20</sup> "Así que ahora podemos confesarnos qué era, qué es ese antiguo terror que las fábulas siguen provocando. No difiere en nada del primero de todos los terrores: el terror del mundo, el terror frente a su mundo, engañoso y dominante carácter enigmático. Terror frente a ese lugar de la metamorfosis perenne, de la epifanía, que abarca fundamentalmente nuestra mente, en la que asistimos incesantemente a la contienda de los simulacros". Idem.

ociosa pretensión pensar que un insignificante e inane simulacro puede salir del simulacro mismo y manejarlo. En todo caso es el mito lo que, con un poco de suerte, se interesa en interpretarnos.

"Ahora bien, si el mito es precisamente una secuencia de simulacros que ayudan a reconocer los simulacros, es ingenua la pretensión de interpretar el mito, cuando es el propio mito lo que nos interpreta".<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> *Idem.*: "Dans le mythe, le simulacre est à la fois l'instrument et l'objet de la connaissance. Tout se passe par simulacre: une image renvoie à une autre image. L'une des images est un détail d'une histoire mythique, une figure divine ou héroïque, un geste, un événement. L'autre est ce qui se passe autour de nous, dans le monde des hommes. Quand on sait que pour les Grecs, comme le dit Saloustios, le monde même est un mythe (autrement dit un tissu de simulacres), on comprend pourquoi ce mode de connaissance qu'est le mythe devient indispensable: parce qu'il est celui qui a le plus d'affinités avec le monde..." "L'éternel retour des Mythes".

"En el mito, el simulacro es a la vez el instrumento y el objeto del conocimiento. Todo pasa por simulacro: una imagen reenvía a otra imagen. Una de las imágenes es un detalle de una historia mítica, una figura divina o heroica, un gesto, un suceso. La otra es lo que pasa alrededor de nosotros, en el mundo de los hombres. Cuando uno sabe que para los griegos, como dice Salustio, el mundo mismo es un mito (dicho de otra forma, una tela de simulacros), uno comprende por qué este modo de conocimiento que es el mito se vuelve indispensable: porque es aquel que tiene más afinidad con el mundo." (T. del A).

## SIMULACRO

El reino del simulacro (*eidolon*) es el reino de "la justificación estética de la existencia". Estética en su sentido etimológico (*aisthanomai*, percibir con los sentidos, sentir; y *aisthesis*, sensación), como afirmación del aparecer por el aparecer mismo.

Como señala Calasso, dicha justificación no fue formulada por primera vez por el joven Nietzsche, sino que éste sólo se limitó a darle un nombre. El origen del simulacro, como apuesta vital, surge con el poderío olímpico. Los olímpicos urdieron un mundo atenido al riesgo del aparecer y a la embriagadora sensación del vacío de sentido. Para ellos la vida es el exceso: envío ininterrumpido de imágenes que se pierden en la ausencia de referentes. La salvación, el rescate del sentido, no son sino un simulacro más del torrente de imágenes que tejen el velo del aparecer.<sup>22</sup>

¿Pero qué quiere decir que los propios dioses hayan optado por un mundo que se pierde en sus propias imágenes? ¿Qué implica que se vivan a sí mismos como simulacro? En primer lugar, relajar el apretado nudo de la necesidad (*Ananke*). Apostar por una vida múltiple e inocente. Inocente en tanto la culpa es un absurdo ahí donde no hay un referente que la justifique, donde la afirmación del momento no puede cotejarse con molde alguno. De esta forma los dioses están tan expuestos a la metamorfosis como el resto del mundo fenoménico que gobiernan. ¿Qué quiere decir esto? Que los propios demiurgos que construyeron los moldes optaron por dejar atrás su pretensión de principio único de todas las cosas, para sumergirse en el proceloso océano de lo efímero, de la inseguridad que provoca un mundo que nunca es el mismo; los dioses eran conscientes de que precisamente ese riesgo generaba un placer, el placer del peligro, que ninguna necesidad, orden o control podían proveer.

<sup>22</sup> "La perfección de la apariencia estaba indisolublemente unida a una aceptación de la vida sin rescate, sin salvación, sin espera de una repetición, limitada a la precaria maravilla de su manifestación." Calasso, *Las bodas de Cadmo...*, p.111.

El reino del simulacro es peligroso e inocente porque el significado, su gran enemigo, es ignorado. La imposición de remitir siempre a algo que sí es "real", que no es una simple imagen, a un sentido que no cambia, es decir, el reenvío de la huella a la idea a que hace alusión Platón es anulada en el reino de las apariencias por una gran carcajada divina. La sorna de los dioses es provocada por la ingenuidad de todo intento por encontrar un significado que justifique la proliferación de significantes. Sería tanto como querer enjaular a los propios dioses en un lugar donde cada vez que se quisiera pudieran dar cuenta de la causalidad del cosmos. Cuando lo único que se escucha es el eco de esa carcajada divina que ha permanecido hasta nuestros días. Cada vez que los hombres alzan la mano para alcanzar su pobre consuelo (significado), no hacen otra cosa que toparse con un vacío intenso, y eso les aterra:

"Sólo porque la vida es irreparable e irrepetible, la gloria de la apariencia puede alcanzar semejante intensidad. Aquí no existe un significado, un reenvío, una huella de otra cosa, como después, en cambio, conseguirá imponer la tiranía platónica. Aquí la apariencia es el todo, la misma integridad de algo que sólo existe en su breve manifestación. Es una figura momentánea que captura la perfección de otras figuras que perduran, sin obstáculos, en el Olimpo."<sup>23</sup>

Al igual que el mito, el simulacro produce terror. Terror de lo efímero, del momento irrecuperable, de la falta de permanencia. Los olímpicos sabían que en la permanencia, en lo inmutable, en el significado, se encontraba el enemigo; aquello que impide el divertimento divino: el pudor de lo puro. Mientras que los dioses ansiaban mezclarse y existir. Tal vez esto provocaría su propia ruina, pero no importaba, valía la pena asumir el riesgo. Apostaron por la existencia, por vivir en el mundo del aparecer y mezclarse con la vida, ya que asumir el otro papel, el de representar lo necesario, lo que

<sup>23</sup> Idem, Esta afirmación de la apariencia, del simulacro, sin ningún tipo de vínculo con el pensamiento como forma de representación, la aborda Calasso a partir de Nietzsche, en "Monólogo fatal", Los cuarenta y nueve escalones, pp. 25-52.

siempre "es" idéntico a sí mismo, el principio inmutable de todas las cosas, era asumir la propia muerte.

La muerte como ausencia de metamorfosis:

"El primer enemigo de lo estético fue el significado. El símbolo aparece como una imagen que también es otra cosa. Lo estético aparece en una figura que es como tantas otras. El dios es un muchacho, se presenta como un muchacho ateniense, desnudo como ellos, con una leve sonrisa. Muchas veces carece de atributos que permitan reconocerlo. Se confía únicamente a las apariencias."<sup>24</sup>

El significado es el guardián del exceso de significantes. De otra forma, cada significante se significaría a sí mismo, íntegro y autosuficiente, y su proliferación acabaría por desquiciar el orden que el significado se esmera en instimir. No obstante, este pobre guardián sabe que la vida es un exceso... que los dioses mismos son "el" exceso. Paradójicamente, lo divino rige al cosmos desde la desmesura y no, como se pensaría, desde el orden. Es el hombre el que desde su miedo elabora leyes que tratan de atenuar un poco el empuje divino:

"El dios griego no impone mandamientos. ¿Y cómo podría prescribir un acto, si él mismo ya ha cometido todos los actos, buenos y malos? En Grecia circulaban máximas que aspiraban a la misma universalidad que los mandamientos. Pero no eran preceptos descendidos del cielo. Si lo observamos de cerca, en su insistencia sobre el *sophronéin*, sobre el control, sobre el peligro de cualquier exceso, descubrimos que tienen un carácter completamente distinto: son máximas elaboradas por los hombres para defenderse de los dioses. Los griegos no sentían la menor inclinación por la templanza. Sabían que el exceso es el dios, y que el dios altera la vida. Cuanto más inmersos se sentían en lo divino, más deseaban mantenerlo a distancia, como esclavos

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.219. "Todo signo incluye o implica tres relaciones. En primer lugar, una relación interior, la que une su significante con su significado; luego, dos relaciones exteriores: la primera es virtual, une el signo a una reserva específica de otros signos, de donde se lo separa para insertarlo en el discurso; la segunda es actual, une el signo con otros signos del enunciado que lo preceden o lo suceden. El primer tipo de relación aparece de manera clara en lo que en general se denomina un símbolo; la cruz, por ejemplo, 'simboliza' el cristianismo, el muro de los Federados 'simboliza' la Comuna, el color rojo 'simboliza' la prohibición de avanzar; así pues, a esta primera relación se la denominará relación simbólica, aunque no se la encuentre únicamente en los símbolos, sino también en los signos (que a grandes rasgos, son símbolos puramente convencionales)." Roland Barthes, "La imaginación del Signo", en *El lenguaje y los problemas del conocimiento*, Argentina, Editorial Rodolfo Alonso, 1979, p.127.

que se pasan los dedos por las cicatrices. La sobriedad occidental, que dos mil años después se convertiría en el sentido común, fue al inicio un espejismo entrevisto en la tempestad de las fuerzas."<sup>25</sup>

Por eso Platón se esmeró tanto, porque lo que combatía era algo que tenía una gran fuerza y actualidad. Su combate fue contra los propios dioses, contra sus dioses. A ellos les opuso el molde. De esta forma, todo el universo que representaban, el del aparecer y la metamorfosis, quedaba desvirtuado como un gran almacén de copias. Sin embargo, Platón olvidó una cosa: que los moldes de todas las copias son los propios dioses, y que éstos, desde un principio, se asumieron como simulacros. Es decir, que el molde siempre fue y será una copia más, y por ello única e irrepetible.

Platón pertenece a esa casta de guerreros demolidores de imágenes, que al acabar con ellas no lograron encontrar al tan ansiado "ser", y sí, en su lugar, una terrible soledad: el hombre moderno.<sup>26</sup>

El simulacro es el espacio donde "la ausencia subyuga", detrás de él no hay nada, así como no hay nada detrás de un espejo. Helena es esta ausencia que conjuga a la única y su doble. Helena, hija única de Zeus, salida del huevo de la necesidad, es la única y el doble de sí, porque ante todo es un simulacro.

Helena y Paris huyeron de Esparta. "Navegaron después de Siria a Egipto, a la boca canópica del Nilo [...] Los dos amantes se sintieron a salvo. Pero hay figuras que acaban siempre por saberlo todo, y miran impasibles: los sacerdotes egipcios. El rey de Menfis, Proteo, ya había sido informado

---

<sup>25</sup> Calasso, *Ibid.*, p.220.

<sup>26</sup> "Eminente entre los epítetos de Zeus es *'Phanaios'*, 'aquel que aparece'. También Apolo, ya que a través de él se manifiestan las cosas que son [*taíonta*] y el cosmos es iluminado. El imperio de la apariencia se afirma con Zeus, y de él descienden las tensiones griegas. Si Platón consiguió conducir su devastador ataque a la apariencia, fue porque la apariencia todavía se le imponía como imperante [...] Algunos disolvieron las imágenes y después nada encontraron que adorar. Pero, antes de que esto ocurriera, la apariencia debía imponerse como una fuerza inaudita, como un desafío." *Ibid.*, pp.223-224.



por ellos de la verdadera historia de los dos amantes perdidos, mientras interrogaba, paciente, al desconocido... y Paris divagaba. Al final pronunció su juicio: no podía condenar a muerte, como había querido, a aquel criminal, Paris, porque era extranjero e intocable. Pero retendría a Helena y sus riquezas. Paris podía regresar a Troya, pero sin ella, sólo con su simulacro.<sup>27</sup>

La guerra de Troya gira alrededor de un vacío. Sin embargo Homero lo calla, y Herodoto se pregunta el porqué de su silencio, para finalmente responder: "porque aquella historia no era adecuada para la composición épica". Palabras que dejan estupefacto [...] Por una razón eminentemente literaria...<sup>28</sup>

Sin embargo, lo que hace Homero es salvaguardar la primacía del simulacro, ya que se podía interpretar (como lo hizo Platón) que Helena era una equivalencia, la copia de una verdadera Helena; mientras que Homero sabía que era "real" precisamente por ser un simulacro.<sup>29</sup>

El doble es la posibilidad del único. No es un reflejo de la realidad, sino que es la realidad misma, precisamente porque "oculta en sí la copia". Aquí el doble es autónomo... se establece como relación de intercambio del ser consigo mismo. Dicho con otras palabras, el ser es metamórfico porque se sabe siempre otro. No como una imagen para la autoconciencia, sino como la conciencia de la otredad, de la identidad como torbellino de imágenes rutilantes que van dibujando su contorno de

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.121.

<sup>28</sup> *Idem.*, p.122.

<sup>29</sup> "Según Estesicoro y Eurípides, Helena fue un simulacro. Según Homero, Helena era el simulacro. La visión homérica es mucho más ardua y temible. Tratar con un simulacro, sabiendo que en contra de ella existe una realidad, supone una tensión menor que tratar con un simulacro sabiendo que también es una realidad." *Ibid.*, p. 325.

manera difusa sin dejar de ser ellas mismas. Por eso Helena, como doble y simulacro, es la propia necesidad, el motor que hace girar la rueda de los acontecimientos.<sup>30</sup>

Lo que dice Baudrillard de la seducción, también se dice del simulacro. El simulacro consiste en "morir como realidad para producirse como ilusión." Helena es esa realidad que murió en Egipto para producirse como la ilusión que generó la guerra de Troya. Es la seducción del sentido que sólo puede encontrarse en su propio desvío. Cuando el sentido es seducido (así como Helena sedujo al propio destino de los Héroes) y desviado de su objetivo, la rueda de la necesidad se activa poniendo en relación a todos los vínculos que conforman el mundo.

Sin embargo, hay quienes no soportan ser seducidos, quienes, ante la fascinación de lo que aparece, anteponen siempre un gesto que pretende ser verdadero. Ese fue el caso de Ulises y Palamedes. Ulises, el gran moderno, el tramposo, mentiroso, astuto, aquel que sabe elevarse con la inteligencia para así poder ver desde un punto panorámico, una vez tuvo que reconocer que el simulacro podía ser derribado con uno de esos gestos. Ulises fingió estar loco para no ir a Troya.<sup>31</sup> Pero

<sup>30</sup> "El primitivo tiene una relación dual, y no enajenada, con su doble. Puede realmente, lo que nos está prohibido para siempre, tener trato con su sombra (la sombra real, sin metáfora) como con algo original, vivo, para hablarle, protegerla, disponerla favorablemente, sombra tutelar u hostil; justamente no un reflejo del 'original' del cuerpo, sino sombra con pleno derecho, y por lo mismo no una parte enajenada del sujeto, sino una de las figuras del intercambio [...] El estatuto del doble en la sociedad primitiva (y de los espíritus y de los dioses, porque estos son también otros seres reales, vivos y diferentes y no una esencia idealizada), es pues, lo inverso de nuestra alienación: el ser se multiplica en él en innumerables otros, tan vivos como él, mientras que el sujeto unificado, individuado, no puede sino enfrentarse a sí mismo en la alienación y en la muerte." J. Baudrillard, El intercambio simbólico y la muerte, Caracas, Monte Ávila Editores, 1993; véase C. Rosset, Lo real y su doble, Barcelona, Tusquets, 1993.

<sup>31</sup> "Cierta día, en Ítaca, cuando fingía estar loco para no ir a Troya, Ulises vio llegar por los campos a Agamenon, Menelao y Palamedes. Siguió arando. Arrojava puñados de sal en los surcos, había uncido un asno y un buey [...] En la cabeza, para sumar a la ficción la insolencia, se había hundido un sombrero puntiagudo: de Cabrio, de iniciado. Sólo otro iniciado podría entender su juego. Palamedes le miró. Después, repentinamente, arrancó el niño Telémaco de Penélope y lo arrojó al surco, delante del arado. Entonces Ulises se detuvo." Calasso, op. cit., p.316.

Palamedes logró lo que nadie había logrado: hacer que Ulises "chocara con el límite de la simulación". Y para él no debe haber límites en el arte de simular, ya que es la única posibilidad de diferenciarse de los otros héroes que sólo saben usar la fuerza bruta. Pero en realidad es porque Ulises sabe que en el momento en que la simulación es coartada por la "verdad", el campo de las posibilidades se desvanece, dejando relucir la fría cadena de la necesidad. Por lo que esperó para poder demostrar que el simulacro siempre puede ir más allá de sí mismo; que oponer una "verdad" detrás de la simulación no es más que un gesto resentido; que "el gesto más verdadero podía ser considerado una perfecta simulación."<sup>32</sup>

La oposición falso/verdadero es un artificio. Sólo que las obtusas mentes de los sabuesos de la verdad les impiden verlo. No logran vislumbrar que la referencia a la verdad detrás del aparecer no es sino una coartada desmentida constantemente por el propio aparecer. Es una convención más que trata de instituirse como única pero que, como demostró Ulises, acaba sucumbiendo a la propia "coherencia de lo falso".

---

<sup>32</sup> "Tomó un prisionero troyano y le dio una falsa carta de Príamo, para entregarla a Palamedes. En la carta se hablaba de oro a cambio de un acuerdo mutuo. Después mató al prisionero troyano y dejó que la carta fuera descubierta, como por azar. Mientras tanto, había ocultado oro debajo del lecho de Palamedes. Cuando la carta fue hallada, y Palamedes se manifestó inocente, Ulises sugirió que miraran bajo su cama. Entonces Palamedes fue condenado unánimemente por sus compañeros. Lo lapidaron. Cada uno de los jugadores de dados arrojó su piedra contra él, junto con los jefes, con Ulises, con Agamenón. Antes de morir, Palamedes se limitó a decir que llevaba luto por la verdad, que había muerto antes que él." *Ibid.*, p. 317; para un acercamiento de la autonomía del simulacro, véase: G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Barcelona, Jugar Universidades, 1988, pp.131-136.

## ANANKE

La necesidad (Ananke) rige todo, incluso a los propios dioses. Nada ni nadie se salva de su poder. Es el vínculo que asigna el lugar preciso de todas las cosas. Parménides la representa como una gran cadena que rodea al ser, como la posibilidad misma del ser: es el límite de lo que es y no es. Por eso nada (excepto la nada) puede ir más allá de ese círculo perfecto que, cuando quiere, aprieta a los acontecimientos de tal forma que todo se acomoda en su lugar.<sup>33</sup>

Los olímpicos llegaron al mundo tardíamente. Son un grupo de dioses advenedizos que tuvieron que luchar contra el establecimiento de un orden muy cerrado, que mantenía todo dentro del frío resplandor de la necesidad. Necesidad representa aquí a un dios que mantiene el orden entre los propios dioses, no sólo entre los hombres. Aunque no hay que olvidar que "la diferencia entre dioses y hombres se capta fundamentalmente en relación con Ananke. Los dioses la sufren y utilizan; los hombres sólo la sufren."<sup>34</sup> Y es una diferencia esencial, ya que esta capacidad para utilizarla se transformó en una rebelión dentro del seno mismo de lo sagrado. Los olímpicos decidieron hacer del nudo de la necesidad, frío e inexorable, un artificio estético, seductor, bello, un ornamento de una ¿necesaria? frivolidad. Siendo así que Ananke fue revestida con la forma de Eros. Ese dios maligno (con la malignidad que sólo un niño puede tener) que surge del mismo Caos, que "necesariamente" se encuentra en todos los eventos, clavando en todo lugar, y en todo momento, la devastadora fuerza de la contingencia. El amor es loco e inexorable a la vez; es la necesidad adornada con la frágil

---

<sup>33</sup> "Según Parménides, el propio ser está rodeado por los 'vínculos de cuerda, de la poderosa Ananke [...] El vínculo es siempre esencial. Necesidad es un vínculo muy curvado, es una soga anudada (*peirar*) que mantiene todo dentro del límite (*péras*).'" Ibid p. 94; Para un análisis detallado del ser en Parménides, véase: Antonio Escotado, *De Physis a Polis*, Barcelona, Anagrama, 1982.

<sup>34</sup> Calasso, *Ibid*, p. 93

despreocupación del niño: "Al igual que la cinta de Afrodita, la corona es el vínculo de la necesidad, pero ahora ese vínculo deshecho en pétalos, capturado por la belleza, se acerca a la dorada superfluidad del adorno. El velo de la apariencia estética puede ocultar detrás de sí incluso el azar de quien quiere escapar de la necesidad, de quien sigue buscando una impunidad que Ananke no concede."<sup>35</sup>

La rebelión olímpica, rebelión contra la necesidad, se da a través de un engaño. Zeus acaba con Crono (Ley), dando paso así a la ligereza. Los propios dioses necesitaban desprenderse de las cadenas de la necesidad, necesitaban recuperar la despreocupación de los niños. Sabían que madurar es recuperar la seriedad con la que los niños juegan, como bien vislumbró Nietzsche.

Había que hacer del mundo un espacio lúdico, donde pudieran desplegar sus potencias metamórficas, ir más allá del nudo que cada vez apretaba más y acabaría por ahogarlos. Preferían la cruel determinación de Eros, que por lo menos les permitía jugar, a la inflexible precisión de la ley.<sup>36</sup>

Es entonces que se realiza el paso de la necesidad a la posibilidad pura; de lo que tiene que ser porque sí, al reino del azar, del artificio, del adorno: el círculo de las serpientes se reviste con los pétalos de la corona. Metamorfosis de la cadena que mantiene el límite del ser al adorno fortuito del aparecer. Por eso los olímpicos sabían que Ananke estaría con ellos inexorablemente, pero enmascarada, vestida con el ropaje de lo arbitrario y aleatorio. ¿Cómo conciliar la medida y el exceso;

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>36</sup> "Si sólo manda Ananke, la vida se vuelve rígida y sacerdotal. Y a los olímpicos no les gusta la gravedad mesopotámica, aunque les agraden los sacrificios. Reivindicaron para sí no sólo la vida sin fin, sino una infantil despreocupación. Cuando llegó el tiempo de que los héroes fueran exterminados, habría bastado una peste. Pero una guerra, una larga guerra confusa, era algo mucho más hermoso." *Ibid.*, p. 97.

el orden necesario de lo inmutable y la caótica realidad? La necesidad sabía que la vida era un exceso, y de ahí que se afanara marcialmente a su papel de guardiana del cosmos. Pero también intuía una secreta identidad con su oponente. Comienza a desvelarse la inevitable necesidad del Azar, o el azar de todo acontecimiento necesario.

Nietzsche nos muestra la imagen completa al explicar el tiro de dados. En un primer momento está el abanico de posibilidades barajándose en series infinitas, pero llega el segundo momento, fatal, donde se realiza la combinación definitiva, única, negando a todas las demás. No podía ser de otra forma. Los dos momentos conforman un único acontecimiento: la identidad entre Azar y necesidad. La necesidad no sería nada sin la gama de posibilidades que la anteceden, a la vez que las posibilidades se quedarían en el éter de la indeterminación si la necesidad no arrojara su cuerda para conformar el círculo.<sup>37</sup>

Cada acontecimiento es necesariamente azaroso. Es la necesidad seducida por lo contingente. Es Zeus seduciendo a Némesis: "El cisne se posó sobre la oca, la obligó a soportarlo. Zeus 'se mezcló amorosamente con ella por poderosa necesidad'. ¡Qué extravagancia! Némesis, figura de la necesidad, superada por la necesidad [...] Por consiguiente, Némesis lacerada por sí misma."<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup>"Necesidad y azar son unas máscaras recíprocas. Aceptar totalmente esta doble máscara significa coincidir con el movimiento del mundo y al mismo tiempo abdicar de la necesidad ficticia de la propia identidad. No se da, por consiguiente, un 'punto límite en el que la necesidad y lo fortuito se encuentren', sino que azar y necesidad se corresponden siempre, aunque las condiciones de la existencia impongan que los dos reinos estén rigidamente divididos, para que la vida pueda subsistir. Una vez rota esta defensa de la vida contra ella misma, se abre un tercer reino, en el que ya no es posible el juego discriminante entre verdad y simulación: este reino es la locura". Calasso, Los cuarenta y nueve escalones, op. cit., p. 49.

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 118.

Es la máxima hazaña de Zeus: lograr que el orden inmutable del cosmos se desvie de su objetivo, para que en su errática trayectoria la contingencia impere. Y dicha contingencia se llamó Helena. Helena es simulacro, artificio y azar, a la vez que absoluta necesidad; representa la contradicción misma: la existencia.<sup>39</sup> Es el deseo encarnado de un dios obsesionado en producir imágenes antes que cadenas; o, más bien, en producir cadenas que, sin dejar de sostener al mundo, abran el juego.

No obstante, el juego no es la pura contingencia. Siempre se necesitarán reglas, y eso Zeus lo sabía. Pero había que demostrar, por lo menos, que el mundo se rige por reglas, no por leyes inmutables; que las reglas se pueden cambiar, que el juego está abierto; y que la necesidad radica precisamente en saber que todo se da azarosamente, a través de simulacros y artificios: La necesidad es un nudo corredizo sin dirección determinada.

---

<sup>39</sup> Ver: C. Rosset. *La anti naturaleza*, Madrid, Taurus, 1982.

## LA POSESIÓN

El poder es líquido, brota de una fuente que a su vez es la pupila de un ojo que realiza un movimiento delirante, que recuerda el trazo de la danza que ejecutan las Ninfas en el momento mismo en que raptan la mente de alguien... en el momento en que lo poseen, inyectándole así el poder de lo excepcional.

La posesión es el bien máspreciado -y el más temido- de los dioses y de los hombres. No existe ninguna forma de conocimiento más fuerte. Nada como ella participa del exceso, que es el origen de todo poder. Sin embargo, es un poder que no tiene que ver con la rigidez masculina; más bien, proviene del carácter ligero de lo femenino: es etéreo como una imagen, como el juego de los simulacros que trastocan el orden de las cosas, dando lugar a lo extraordinario:

"Se all'origine della possessione incontriamo una Ninfa -lynx- se le Ninfe presiedono alla possessione nella sua massima generalità, così è perché esse stesse sono l'elemento della possessione, sono quelle acque perennemente increspate e mutevoli dove improvvisamente un simulacro si staglia sovrano e soggioga la mente. E questo ci riconduce al lessico greco: *nymphe* significa sia 'fanciulla pronta alle nozze' sia 'sorgente'. (...) Il delirio suscitato dalle Ninfe nasce dunque dall'acqua e da un corpo che ne emerge, così come l'immagine mentale affiora dal continuo della mente"<sup>40</sup>

El verdadero saber se presenta con el atuendo de la locura. De manera abrupta, introduce a los hombres en el reino de lo inasible, de la desmesura que termina por llenar los intersticios de

<sup>40</sup> "Si en el origen de la posesión encontramos una Ninfa -lynx-, si las ninfas presiden a la posesión en su máxima generalidad, es porque ellas mismas son el elemento de la posesión, son aquellas aguas perennemente increspadas y mudables donde de improviso un simulacro irrumpe soberano y subyuga la mente. Esto remite al léxico griego: *nymphe*, significa ya sea 'muchacha preparada para la boda', o 'fuente' (...) El delirio suscitado por las Ninfas nace así del agua y de un cuerpo que de ella emerge, así como las imágenes mentales afloran del continuo de la mente." R. Calasso, "La follia che viene dalle Ninfe", Conferencia leida en el College de France, el 9 de julio de 1992, copia del manuscrito original, pp. 20-21.



la ordinaria cotidianidad. Todo lo maravilloso implica este riesgo: perder la seguridad a cambio de mantenernos un instante más en la cresta de la ola. La posesión tiene la fuerza del mar, es impredecible: así como te puede sacar a la orilla, también te puede ahogar.

La locura que viene de la Ninfa es la locura del simulacro: un perenne emerger de imágenes que cargan dentro de sí la fatalidad y la felicidad. Los hombres oscilan como péndulos en esta dualidad que se presenta como la vía más perfecta del poder (perfecta en cuanto alberga la propia posibilidad de la muerte). El poder de asumir el riesgo que se experimenta, por ejemplo, en el enfrentamiento con el monstruo, con una fuerza que excede por mucho el dominio de los hombres -y que estos quisieran poseer-. La Ninfa también es la mirada de la Serpiente y del Dragón: esa mirada que converge en la calma de una fuente y en el estado líquido de la pupila. La posesión es una mirada doble: "lo sguardo che osserva e lo sguardo che contempla colui che osserva, l'occhio di Apollo e l'occhio di Pitone celato in lui, la Ninfa che sgorga nell'invisibile"<sup>41</sup>

Es el ojo que mira dentro de sí, y lo que ve es una proliferación desordenada de imágenes, que son justo las imágenes que tejen el orden del simulacro... que es el orden del mundo. Por eso, sin la posesión no se comprende nada, porque en estado normal creemos que realmente hay algo que comprender, que controlar. Cuando el control (*sophrosyne*) no es más que la envoltura de un saber que desborda todo. Siendo así que Apolo se apropia el poder de la Ninfa, y lo consume con la imposición del "metro". Pero éste no es más que el velo que permite que la desmesura pueda ser asimilada en pequeñas dosis. El Oráculo de Delfos -lugar de Apolo- se

---

<sup>41</sup> "la mirada que observa y la mirada que contempla a quien observa, el ojo de Apolo y el ojo de Pitón oculto en él, la Ninfa que brota de lo invisible." Ibid, p.8.

funda sobre el robo de un saber que lo precede (el saber de Tefusa; el saber de Pitón), que se nutre del simulacro, del poder de lo femenino, del secreto.<sup>42</sup> Apolo controla la desmesura solamente para poder gozar de ella. A diferencia de Dionoso, que no necesita robar nada puesto que él mismo es lo femenino en tanto representa la embriaguez. Dioniso es la propia Ninfa, así como su “falo es alucinógeno antes que impositivo”<sup>43</sup>. Es un falo líquido, que embriaga; es una imagen que evoca imágenes y que se pierde en ellas... jamás pretende controlarlas. Apolo, en cambio, primero tiene que matar el poder antes de ejercerlo, tiene que matar a Pitón antes de apoderarse de su mirada.

Calasso es claro: sin la posesión no somos nada. Sin embargo, como ya señaló Nietzsche, antes que querer, preferimos querer la nada. Para el pensamiento moderno considerar la posesión como una forma de conocimiento significa una gran afrenta, ya que se pulveriza el zócalo sobre el cual ha edificado su imperio: la autonomía. El hombre moderno es autosuficiente, racional, medurado, es decir, aburrido, básicamente mediocre. Su apuesta es la seguridad; y la seguridad es ese gran nicho, ese enorme vientre, espeso y cálido, donde reposa su impotencia. Es justo el lugar donde el poder se desvanece. El ejercicio del poder se alimenta del conocimiento del exceso. El hombre poderoso es un demente (nymphóleptos) que mantiene la calma ante la embestida de lo incontrolable, mientras que el hombre normal (normópata) acaba desquiciado por no poder abarcar con su pequeña razón el torrente que lo desborda. Es incapaz de sintonizarse con el fluir de la metamorfosis; de percibir que el poder posee la consistencia del sonido, de la música, y que

<sup>42</sup> Ibid, pp. 1-6; véase también, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, op. cit., pp. 134-142.

<sup>43</sup> Calasso, *Las bodas...*, op. cit., p.48.

su ejercicio se pierde en el tiempo así como las notas en el aire. Lo importante es saber que la música proviene de un dios que trastorna nuestra razón, que nos enferma. Pero justo esto es lo que nos hace poderosos.<sup>44</sup> Paradójicamente, sólo enfermando podemos sanar. Sólo quien logra destensar los signos de un mundo que se ha anquilosado en su rigidez, erosionando así el orden existente, puede liberarse:

“Se la *Repubblica* tratta dei simulacri che contagiano come una pestilenza, il *Fedro* tratta dei simulacri che guariscono. Socrate vuole innanzitutto mostrarci come, di quella malattia che è la *mania* -e, nel suo caso, nel momento stesso in cui parla, del delirio del *nympholeptos*-la sola guarigione e liberazione venga del delirio stesso. *O trosas iasetai*, ‘colui che ha ferito guarirá’ questo proverbio, come una massima delfica, su tutto il *Fedro*. E il *Fedro* stesso può essere inteso come il racconto della guarigione offerta *alle* Ninfe e dalle Ninfe che hanno catturato Sócrate nel loro delirio”.<sup>45</sup>

<sup>44</sup>“Ma perché la *mania* è più bella? Socrate aggiunge: ‘perché la manía nasce del dio’, mentre la *sophrosyne* ‘nasce presso gli uomini-’. Calasso, *La follia che...*, op. cit., p. 32.

“Pero ¿por qué la manía es más bella? Sócrates agrega: ‘porque la manía nace del dios’, mientras que la *sophrosyne* ‘nace próxima a los hombres-’.” (T. del A.)

<sup>45</sup>“Si *La República* trata de los simulacros que contagian como una peste, *El Fedro* trata de los simulacros que sanan. Sócrates quiere sobre todo mostrarnos cómo de aquella enfermedad que es la manía -y en su caso, en el momento mismo en que habla, del delirio del *nympholeptos*- la cura y la liberación vienen del delirio mismo. *O trosas iasetai*, ‘aquel que ha herido sanará’: este proverbio, como una máxima delfica, es todo *El Fedro*. Y *El Fedro* mismo puede ser entendido como el relato de la cura ofrecida a las ninfas y por las ninfas que en su delirio han capturado a Sócrates.” (T. Del A.) *Ibid*, pp. 25-26.

## HEROÍSMO

La condición heroica siempre está un paso adelante de la necesidad. El heroísmo representa la afirmación del poder, la proyección de la fuerza sobre el límite del mundo. El héroe, al igual que los dioses, se concentra básicamente en hacer de su querer poder. De hecho, el héroe es el *alter ego* del dios en la tierra: fuerza e inteligencia unidas en el juego de los simulacros. Sin embargo, muchos héroes fueron simple fuerza, incapaces de utilizarla como un arte. Teseo y Heracles, por el contrario, van más allá: "más que la fuerza, prefieren el arte aplicado a la fuerza."<sup>46</sup> Este es el tipo de heroísmo que los dioses adoraron más que nada en la tierra. Pero no sólo basta con ser inteligente; es necesario superar el raciocinio aplicado a la fuerza. Los héroes pueden tener un dominio muy amplio sobre el entorno racional, pero si no saben adaptarse y leer el mundo de los simulacros, están perdidos. Seguirán siendo fuertes, pero no efectivos.

La primera gran diferencia entre Teseo y Heracles residía en que Teseo sabía que él solo no llegaría a ninguna parte. Necesitaba apropiarse de la astucia, del origen del simulacro, necesitaba poseer a la mujer.<sup>47</sup> La mujer es el complemento del héroe victorioso. Realiza de manera perfecta aquello que él no sabe hacer: la traición. Esto no apela a ningún tipo de juicio moral, sino que, por el contrario, constata el dominio de la mujer sobre los simulacros, ya que ella misma es simulacro. La traición no implica la supresión artera de la verdad, sino simplemente el reacomodo de los signos: "La traición femenina no cambia los elementos del espacio, sino que los ordena de otro modo."<sup>48</sup> Desde

---

<sup>46</sup> Calasso, *Ibid.*, p. 62; El tema del heroísmo está tratado extensamente en mi tesis de licenciatura Triptico del Mal: un análisis del poder en la obra de Ernest Becker, México, UNAM, 1993, por lo que las referencias a ciertos aspectos del heroísmo se encuentran ahí, así como un aparato crítico que consideré ocioso repetir.

<sup>47</sup> Ver J. Baudrillard, De la seducción, Madrid, Cátedra, 1986.

<sup>48</sup> Calasso, *Ibid.*, p. 69.

una perspectiva ética, la única forma en que la mujer no se traiciona es traicionando todo, es decir, transformando los objetos cada vez que se instalan como identidad.

Teseo sabe reconocer este poder que es el poder mismo de la efectividad; se apodera de la sabiduría femenina y la utiliza, mientras que Heracles, en su miopía, ni siquiera se da cuenta de ello. "Teseo sabe que en la mujer está el secreto que le falta, y por ello la utiliza hasta sus últimas consecuencias, para que traicione todo: su patria, su gente, su sexo, su secreto."<sup>49</sup>

Teseo lleva al extremo la capacidad de apropiarse el saber del otro: mientras que para Heracles todo es una obligación, un trabajo, Teseo "se atreve a utilizar incluso a los dioses para su juego."<sup>50</sup>

Pero esto jamás lo realiza desde la soberbia, sino, más bien, desde la complicidad en la certeza de que el juego está antes que los propios dioses, que éstos, finalmente, son los guardianes del juego. Así, aun bajo el imperio de la necesidad, el héroe logra establecer su distancia mediante el "capricho y el desafío". El héroe es el único ser que se atreve a ir más allá de lo posible, precisamente porque tiene una perfecta conciencia del límite. El desafío, más que la efectividad, es el verdadero motor heroico... el placer que provoca la reversión de lo imponderable. El límite de lo posible es la propia gesta heroica; jugar con el azar es jugar en el límite del límite. Siempre con la certeza de que en cualquier momento se puede caer en el abismo; pero también con la certeza de que si el abismo no nos estuviera esperando, nada tendría sentido.

Ahora bien, toda esta gloria y todo este poder son prestados. Como ya se dijo, el héroe es el *alter ego* de los dioses, y son éstos los que insullan y proveen la fuerza y el poder necesarios. Pero no

---

<sup>49</sup> *Ibid* p. 63.

<sup>50</sup> *Idem*.

sólo eso, sino que también imprimen la finalidad de todos los actos heroicos. Por eso, el héroe posee el gran privilegio de la irresponsabilidad. Nunca es la causa de sus actos. No es sino un juguete que los dioses utilizan en sus juegos. Pero ser un instrumento tiene sus ventajas. Los héroes revierten el sentido y utilizan a su vez a los dioses. De esta forma todo les está permitido, no hay un límite preciso en su actuar, ya que se apela a la enfermedad divina cada vez que se roza con la culpa. Es decir, poseían un privilegio invaluable, que no se ha vuelto a recuperar: pisotear la responsabilidad:

“Los héroes homéricos desconocían una palabra tan molesta como ‘responsabilidad’, y no la habrían querido. Para ellos es como si cada deleite se produjera en un estado de enfermedad mental. Pero en este caso esa enfermedad significa presencia operante de un Dios. Lo que para nosotros es enfermedad, para ellos es ‘exaltación divina’ (átē). Sabían que esa invasión de lo invisible acarrea frecuentemente la ruina: tanto que, con el tiempo, átē pasó a significar ‘ruina’. Pero sabían también, y Sófoles lo dijo, que ‘nada grandioso se aproxima a la vida mortal sin la átē.’”<sup>51</sup>

La culpa, por lo tanto, estaba erradicada de la existencia heroica. Los únicos culpables, y responsables, eran los dioses. De hecho, el concepto de responsabilidad es una tardía invención de las hordas resentidas. Representa la interiorización de la impotencia. Mientras que los héroes griegos sabían que no se podía realizar ningún acto excepcional si no se había sido rozado por alguna divinidad. Todo lo demás se inscribe dentro del reino de la mediocridad. Por lo que la culpa se vivía como un ente aparte, que se posesionaba de los individuos. Así que no podemos hablar de culpables, sino, en el último de los casos, de la culpa como forma de existencia que “sigue rodando sobre otros, creando otras historias, otras víctimas.”

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 91.

El héroe debe controlarlo todo, ser la mirada que lo ve todo y a la que nadie logra ver. Esa es su fuerza, ése es el control (*soprosyné*) que permite actualizar sus potencias. No obstante, no puede dejar de ser una fuerza más. Vive la ilusión de ser la única, pero no puede escapar a la mirada misma. El dominio es una ilusión que para seguir usufructuando el poder no debe creerse autónoma, porque si lo hace, comienza su debacle. Ninguna mirada puede sustraerse a la mirada... a la mirada de los dioses. Un héroe era impertinente cuando lo asaltaba la soberbia, y entonces los dioses se ensañaban con él. ¡Iónico! Ya que los mismos dioses sabían que siempre había un juego que estaba por encima de todos:

En cada ocasión que el hombre celebra su propia autonomía, con palabras torpes y actos criminales, Atenea es ultrajada. Su castigo no tarda y es durísimo. Quien no la reconoce en ese momento ya no es un héroe insolente como Ajax, sino uno de los tantos 'que nada son' que Ajax despreciaba. Ellos son los que avanzan, altaneros e ignorantes, apestando la tierra. Los herederos de Ulises siguen conversando silenciosamente con Atenea".<sup>52</sup>

Los héroes, y sobre todo Ulises, sabían que su poder era prestado, y que la única forma en que podían ejercerlo era reconociendo su fuente y venerando su resplandor. Ulises sabía reconocerlo cuando era necesario: por eso Atenea siempre estaba a su lado, conversando con él.

También eran conscientes de que no había salvación; que eran perfectos porque la muerte siempre los acompañaba. El heroísmo es una afirmación constante de lo existente, la temporalidad heroica queda atrapada en el instante, en el puro ejercicio del poder, sin ningún tipo de proyección a futuro. La vida no es buena ni mala, simplemente reparte el juego para quien quiera jugarlo: "La vida incurable, tenía que aceptarse como era, en su malignidad y en su esplendor. Cabía desear únicamente

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 210.

mantenerse por algún momento más en la cresta de la ola, antes de caer en la sombra de la escarpada sima.”<sup>53</sup>

Los héroes jugaron un tiempo muy breve el juego de los dioses. Estuvieron ahí para gestar el sedimento de la historia, y desaparecieron.

Se corría un riesgo muy grande: que se desvaneciera el límite entre lo humano y lo sagrado. Los héroes, en un descuido divino, podían trastocar el juego mismo e instituirse como los únicos jugadores. Y eso no podía ser posible. Ya habían golpeado con demasiada fuerza la tierra, ahora había que exterminarlos. Pero de tal forma que jamás fueran olvidados; para que después cantaran sus proezas, y así se iniciara una nueva etapa de la humanidad: no más el intercambio directo entre dioses y hombres.<sup>54</sup> Por eso el objetivo de la guerra de Troya fue “aligerar la tierra y dar gloria a Aquiles”. Sin embargo, los olímpicos jamás dejaron de adorar a esta raza de hombres, ya que eran como el propio “rayo” de Zeus: brillaban y desaparecían en un instante, pero su paso por el mundo era poderoso y devastador.

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 246; “En su modestia, los ateos están tan llenos de vanidad. Durante el breve tiempo de su vida están convencidos de administrar algo, una isla de autonomía que después se dispersa en átomos ciegos. Los héroes homéricos no se permitían este consuelo: mientras vivían, sabían que eran sostenidos y atravesados por algo remoto e íntegro, que después les abandonaba como harapos.” *Ibid.*, p. 307.

<sup>54</sup> “La imitación es el gesto más peligroso para el orden del mundo, porque tiende a borrar los límites. De la misma manera que Platón quiso expulsar a los poetas, pese a amarlos, de la ciudad, también Zeus quiso ver a los héroes, pese a amarlos, exterminados sobre la tierra. Ahora debían desaparecer, antes de que acabaran por pisotear la tierra con la misma despreocupación con que los olímpicos la habían pisoteado antes que ellos.” *Ibid.*, p. 321.



## ESPARTA

El poder político como "fin en sí mismo" es un artificio urdido por los espartanos. Esparta representa la glorificación de la fuerza, artefacto inexpugnable que guarda su secreto. Es más, Esparta "es" el poder del secreto, ese constante simular que desvanece la verdad que oculta. Pero esta verdad no es otra cosa que el propio secreto. Por eso los espartanos, antes que nada, eran los guardianes, lo que hoy en día llamaríamos los policías del poder. Su único objetivo era impedir que el secreto fuera desvelado, porque entonces el poder desaparecía.<sup>55</sup> Así, simulaban concentrarse únicamente en la fuerza, en el cuerpo, cuando en realidad eran ellos los verdaderos filósofos. A diferencia de los atenienses, siempre charlatanes y elocuentes, el fío laconismo de los espartanos dejaba entrever al verdadero guardián del saber. La fuerza es este saber que conversa consigo mismo, sin exteriorizar nada, pero mostrando a todo el mundo sus músculos.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> "El secreto ocupa la misma médula del poder. El acto de *acechar*, por su naturaleza, es secreto. Uno se esconde o se mimetiza y no se da a conocer por movimiento alguno. Toda criatura en acecho desaparece, se emboza en el secreto como en otra piel y permanece largo tiempo a su abrigo. (...) Es característico del poder una desigual distribución del *calar las intenciones*. El poderoso cala, pero no permite que se le cale. El más reservado debe ser él mismo. Nadie debe conocer su convicción y sus intenciones. (...) El silencio aísla: quien calla está más solo que los que hablan. Así se le atribuye el poder de la singularidad. El es el guardián de un tesoro y el tesoro está *dentro de él*. (...) Buena parte del prestigio del que gozan las dictaduras se debe a que se les concede la fuerza concentrada del secreto, que en las democracias se reparte y diluye entre muchos. Con sarcasmo se destaca que en éstas todo *se va en palabrerío*, que cada cual parlotea, que cada cual se inmiscuye en todo, que no pasa nada, puesto que todo se conoce de antemano. Parece que uno se quejara de la carencia de decisión, en verdad la decepción proviene de la carencia de secreto". E. Canetti, *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1982, pp. 286-292.

<sup>56</sup> Es curioso como hoy en día persiste la idea de que aquellos que cultivan el cuerpo son estúpidos, mientras que el intelectual es barbado y básicamente enfermizo. Todavía no se comprende la enseñanza espartana: que el simulacro del cuerpo es el arma idónea del simulacro del saber; que existe una correspondencia entre cuerpo y mente cuya solución es la voluntad de poder; que los que supuestamente saben, en realidad son unos ignorantes, incapaces de realizar el primer paso iniciático: cultivar el cuerpo.

Esparta desplegó una maquinaria perfecta, capaz de hacer que la diversidad se adecuara a su duro mecanismo. Todo debía amoldarse a la forma del Estado. Este es el poder que absorbe todas las fuerzas, y las encauza en una funcionalidad imperecedera: sacrificar todo en función de la gran máquina. Principio de la inversión **Todo/Sociedad, Sociedad/Todo** que hoy en día vivimos como ausencia del sacrificio, primer momento en que lo social encuentra su fin en sí mismo. Los espartanos realizaron este pase buscando el control total. Pero jamás olvidaron que el control sólo se logra exterminando lo que no está dentro del todo, es decir, el **exceso**, que, paradójicamente, es el secreto que tanto se esmeraban en resguardar de la estupidez de los otros. De esta forma, Esparta se desdobra mostrando uno de sus rostros y ocultando el otro. Por un lado el misterio que se vive al interior de esta sociedad de iniciados; y por otro la certeza de que el poder sobre los otros sólo puede ser absoluto al eliminar la sustancia de ese secreto: el exceso. El esplendor de la existencia espartana residía en esta dualidad.

De aquí su afán por aparentar una gran fuerza física, al grado de pasar por brutos ignorantes, cuando en realidad eran los únicos que utilizaban el saber que posibilita la fuerza.

También fueron los artífices del tan malinterpretado "bien" de la modernidad: la Democracia. Sólo que ellos no se andaban con pusilánimes consideraciones sobre cómo hacerla poderosa. En primer lugar, sabían que la igualdad no es para todos. La igualdad es el primer índice de diferencia en una sociedad. Solamente son iguales aquellos que han atravesado un duro proceso de selección, aquellos que han sido iniciados. Sólo los fuertes, los que logran mirar de frente la aterradora cara del misterio sin titubear, proferiendo, en cambio, una sonora risa, como la risa olímpica, merecen pertenecer al grupo elegido de los iguales: ser un ciudadano espartano.

“la igualdad es una cualidad producida por la iniciación. No se da en la naturaleza, y la sociedad no sabría concebirla si no estuviera nutrida por la iniciación. Existe después un momento en que la igualdad se aposenta en la historia, y por allí avanza hasta que los ignorantes teóricos de la democracia creen descubrirla; y la enfrentan, como su contrario, a la iniciación.

Ese momento inicial es Esparta. Los espartanos eran fundamentalmente *Hómoioi*, ‘iguales’, en cuanto miembros del mismo grupo iniciático. Pero ese grupo era el conjunto de la sociedad. Esparta, único lugar, tanto en Grecia como en la posterior historia europea, donde la totalidad de la ciudadanía constituye una secta iniciática”.<sup>57</sup>

Esparta, única democracia efectiva, tenía su soporte en la desigualdad, en una división entre quienes eran fuertes y sabios (iniciados) y quienes no (Ilotas: esclavos). Sabían que la afirmación de los iguales es el despliegue de la fuerza sobre los desiguales. Que la sociedad está sedimentada por las capas de odio que destila toda relación de poder. En Esparta la relación social dibuja un círculo perfecto, necesario: el deprecio de los guerreros por los ilotas y el odio de los ilotas por los guerreros. Producto de esto es el terror. ¿Cómo salvar el funcionamiento de la máquina, si el odio amenaza con estropearla? Muy fácil, instituyendo un régimen de terror que se viva como cotidianidad. El poder, en su inexorable arbitrariedad, disponía de los ilotas a su antojo, sin mayor razón que la que pueda tener alguien que es poderoso: “Los espartanos veían con perfecta lucidez todas las atrocidades que hacían sufrir. Jamás pensaron que sus víctimas pudieran olvidarlo. Era preciso, entonces, mantener el terror como condición normal; y éste fue su gran invento: conseguir que el terror fuera percibido como normalidad [...] Los éforos son altos burócratas, no destacan por su ‘gran pensamiento’ (*mega phronein*) como los individuos eminentes y temidos de Atenas. A cambio, en cualquier momento pueden matar sin una palabra de justificación a cuantos quieran de la masa anónima de los ilotas.”<sup>58</sup>

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 227; “Pero ¿quién es un iniciado? El que ha tocado un saber que es invisible desde fuera e incomunicable salvo a través del mismo proceso de iniciación.” *Ibid.*, p. 235.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 231.

Es curioso ver cómo los atenienses tenían que resguardar su resentimiento debajo del ropaje de la elocuencia, cuando lo que deseaban era emular la cruda disponibilidad del poder espartano. El poder es un simple ejercicio sin justificación alguna; exceptuando, evidentemente, la de no dejar de ejercerse. Consiste, más bien, en establecer vínculos de dependencia que no pretenden exterminar al otro, sino simplemente apropiarse de su voluntad; tejer redes sutiles de vigilancia anónima que mantengan en un constante suspenso la vida de los dominados: "El placer de los iguales no está tanto en la pleonexia, pecado original de la voracidad del poder. Suyo, y únicamente suyo, es el poder de la policía, que es más sutil y duradero: sentir la dependencia de la vida ajena del propio arbitrio, pero permaneciendo en el anonimato."<sup>59</sup>

El control debe ser perfecto, sin ninguna fisura. Por eso el intercambio no se permite en la sociedad espartana; ya que a través de él, en algún momento, el secreto puede ser desvelado. No quedaba otro remedio que, como maquinaria perfecta que era, mantenerla absolutamente sellada, sin ninguna ranura por la cual algún curioso pudiera robar aquello que ocultaban. Además de que el intercambio representa un cierto tipo de igualdad que los espartanos no reconocían en los demás. El intercambio sólo es posible entre iguales, por lo tanto sigue siendo una relación endógena, entre unos cuantos, los iniciados. Pero hacia afuera se seguía presentando en su hermetismo. No sólo para resguardar su secreto, sino porque sabían que el poder es absoluto cuando no hay respuesta, cuando se corta el vínculo de la reciprocidad. Solamente es poderoso quien da y no recibe nada. De otra forma, sería tanto como considerar al otro un igual, mientras que el que da es el único que puede. Hoy en día

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 236.

esto queda muy claro en cualquier relación Gobierno/Sociedad. El gran benefactor se sacrifica para proveer de todo a sus pobres súbditos, pero de esta forma impide que nadie cuestione que él es el único que puede proveer. El poder no considera a nadie, es arbitrario.<sup>60</sup> Y debe ser así puesto que es la única forma de mantener funcionando la maquinaria social. De otro modo las consideraciones sobre lo que debe ser y no debe ser (desde una perspectiva moral) acaban por desquiciarla. Esto puede sonar cínico, y lo es, pero no sin una razón: que la sociedad y el Estado también son simulacros, y el simulacro se justifica a sí mismo en el esplendor de su arbitrariedad. Finalmente todos quisieran ejercer el poder tan despóticamente como el más cruel tirano. El único problema es que no todos pueden; insisto: no todos son iniciados. Precisamente el poder se basa en esta virtual complicidad de impotencias. En el fondo nadie pierde la esperanza de llegar algún día a la cima. Y mientras tanto, formulan todo tipo de abstracciones, como los derechos humanos, la buena voluntad rousseauiana, el Estado de derecho, la libertad, la igualdad (no iniciática), etc. Pero a la primera oportunidad toda esa buena disposición es cambiada por el más pequeño atisbo de participar un momento en la desmesura del poder.

Esto es así, los espartanos lo sabían, y simulaban no saberlo para protegerse de la torva mirada de los resentidos. Atenas, en cambio, vanagloriándose de haber parido la libertad, acabó engendrando, más bien, el poder del resentimiento. En un lugar donde la igualdad no estaba mediada por la iniciación, cualquiera se sentía con derecho a todo; y todo significa básicamente delatar a los otros que no están cumpliendo con los requisitos de la igualdad: ser igualmente mediocres. Como bien dice

---

<sup>60</sup> Véase las conclusiones de mi tesis de licenciatura, *op. Cit.*, donde toco este aspecto del poder, basándome en los textos de J. Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, *op. Cit.*; *De la Seducción*, *op. Cit.*; y *Crítica de la economía política del signo*, México, S XXI, 1987.

Savater: la igualdad es un grito que viene desde abajo para nivelar desde la impotencia.<sup>61</sup> Siempre es una renuncia de los fuertes para igualarse con los débiles. Y eso es lo que sucedía en Atenas precisamente con la libre circulación de las opiniones:

“El pueblo de los delatores invadió la plaza y el mercado, ya no como cuerpo oculto de la policía, sino como colectivo libre de ciudadanos que desean la utilidad pública. Y asimismo Atenas descubrió en ese preciso instante la excelencia del individuo, y el ardiente resentimiento contra ella. Ninguno de los grandes del siglo V pudo vivir en Atenas sin temer constantemente la posibilidad de ser expulsado de la ciudad y de ser condenado a muerte. Ostracismo y Sicofantes formaban la tenaza que apretaba la sociedad. Poderosa, en la polis, fue la mezquindad jacobina, que Jacob Burckhart fue el primero en reconocer. La utilidad pública podía reclamar sus víctimas con la misma orgullosa perentoriedad con que había solido exigir las el dios. Y si el dios se servía de adivinos o de la Pitia, que hablaban en hexámetros o con imágenes oscuras, la polis se contentaba con un aparato menos solemne. Le bastaba la opinión, aquella voz pública, móvil y asesina, que cada día serpenteaba por el ágora.”<sup>62</sup>

Doble paradoja: pensar a los atenienses como los guerreros de la libertad; y pensar a los espartanos como los guardianes de la inflexible ley y de la marcial virtud. Sin embargo, la ley y la virtud son un legado que los espartanos dejaron para desviar la incisiva mirada de los otros. Para que los otros terminaran por sentir nostalgia de ellas. La verdad es que los espartanos eran indiferentes a su legado, jamás apostaron realmente por él. Simplemente sabían que ésa era la imagen que tenían que transmitir; pero sólo como simulación, ya que detrás estaba el secreto, la igualdad de los iniciados, que en su inexpugnable hermetismo, jamás dejaron vislumbrar.

<sup>61</sup> Fernando Savater, El panfleto contra el todo, Madrid, Alianza, 1983, p. 91.

<sup>62</sup> Calasso, Ibid., pp. 231-232; véase, Savater, op. Cit., pp. 133-144.

## HIEROGAMIA Y SACRIFICIO

La hierogamia era la forma en que los dioses se comunicaban con los hombres; mientras que el sacrificio era la forma en que los hombres se comunicaban con los dioses. No obstante, al principio hierogamia y sacrificio eran una misma cosa: "El dios primordial se mataba y copulaba al mismo tiempo. Los hombres que lo recordarían no pueden repetir esa hazaña, si quieren sobrevivir, y están obligados a dividirla en dos fases: asesinato y cópula, sacrificio y nupcias. Pero en el sacrificio permanece el sabor de las nupcias, de la misma manera que en las nupcias permanece el sabor del sacrificio."<sup>63</sup>

Los dioses se poseían de la mente y del cuerpo de los mortales, los hacen suyos para así establecer el contacto con la diferencia que los seduce. Era una gran cópula entre los dos mundos. Pero los hombres respondieron a la comunicación con la culpa, con la culpa prometéica: la carne para los hombres, el humo para los dioses. Se estableció así el orden mismo de lo irreversible, la precaria condición de lo humano: matar para vivir.

"El sacrificio se reduce a dos únicos gestos: expulsión (purificación), asimilación (comunión)."<sup>64</sup> Ambos ligados por la muerte, por la destrucción. Se tiene que matar para conjurar la contaminación que provoca el simple hecho de existir; pero también se tiene que destruir y devorar para comunicarse con lo sagrado: sea como sea, es un proceso de exterminio. La comunicación con los dioses está condenada a realizarse a través de la condición putrefacta que caracteriza a los hombres. Es irónico que su única ofrenda sea la miseria. ¿Entonces, qué relación puede existir entre hierogamia

---

<sup>63</sup> Calasso, *Ibid.*, p. 102.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 263.

y sacrificio, si una es la manifestación de la sobreabundancia y el otro la perenne prolongación de la podredumbre? En que la hierogamia es el precedente de todo sacrificio, ya que coincide con él en la perentoria necesidad de mezclarse: uno en la proyección erótica, el otro poseyendo al devorar. Pero ambos representan la necesidad de comunicación entre los dos mundos: unos para ser reconocidos, los otros para no sentirse desamparados.<sup>65</sup>

Curiosamente, la imperfección humana, el proceso de matar y comer para vivir que simboliza el camino de lo irreversible, es lo que acaba seduciendo a los dioses. Sobre todo esa especie de anticipación de la propia muerte. Precisando un poco más: la conciencia de muerte que provoca el saber que nos alimentamos de cadáveres.

Ahora, una de las formas más elegantes de ofrendarles la irreversibilidad de la existencia es la libación. Derramar al suelo el líquido más valioso que se posee (el poder de la embriaguez) como señal de lo irrecuperable. Era un homenaje al poder de los dioses. El desperdicio, el gasto improductivo del que habla Bataille, es el verdadero sentido de la ofrenda divina: tratar de emular el tremendo poder sagrado, mostrar que nosotros también quisiéramos ser un excedente eterno. Pero la realidad es otra, seguimos siendo un pedazo de muerte ambulante, que tiene que matar y devorar para prolongar un poco más su vida.

La diferencia siempre atrae, fascina. Y los dioses no eran inmunes a ello. Por alguna morbosa razón querían participar y mezclarse con lo perecedero (de aquí su carácter antropomórfico).

---

<sup>65</sup> "En lo que Plutarco llamaba 'la fisiología antigua', y definía como un 'discurso sobre la naturaleza desarrollado en mitos', hierogamia y sacrificio son los puntos extremos de la respiración: el aire inspirado se une a la sangre y lo nutre, haciéndose irreconocible en la mezcla (hierogamia) y se mezcla con el aire del mundo. Pero, incluso en la máxima distancia y tensión, ambos extremos se superponían." *Ibid*, p. 267.



Pero la explicación se encuentra en los propios olímpicos. Fueron dioses dispuestos a vivir en el simulacro, en lo aleatorio, y no podían dejar de lado la posibilidad de experimentar la diferencia, la otredad, todo lo que ellos no eran. Esto es lo que realmente los diferenciaba: los dioses tenían el poder de experimentar la existencia de los hombres, mientras que éstos ni siquiera lograron emular su rísa eterna.

La culpa es el proceso de desaparición de lo viviente: el asesinato. Si la vida no fuera una constante carnicería sería inocente, pero dejaría de ser vida.<sup>66</sup> Lo existente está condenado a repetir esta devastación si quiere perdurar. No hay solución, la culpa es "obligatoria e inextinguible". Es el precio que los dioses impusieron a los hombres por querer saberlo todo (culpa prometeica), es una ironía que tenían que vivir desde el propio cuerpo para no olvidarla jamás.

La culpa es el pretexto para la comunicación con los dioses, mientras que el sacrificio es su medio. Y el sacrificio no puede dejar de realizarse, ya que no basta con que la culpa esté inscrita en la fisiología, sino que es necesario no perder la conciencia de ella: el sacrificio es la maquinaria que activa esta conciencia; es la forma de recordar que somos culpables y que jamás dejaremos de serlo.

Sin embargo, los olímpicos no podían abandonar a los hombres en este fascinante juego: "Al aceptar y asimilar una comida que no es néctar ni ambrosia, Demeter y Core participan de esa culpa que es peculiar de los hombres, se exponen a esa peculiar debilidad suya de la que los dioses siempre se habían burlado: la sujeción al tiempo, que hace desaparecer los seres, y al mismo tiempo la complicidad con el propio destructor, porque el hombre no puede sobrevivir sin hacer desaparecer algo".<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p 281.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 283-284.

La culpa divina aparece también cuando los olímpicos, en su irresistible necesidad por el juego, imitan a los hombres. Aquí se realiza una inversión de papeles donde los dioses, para poder conocer esta vida que se alimenta de la muerte, realizan los gestos de los mortales. Así se dibuja un círculo perfecto: el trazado cuando los hombres imitan los gestos que los dioses a su vez habían imitado de ellos. Dicha círculo son los *misterios*. Sólo a través de una paradoja de esta magnitud podía establecerse la mezcla y la comunicación. Única forma en que se puede hablar de la inmortalidad de los hombres, y de la relación de los dioses con la muerte. Imposible concebir a la muerte de otra forma que no sea la de la gran seductora de lo sagrado.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> "Cuando los dioses entran en contacto con la culpa, bajan los ojos hacia los hombres y comienzan a repetir sus gestos para liberarse. Se forma así un paralelismo en la imitación, entre dioses y hombres. Los hombres, escribió Estrabón, 'imitan máximamente a los dioses cuando hacen el bien; o bien, sería más exacto decir, cuando son felices'. Los dioses, por el contrario, imitan a los hombres cuando realizan o sufren el mal (y ambas cosas, para los griegos, estaban atadas con el mismo nudo: *adikein, adikeisthai*); o sea, mejor dicho, cuando son infelices. De tal infelicidad de los dioses se habla 'en los mitos y en los himnos: raptos, peregrinaciones secretas, exilio, esclavitud'. Justo con estos elementos, que son las huellas preciosas, y las úntens accesibles, del paso de los dioses, los hombres han compuesto los misterios. Aquí cada gesto alcanza la máxima densidad e invita al silencio: en los misterios los hombres repiten los gestos que los dioses han realizado en imitación de los hombres para liberarse de una culpa divina. De ahí el vértigo místico. Más aún que en la felicidad, los hombres se acercan a los dioses en la celebración de los gestos que los dioses han realizado cuando fueron infelices." *Ibid*, p. 284.

## LAS BODAS DE CADMO Y HARMONÍA

Europa es raptada por un toro blanco. Ese toro es Zeus. Este es el principio del origen. Más tarde, Cadmo se aventura en la búsqueda de su hermana Europa, y, por una extraña ironía, acaba salvando a su raptor; pero es algo más que eso: restablece nuevamente el orden olímpico. Suceso extraño. Un simple hombre ayuda a recuperar su poder no a un dios, sino al más poderoso de los dioses, el poseedor del rayo. Como recompensa, Zeus le ofrece en matrimonio a Harmonía.<sup>69</sup> Y de esta boda surge el principio del fin: la Historia.

La Historia emerge en el momento en que los dioses y los hombres no conviven más juntos; en el momento en que la palabra tona el lugar de la relación directa, y se limita exclusivamente a cantar sus gestas. Las bodas de Cadmo y Harmonía fue el último momento en que estuvieron reunidos. El punto de máxima aproximación, porque ya no habría otro.

Ahora, ¿por qué Calasso pone el acento precisamente en este momento? Porque Cadmo fue el fenicio que esparció por toda Grecia el alfabeto, el medio por el cual los dioses y los héroes podrían ser cantados.

Es el principio del mito, de la gran mediación llamada Historia.

¿Pero, por qué se fueron los dioses? Tal vez, como señala Nietzsche, murieron de risa cuando uno de ellos dijo que era el único. En realidad esa relación siempre fue peligrosa. Cada vez que se reunían, la desgracia se cernía sobre las cabezas de todos.<sup>70</sup> ¿Será que los dos mundos finalmente

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 339-351; véase, Robert Graves, *Los mitos griegos*, México, Alianza, 1994, Tomo I, pp. 239-245.

<sup>70</sup> "Después del periodo indiferenciado de la familiaridad divina con los hombres, invitar a los dioses se volvió el acto más peligroso, origen de ofensas y maldiciones, indicio de un malestar ahora irreductible entre lo alto y lo bajo. En las nupcias de Cadmo y Harmonía, Afrodita donó a

deben estar separados, que no deben confundirse; que la presencia de los dioses es tan poderosa que no podemos soportarla? Seguramente. Pero también es un hecho que de otra forma la vida es aburrida y estúpida... básicamente moderna. Calasso lo tiene muy claro "Una vida en que los dioses no son invitados no vale la pena de ser vivida. Será más tranquila, pero sin historia"<sup>71</sup> Son los propios dioses quienes urden estos encuentros para no aburrirse. Los lanzan como un desafío que el hombre tiene que aceptar para no olvidar que la vida es exceso, peligro... lo más parecido al mundo olímpico.

Este legado es el que Calasso nos ofrece a través de su pluma. La certeza de que los dioses, así se hayan retirado, nos dejaron sus simulacros en la repetición de los mitos para conjurar el aburrimiento y el desasosiego producido por la conciencia de vivir en un mundo donde ya no juegan más con nosotros.

---

la esposa un collar que, al pasar de mano en mano, fomentará todo tipo de desventuras, entre otras la matanza de los Epigonos al pie de los muros de Tebas. En las nupcias de Peleo y Tetis, la fallida invitación a Eris supone que Paris eligiera a Afrodita, en contra de Atenea y Hera, y por lo tanto el origen de la guerra de Troya. La mesa de Licaón, preparada con una mezcla de carnes humanas y animales, provoca el diluvio. La mesa de Tántalo, con el caldero lleno de los miembros del pequeño Pélope, significa el inicio de una cadena de crímenes perversamente amontonados, hasta que un día el fugitivo Orestes será absuelto con el voto de Atenea." Calasso, *Ibid.*, p. 348.

<sup>71</sup> Idem.

## CAPITULO II

Lo esencial es el punto extremo de lo posible,  
 donde dios mismo ya no cabe,  
 desespera y mata.  
 Bataille

## LA GRAN POLÍTICA

La "gran política" es la realidad residual que ocupa el espacio que los dioses dejaron al abandonarnos. Última apuesta de un mundo donde el simulacro ha perdido su carácter ritual

El poder del simulacro es tan grande que enloquece a quien no lo conoce.<sup>1</sup> Sin embargo, el mundo moderno presenta caricaturas de simulacros -simulacros sin secreto- que, paradójicamente, se pierden en la estúpida pretensión de lo inmutable.

Para Roberto Calasso la "gran política" nada tiene que ver con este tipo de pretensiones: construcciones destiladas por una "Razón" que precisamente enloqueció al dejar de dialogar con lo sagrado.

El "pueblo", la "democracia", la "humanidad", la "civilización", los "derechos del hombre", son las nuevas beaterías cuya primera tarea es negar la idea de dios. Paradoja irreconciliable: se presentan como el orden verdadero cuando su única efectividad emana de los pequeños fragmentos del mundo ritual que pretenden sustituir. Así, la política es un arte que se

---

<sup>1</sup> "Orestes lo había robado (el simulacro de madera de la Artemisa Taurica) del santuario. Viajó prolongadamente manteniéndolo apretado entre las manos, durante todo el tiempo en que sintió que la locura planeaba sobre su cabeza. Cierta día pensó que intentaría vivir a solas, y ocultó la estatua en un cañaverol, no lejos del Eurotas. Allí descansó el simulacro durante años. Cierta día, dos jóvenes espartanos de sangre real, Astrabaco y Alopeco, lo descubrieron por casualidad al remover las cañas. A los dos espartanos les invadió entonces la locura, porque no sabían lo que veían. Este es el poder del simulacro: que sólo cura a quien lo conoce. Para los demás es una enfermedad". R. Calasso, *Los cuarenta y nueve escalones*. Barcelona, Anagrama, 1994, pp 404-405.

ocupa de jugar con el devenir de los simulacros antes que pretender construir las grandes obras emancipatorias de la humanidad.

Para Calasso, el “gran político” (Charles Maurice de Talleyrand) simplemente da pequeños empujones a la rueda de los acontecimientos. No se trata de la “voluntad” encarnada en el “sujeto histórico” (Napoleón) que de cero reestructura nuevamente el cosmos. Por el contrario, es un simple “maestro de ceremonias” que se sintoniza con los eventos y les da una mano ahí donde lo necesitan:

“La figura de Napoleón nos sume desde el comienzo en una molesta incomodidad, no sólo por la *légende* y por su excesiva notoriedad, que tiene un carácter completamente nuevo y ya no plutarquiano, sino porque en determinado momento nos vemos obligados a reconocer que, en el melodrama que se está creando, esa figura es realmente la encarnación histórica del principio de la voluntad; de la grandiosa ilusión de que se puede crear todo de cero. El cero es la Revolución, la voluntad es el Sujeto que habla después de ella. Talleyrand es el otro polo: desde el inicio había entendido el mecanismo de la inédita historia en marcha como algo que actúa por sí solo. Se mimetizaba en él, se contentaba con apretar o alinear una tuerca aquí y otra allá. Pequeños ‘golpes de pulgar’ en los que reconocía la última forma de acción todavía posible. Chateaubriand, convencido de ser mordaz, escribió de Talleyrand: ‘firmaba los acontecimientos, no los hacía’. Esta manía de hacer los acontecimientos, que pertenece a la más pomposa herencia del siglo XIX, aproximaba a Chateaubriand, a su odiado Napoleón. En cuanto a Talleyrand, es cierto sin duda que pretendía como máximo firmar los acontecimientos, pero no por ello se sentía menoscabado respecto a quien se suponía que los hacía. Y no se adaptaba a ese papel por orgullo o por finura, sino por motivos de funcionalidad ceremonial, porque él era por indudable vocación el Gran Chambelán de la historia. Pero esa firma que era realmente un ‘pequeño golpe de pulgar’ no tenía un peso menor que otras empresas mucho más resonantes, si contemplamos la nube polvorienta de los acontecimientos desde una cierta distancia”.<sup>2</sup>

Para entender esto es necesario diferenciar el caos representado por lo sagrado, del caos que esgrime el pensamiento moderno como origen de su acción. Este último remite a un desorden que debe ser conjurado por la voluntad del hombre: crear un orden sin fisuras que

<sup>2</sup> R. Calasso, *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 1989, pp. 51-52.

garantice el funcionamiento de la máquina social. No obstante, esto implica un cierto olvido: que el caos siempre ha tenido sus propios mecanismos de regulación (ritos y sacrificios), y que los hombres los han practicado inveteradamente

La relación del hombre con el caos divino nunca dejó de existir. El problema comienza cuando se olvida el carácter sacrificial de la existencia, ya que se pierde la comunicación con esa especie de orden desordenado que los dioses nos legaron

Efectivamente, el sinsentido rige el universo, pero ello no significa que el proceso de secularización pueda conjurarlo. El caos sigue ciertas reglas que se han olvidado y que sólo algunos recuerdan... los iniciados.<sup>3</sup> Talleyrand es uno de ellos. Encarna al gran político porque no pretendió ser el hombre de los grandes principios que reclamaba la megalómana modernidad: "Los perros de la historia se arrojaron gruñendo sobre Talleyrand porque -se decía- jamás creyó en nada, ni siquiera en la misma historia, última *dea*. Pero a la aristocrática Madame de Dino, el ser que más amaba, el aristócrata Talleyrand le dijo una vez: No hay nada menos aristocrático que la incredulidad".<sup>4</sup>

Lo que jamás le perdonaron fue esa capacidad para metamorfosearse que ellos llamaban traición. De qué otra forma (hordas resentidas) podían explicarse que el mismo hombre fuera el personaje principal (muchas veces oculto como el propio secreto) de la política francesa que va

<sup>3</sup> Aquí "regla" se toma en el sentido que J. Baudrillard le da en De la seducción: "Lo que se opone a la ley no es en absoluto la ausencia de ley, es la regla.

"La regla juega con un encadenamiento immanente de signos arbitrarios, mientras que la ley se funda en un encadenamiento trascendente de signos necesarios(...) La una es del orden de la obligación, la otra de la coacción y de lo prohibido". J. Baudrillard, De la seducción, Madrid, Cátedra, 1986, p.125.

<sup>4</sup> Calasso, La ruina de Kasch, op.cit, pp.107-108.



del inicio de la Revolución a la Restauración. Pero él sabía que no había nada que traicionar, que la política es simplemente el arte de saber “olfatear los tiempos” y actuar de acuerdo con ellos (círculo de analogías y correspondencias invisibles para la mayoría). En pocas palabras, toda su inteligencia política consistía en “una anormal perspicacia para captar el curso de los tiempos”.<sup>5</sup> Su verdadero compromiso radicaba en no abandonar su puesto de maestro de ceremonias. Lo único que importaba era que el orden del sacrificio continuara.<sup>6</sup>

La política de Talleyrand es simulacro puro: flujo torrencial de signos que no se compromete con nada y si insinúa todo. Representa lo móvil, la conciencia de que “las cosas ya no tienen un peso fijo”.<sup>7</sup> El secreto está en ser ligero y correr con los acontecimientos. Absurdo hablar de traición (a menos que se tome en el sentido femenino del término, como se explicó en la parte del heroísmo) cuando el estilo es la propia metamorfosis. En todo caso, la traición consistiría en adoptar un solo gesto sin salir de él, es decir, ser congruente hasta el grado de pudrirse como el agua estancada:

“Conserva únicamente su estilo, porque sabe que es la única arma no engañosa para la supervivencia. Quien, para sobrevivir, cede al momento y asume su estilo, es eliminado en el momento sucesivo (...) Talleyrand siempre había dado por supuesto que el curso de los tiempos era en sí mismo asesino, y que todo el arte de la política consistía ahora en sobrevivir a la rapiña de los hechos”.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Ibid, p.16.

<sup>6</sup> “La función de Talleyrand era fundamentalmente la de maestro de ceremonias, pero en una época en que había extraviado el sentido de las ceremonias, aunque recayera torpemente en ellas a cada paso. En ese momento Talleyrand ofrecía el brazo, y ayudaba a salir del apuro”. Ibid, p.17.

<sup>7</sup> Ibid, p.34.

<sup>8</sup> Ibid, p.74.

Talleyrand posee la conciencia de la precariedad. Sabe que el torrente de los acontecimientos no puede controlarse, que el control es una ilusión.<sup>9</sup> Hay que concentrarse únicamente en dar pequeños "golpes de pulgar". La política es el arte de lo efímero, y de lo efímero está tejida la urdimbre de lo real. Por eso Talleyrand no es un creador de sistemas, sino el único que conoce el funcionamiento de esta máquina a prueba de sistemas.

Ahora, es preciso no confundirse: Talleyrand es el gran descreído, pero también es quien crea las creencias: precisamente porque no hay nada detrás del simulacro es necesario hacer creer que hay algo.<sup>10</sup> Dicho con otras palabras: detrás del simulacro está el secreto. Y éste es el juego de los dioses... lo sagrado. Esto aclara cómo la nada detrás del simulacro no es la nada del nihilismo moderno que niega y vacía al ser y lo divino, sino el vínculo enigmático que relaciona al simulacro consigo mismo.

Se puede establecer una analogía con la confusión que señala Heidegger entre ser y ente. Cuando Platón preguntó por el ser, contestó con otra cosa, con las ideas: olvidó la diferencia. La diferencia como el vínculo (inter-cisión) entre el ser y lo ente que separa y une al mismo tiempo:

“... el ser de lo ente significa el ser que es lo ente. Es tiene aquí un sentido transitivo y pasajero. El ser se manifiesta aquí a la manera de un tránsito hacia lo ente. Pero no es que el ser abandone su lugar para ir a lo ente como si lo ente, que en principio se encontraba sin el ser, pudiera ser alcanzado primero por este último. El ser pasa descubriendo, por encima y más allá de lo que llega en calidad de lo que se descubre por sí mismo gracias a esa sobrevenida. Llegada quiere decir

<sup>9</sup> “Desde un principio el control es ilusorio, pero la majestad de la máquina que mueve invita, de todos modos, a venerarlo”, Ibid, p. 50.

<sup>10</sup> “... aun siendo filósofo, yo deploro los progresos de la incredulidad en el pueblo. Comparto la opinión de Voltaire: creamos nosotros o no en Dios, sería, sin embargo, peligroso para cualquier sociedad que la multitud pensara que, al no encontrar castigo en este mundo ni temer una punición en el otro, puede robar, envenenar, asesinar. Nos hallamos en una época en que las doctrinas contrarias a la moral son más terribles que nunca, porque la masa del pueblo se cree por encima de ellas”. Carta de Talleyrand, citada por Calasso, Ibid, p. 88.

encubrirse dentro del descubrimiento, o lo que es lo mismo, durar encubierto, ser lo ente(...) El ser, en el sentido de la sobrevenida que descubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión".<sup>11</sup>

En este sentido, Calasso también muestra el olvido de la diferencia. La relación del mundo como simulacro con lo sagrado como simulacro, está dada por una inter-cisión que une y separa al mismo tiempo.

El secreto consiste en que ninguno de los dos se presenta al desnudo; más bien, su presencia siempre es un ocultamiento. Toda presencia es el ocultamiento de sí misma. Lo sagrado se presenta en el proceso metamórfico de las formas terrenas; mientras que el mundo, para participar de la presencia, tiene que encubrir la sobrevenida de lo divino.<sup>12</sup> Y así, a los necios que siguen preguntando ¿qué esconde el secreto?, sólo cabe contestarles: es un secreto.<sup>13</sup>

Talleyrand mismo es esta identidad en la diferencia. Pero ello no implica la pérdida del límite (inter-cisión, bisagra), sino su afirmación, como se acaba de ver.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, Identidad y diferencia, Barcelona, Anthropos, 1988, p.139.

<sup>12</sup> Esto no quiere decir que el pensamiento de Calasso sea una derivación del de Heidegger, ni que exista identidad alguna. Lo único que intento es establecer una analogía entre ambos que puede ser verdadera o no. De hecho no importa, puesto que de acuerdo con el propio método (camino) de Calasso, el índice de falsedad está dado por la univocidad/equivocidad del pensamiento. Para ver la relación que Calasso tiene con el pensamiento de Heidegger, véase, "Monólogo fatal", en Los cuarenta y nueve escalones, op. cit., pp. 19-23.

<sup>13</sup> El carácter enigmático del secreto (con su desoladora ambigüedad) es descrito por Calasso cuando habla de Walser: "Descubrir a Walser es algo así como para Jakob von Guten descubrir el Instituto Benjamenta: se pasa de la sospecha del engaño a la certidumbre del misterio y finalmente al descubrimiento de que el centro de ese misterio es su casi total identidad con el engaño. Jakob descubre que detrás de la fachada del Instituto no hay realmente un pensamiento: ¿Lo que hay aquí es algún plan general, un pensamiento? No, nada. El secreto de los Benjamenta, y también de Walser, es la fuga del pensamiento". Calasso, Los cuarenta y nueve escalones, op. cit., p. 62.

La política como el "arte de lo posible" quiere decir precisamente eso, que el político debe encargarse de aquello que puede ser, no de lo que ya significa coquetear con la megalomania, como lo es pretender instaurar un orden absoluto con base en principios emanados de la diosa razón ( olvido de la diferencia). En todo caso, lo único que se puede hacer -y que Talleyrand hacía- es jugar con el entorno, y con un poco de suerte mantenerse un instante más en el torrente. Curiosamente lo que sostenía a Talleyrand en esta loca carrera de acontecimientos con la que se inaugura la modernidad era su conciencia del límite. El nuevo mundo, en que lo ilimitado irrumpe arrastrando consigo todo lo demás, encuentra en Talleyrand la sombra del límite que a partir de ese momento no dejará de añorar:

"Talleyrand, por su biológica sabiduría, posee el don y la percepción del límite, pero sabe que la nueva política está obligada a lo ilimitado. Sabe además que ahora 'todas las palancas de la vieja política están rotas o a punto de romperse'. Sin embargo, Talleyrand no puede dejar de moverse entre los *affaires*, nombre metafísico de la política. Así pues, decidirá sin titubeos seguir la vía de lo ilimitado, ese error salpicado de novedad".<sup>14</sup>

La legitimidad es la forma en que Talleyrand hace que coexista el límite con su ausencia, ya que ha dejado de hacer referencia a su origen sagrado: el punto donde el orden del cosmos fue decidido por los dioses (*rita*).<sup>15</sup> Ahora se presenta como convención: digitalidad pura, flotación de

<sup>14</sup> Ibid, p.52.

<sup>15</sup> "Se planteaba (en el Congreso de Viena) una cuestión, antes y después que ninguna otra: transformar definitivamente el *rita*, esa articulación entre cielo y tierra que hace posible la vida y le confiere un orden. Todo había comenzado el día en que los dioses, cansados tal vez de la sólida y opaca angustia de la mezcla primordial, 'desearon: <<¿Qué hacer para que estos mundos nuestros se separen un poco? ¿Cómo tener más espacio?>> Y entonces respiraron en esos mundos pronunciando las tres sílabas vi-ta-ye, y los mundos se alejaron entre sí y hubo más espacio para los dioses'. Y, más tarde, para los hombres. Estaba claro que ya no era el momento para tratarlo, y a decir verdad nadie lo recordaba exactamente, pero seguía urgiendo resolver un problema de familia que se remontaba exactamente al *rita*: legitimar como su heredera a la legitimidad". Ibid, p.10.

signos referidos a sí mismos que desvelan el nuevo orden como arbitrariedad consensual ( que es distinta del arbitrio sagrado que se apoya en el secreto y no en la transparencia como pretende aquélla).

Su origen aparentemente no importa, lo que importa es que simule que existe algo que frena el empuje de lo ilimitado, aunque no sea así; al igual que es necesario que haya una Ley ahí donde la proliferación de reglas impera. Entonces lo que se busca es crear el simulacro del origen y no el origen en sí; elaborar una ficción tan efectiva como la realidad que pretende sustituir. Así pues, el papel de Talleyrand radica en posibilitar el paso del origen (sagrado) al origen (convención):

“Talleyrand subraya cada uno de sus gestos -pero nunca habla de ello, y tal vez tampoco piensa mucho en ello- el origen sacramental del poder. La paradoja de su arte consiste en hacer continuar y actuar ese origen en una época -la primera- en que la transmisión de la investidura se habla interrumpido irreversiblemente. Así, la sacralidad tendrá que convertirse en una ficción, y el desafío consistirá en que sea una ficción poderosa [...] Talleyrand creía menos que nadie en las ficciones que sugería. ‘Legitimidad’ se convierte ahora en algo semejante a lo que será el ‘yo’ en la época de Mach: fugaz pero útil punto de referencia. Sabía que en cada ocasión el objetivo era el de durar unos cuantos años”<sup>16</sup>

La legitimidad, así sea pura ficción, debe imponerse para que el reino de la digitalidad no termine por desquiciar el flujo de los acontecimientos. La flotación de signos que, a partir de la era napoleónica, domina al mundo moderno, tropieza constantemente con un orden secreto que se ha olvidado sin dejar de estar presente. Talleyrand hace que ese orden pase por los intersticios de la digitalidad a través de los simulacros. De esta forma, él, el gran descreído, en el Congreso de Viena realiza la repartición de los despojos de Europa bajo la égida de la legitimidad. Así, en el centro de un escenario dominado por políticos advenedizos (exceptuando a Metternich), el saber

<sup>16</sup> Ibid, pp.26-27.

iniciático de Talleyrand lenifica la estupidez política de la construcción desde cero. Y lo hace presentando simplemente el reflejo de un simulacro, ni siquiera el simulacro mismo (que implicaría la presencia de lo sagrado), sino una pálida imagen de aquello que la irrupción de lo ilimitado había desterrado. Y no es que creyera o dejara de creer en las ficciones que proponía, sino que dichas ficciones servían como ejes de acción en el devenir político, permitiendo así el flujo entre lo sacro y lo profano.

El objetivo consistía en mantener el nexo con el origen (fuente de toda legitimidad). ¿Pero qué pasa cuando se descubre que en el origen no hay nada? Los genealogistas se sienten engañados. Sin embargo, el engaño es anterior a la búsqueda. Sucede lo mismo que con los que olvidan la diferencia entre ser y ente: confunden el origen con otra cosa. El origen como fundamento de la legitimidad, o la legitimidad como el origen, es lo innombrable, aquello que no se puede explicar. Por eso siempre se muestra bajo la luz de la sustitución:

“En la legitimidad se unen las dos operaciones fundamentales que se realizan en la mente: la analogía y la convención, ramas que se bifurcan de un solo tronco: la sustitución. Para la analogía la única legitimidad es la de la sagrada investidura, que desciende por resonancias y simpatías por todos los peldaños del ser. Allí donde se extingue esa resonancia, ninguna legitimidad es admisible. Para la convención, la legitimidad es el primer ejemplo de ese acuerdo arbitrario que permite hacer funcionar todo tipo de mecanismos, desde el lenguaje hasta la sociedad”.<sup>17</sup>

¿Pero qué quiere decir que la legitimidad se rija por la sustitución? Simplemente que su origen no puede ser mostrado ni explicado. Insisto, de ahí el malestar de los genealogistas. Si precisamente es poderosa por ser inexplicable. Entonces se entiende cómo es que siempre estuvo ligada a lo sagrado: único principio que no puede ser abordado por ninguna lógica. De hecho, sólo se debilita cuando trata de justificarse. De manera análoga, la legitimidad como convención

<sup>17</sup> Ibid, p.23.

también se apoya en el poder de lo inexplicable pero, paradójicamente, lo hace desde el espacio de la arbitrariedad consensual. Finalmente lo que se busca es el efecto restaurador de lo inapelable (“Never Explain”), ya sea evocando a dios o mediante un pacto arbitrario.

Calasso ilustra esto con su habitual ironía: “Círculo vicioso: la legitimidad es la única fuerza que asegura la duración de un gobierno; pero para que un gobierno llegue a ser legítimo es necesario que lleve tiempo durando”.<sup>18</sup>

La legitimidad se encuentra en el origen, pero, a su vez, sólo puede establecerse después de mucho tiempo. ¿Qué es lo que legitima a la legitimidad? La duración. Sin embargo, ¿qué es lo que legitima a la duración? La legitimidad. ¿Cómo solucionar esto? A través de la victoria en la ordalía: si un gobierno vence las adversidades que se le presentan, es que desde el primer momento ha sido legítimo. Mientras que en el instante en que fenece demuestra su ilegitimidad. Dicho con otras palabras: la victoria representa el favor divino, y con ello la inexorable facticidad de cualquier afirmación de poder (que no hay que confundir con la facticidad positivista que, en su ingenua soberbia, se remite a sí misma).

Calasso ejemplifica esto a través de las palabras de B. Constant en “De l’esprit de conquête et de l’usurpation”, diferenciando a los déspotas de los usurpadores. Estos últimos reniegan del poder legitimado por el desafío divino. Representan al grupo de políticos salidos del Congreso de Viena cuya “obra más perversa ha sido la de anular el largo tiempo a través del cual los monarcas habían conferido *douceur* a su poder”.<sup>19</sup> Esta dulzura era el vínculo de las correspondencias sagradas: la investidura.

---

<sup>18</sup> Ibid, p.59.

<sup>19</sup> Ibid, p.42.

El déspota ejerce el poder despiadadamente, pero ése es su objetivo y no pretende justificarse. La propia investidura le confiere la legitimidad necesaria. Mientras que el usurpador, al igual que el déspota, ejerce el poder arbitrariamente (no existe otra manera real de ejercerlo, todo lo demás son pusilanimidades) pero, a diferencia de éste, necesita cubrirse con la aprobación de los demás. No logra afrontar la crudeza del poder, y en su necesidad por justificarlo lo hace infinitamente más insoportable.<sup>20</sup> No sólo acaba envileciendo aquello que el pueblo veneraba, sino que al destruir el orden jerárquico, al romper todos los vínculos con lo sagrado, el poder tiene que incrementar su fuerza, tornándose cada vez más cruel. A fin de cuentas, el poder del usurpador agrava la estructura despótica al aparentar que todo se hace mediante el consenso.<sup>21</sup>

El Congreso de Viena puede sintetizarse como la imagen de un grupo de usurpadores presididos por Talleyrand como maestro de ceremonias. Significa el inicio de la política como repartición de despojos. Talleyrand sabía que este juego de rapia debía ser velado con el manto de los grandes principios. Pero sobre todo sabía que la irrupción de la desmesura (pérdida del límite) debía de ser conducida, aunque fuera de manera simulada, por el camino ceremonial y ritual que remite al origen.

No importaba que ya nadie creyera en él, igual tenía que seguir presentándose como punto de partida de cualquier acción política. Era la única forma de seguir jugando sin que el juego se

---

<sup>20</sup> "Por mi parte, encuentro preferible defender, como algún día lo haré con la debida argumentación sociológica, que es legítimo que los políticos roben y despojen al pueblo, a que roben y despojen al pueblo llamando a eso 'gobierno popular', 'democracia', 'libertad' y cosas por el estilo [...] El anarquismo, el socialismo, el democratismo -todo ese enredijo de teorías simpáticas que olvidan que teorizan para una humanidad de carne y hueso- fueron divinizaciónes de la mentira. Y fueron eso que Carlyle llamaba la peor especie de mentira: la mentira que se cree verdad" Fernando Pessoa, Contra la democracia, México, UAM, 1985, p. 55

<sup>21</sup> Calasso, Op cit, pp. 42-43



desvaneciera en el olvido de las reglas. Por eso la tarea de Talleyrand, como “maestro de ceremonias” de toda la política moderna, se reduce a lo siguiente: mantener el estilo, es decir, sin dejar de ejercer la metamorfosis, impedir que la creencia nos abandone , así como en su momento lo hicieron los dioses.

## EL OLVIDO DEL SACRIFICIO

El mundo moderno es un gran matadero ...y no sabe por qué. Los resortes del sacrificio continúan activando la rueda del acontecer, pero ahora lo hacen cubiertos por el velo de la indiferencia. Imposible comprender el mundo actual si no es desde esta perspectiva.

Calasso, con su habitual ironía, muestra cómo es que vivimos los resabios del olvido del sacrificio, y cómo es que éste continúa perpetuándose en los intersticios de nuestra miopía. Su crítica es devastadora porque no es resentida: no pretende prescribir cómo deberían ser las cosas, y lo más importante es que en ningún momento niega aquello que está criticando, simplemente se limita a jugar con la luz (¿iluminista... ilustrada?) que emana de la inanidad circundante; es un juego afirmativo que no necesita activarse con la agrura que utiliza todo discurso de la "verdad".

En realidad lo único que hace es relatar cómo el olvido del sacrificio provoca su propia exacerbación; el modo en que el sacrificio retorna a sí mismo bajo formas seculares como el experimento y la producción.<sup>22</sup> Se pretende erradicar el poder de la sagrado, y lo único que se logra es llevarlo a su límite. Se dibuja una elipse en cuya trayectoria el camino de las correspondencias es borrada y sustituida por el claro arenoso de la indiferenciación. Si antes el sacrificio contaba con un "camino de los actos" (Exoterismo) que lo protegía de la pérdida de la diferencia, ahora se realiza en todas partes y en todo momento. El soporte ya no es más la

---

<sup>22</sup> "El experimento es un sacrificio del cual ha sido eliminada la culpa. La pirámide sacrificatoria, donde la sangre ha manchado las cálidas piedras del altar, se convierte en un vasto matadero, se extiende horizontalmente en una esquina cualquiera de la ciudad (...) El sacrificio peculiarmente moderno es una tremenda empresa industrial que rechaza el nombre y el recuerdo del sacrificio. Se habla de clases enteras que deben eliminarse o en caso contrario de inevitables *drop-outs* que cada día son rechazados por la máquina social. Pero siempre son acontecimientos que la máquina se debe a sí misma." Calasso, *La ruina de Kasch*, op.cit., pp 139;158.

diferencia, no es más la correspondencia del acto preciso en el momento preciso, sino la equivalencia que permite homologar todo, yuxtaponer lo diferente como si fuera lo mismo sin importar el momento. Siendo así que ya no hay posibilidad de diferenciar a los que saben de los que no saben. Ahora todos actúan como si supieran sin saber. Es lo que Calasso llama un estado de "esoterismo obligado". "El camino de los actos", que se correspondía con la gnosis ("camino de la conciencia de los actos"), se ha desgastado, y la conciencia que sólo algunos poseían se encuentra a flor de piel; todos participan de ella; todos saben sin querer, aunque no lo sepan. Viven el fin del secreto: **creer que saber que todo está permitido es algo que se pueda saber sin pasar por un proceso iniciático**. Es decir, ahora todo el mundo piensa que sabe, y que tiene el derecho a saber, aquello que los iniciados guardaban como su más preciado tesoro (uno de los vicios de la democracia, como bien dice Cioran, es permitir que cualquier imbécil pueda gobernar<sup>23</sup>). Cuando en realidad estos seguidores de la transparencia lo único que pueden atesorar es su estulticia:

"Siempre ha existido un camino de los actos y un camino de la conciencia de los actos. Este último que es lo Esotérico, presupone, como su envoltura figurada, el camino de los actos que es lo Exotérico. Toda gnosis es el acerto sobre la vía de la conciencia de los actos, vía del pensamiento, del conocimiento; la fórmula que señala el acceso a esta vía es la que aparece en los *Upanishad*: 'El que sabe así'. Una inmensa e imperceptible distancia se establece entonces entre quien actúa así y quien actúa del mismo modo pero es 'el que sabe así'. Hoy estamos en una situación de esoterismo obligado, porque la vía de los actos ha sido borrada, porque ya no subiste un acto debido para cada momento; todos los actos se realizan en el mismo momento, ya no se percibe su articulación si no es por acumulación en la simultaneidad o en la yuxtaposición indefinida. Lo esotérico encuentra aquí su

<sup>23</sup> "Para no ceder a la tentación política, hay que vigilarse a cada momento. Pero ¿cómo conseguirlo en un régimen democrático en el que el vicio esencial es permitirle a cualquiera aspirar al poder y dar libre curso a sus ambiciones? De ello resulta una enorme abundancia de fanfarrones, de agitadores sin destino, de locos sin importancia que la fatalidad ha rehusado marcar, incapaces de verdadero frenesi, tan inadecuados al triunfo como al hundimiento."; E.M. Cioran, *Historia y utopía*, México, Artífice, 1981, p. 51.

máximo riesgo, ahora ya no se puede conocer si no es esotéricamente, y muchos piensan esotéricamente sin tener conciencia de ello...".<sup>24</sup>

Si antes el sacrificio se proponía "repetir lo irreversible"<sup>25</sup>, ahora sólo repite equivalencias.

Pero justo por esto es que está en todas partes, esa es su ironía: en el momento en que no hay ningún dios al cual sacrificar, ni ningún objeto digno de ser sacrificado... en el momento en que la otra parte es olvidada, el sacrificio se filtra en cada acto cubriendo completamente aquello que pretendía negarlo.<sup>26</sup>

Olvido de lo divino... olvido del sacrificio, que para este momento se ha permutado en simple obcecación. Pero ni siquiera es el olvido, sino la certeza en la verdad (negación de la otredad), lo que expone al mundo actual como un gran laboratorio sacrificatorio. ¡Como si a los dioses se les pudiera exigir que sean verídicos! ¡Como si existiera "una" verdad! ¡Como si la verdad pudiera ser el sucedáneo de lo divino! Ya Nietzsche habló suficiente de lo *naif* que es aferrarse a la verdad: último bastión de los pusilánimes.<sup>27</sup> Y éstos se aferran candorosamente a la

<sup>24</sup> Calasso, *La ruina de Kasch*, op. Cit., p. 143.

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 194

<sup>26</sup> "La primera consecuencia del olvido del sacrificio será, por consiguiente, que el mundo sea usado sin miramientos, sin límite, sin una parte dedicada a otra cosa. Pero también aquí el final se superpone al origen como un reflejo, y por tanto invertido: disuelto el sacrificio, todo el mundo vuelve a ser, sin saberlo, un inmenso taller sacrificatorio. En la incertidumbre sobre todas las cosas, el único enunciado que nadie se atrevería a poner en duda, en tanto que asimilado hasta la obviedad, es que el mundo vive en tanto que produce. Es la misma obviedad que reconocía el *Rgveda* al afirmar que el mundo vive porque sacrifica. De la misma manera que en su origen la divinidad sólo podía sacrificarse a sí misma, porque no existía nada más, también ahora el mundo se sacrifica a sí mismo bajo otros nombres porque la divinidad se ha disipado."; *Ibid*, pp. 141-142.

<sup>27</sup> "... nuestra fe en la ciencia descansa también sobre una creencia metafísica y que también nosotros, nosotros los que perseguimos el conocimiento, nosotros los impíos y los autometafísicos, saquemos nuestro fuego del incendio que prendió una fe de hace más de mil años, esa fe cristiana que fué también la fe de Platón y que cree que Dios es la verdad y que la verdad es divina. Mas ¿qué ocurriría si esto fuese haciéndose cada día más inverosímil, sin nada más que el error, la ceguedad y la mentira pudiese afirmarse como divinos, si Dios mismo resultase nuestra más prolongada mentira?"; F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1983, p. 263.; véase también *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1981, p.174

verdad de su autonomía: autonomía de una parte que es la parte que la propia divinidad se amputó para poder ser dos y no uno. De aquí el origen culpable de la existencia.<sup>28</sup> La culpa está en el principio y es una decisión irrevocable puesto que fue tomada por la propia víctima que a su vez es su verdugo. Lo divino no puede ni quiere exiarse a sí mismo ( a diferencia de la beatería secular). Por eso la culpa es querer ser dos: representa la entrada de la existencia concebida mediante un suicidio. Es la muerte de lo único que da lugar a la eclosión de lo múltiple. Pero sobre todo es el nacimiento del intercambio: la metamorfosis que permite que lo mismo se sustituya ininterrumpidamente con lo otro. Antes de la creación, antes del asesinato primordial - que es un suicidio-, la alteridad no existía; es más, no había existencia, lo divino simplemente era (como explica Parménides del ser). A partir del sacrificio la divinidad entra en contacto consigo misma (como un otro) mediante la parte que dejó en estado de-yecto. Desde ese momento el sacrificio se realiza inexorablemente.

Todo el juego de la existencia oscila en un dar y en un tomar: El mundo ofrenda a la divinidad una parte de sí como sustitución de sí misma, para que ésta "le ceda el resto del mundo, sin volver a intervenir en él con su irrefrenable autoridad".<sup>29</sup> Sin embargo, esto nunca sucede del todo. En cualquier momento lo divino puede volver a controlar los hilos del mundo. Lo importante es saber que el intercambio debe continuar, que el sacrificio es el nudo que lo ata, a la vez que la única posibilidad de gozar de cierta autonomía. Por eso es una dualidad caracterizada por la correspondencia víctima/verdugo; por la reversibilidad de dicho estado: proceso especular donde la divinidad se conoce en su *alter*. El sacrificio es la muerte de sí para ser otro. Es un

---

<sup>28</sup>"El sacrificio no sirve para expiar una culpa, como leemos en los manuales. El sacrificio es la culpa, la única culpa."; Calasso, *Op. cit.*, p. 137.

<sup>29</sup>*Ibid*, p. 141.

juego de espejos que dibuja a la identidad como un círculo de correspondencias que remiten a todo con todo sin perder su diferencia.<sup>30</sup>

Desde una perspectiva política, la correspondencia víctima/sacrificante permite entender cierto aspecto del poder que generalmente es negado por la simplista división que se hace entre oprimidos y opresores. Pero esto ya no convence a nadie. Foucault ya habló de las distintas estrategias que articulan las relaciones de poder (siendo la obediencia una de ellas), de tal forma que resulta ingenio seguir pensando en términos de buenos (oprimidos) y malos (opresores).<sup>31</sup> Al igual que E. de la Boétie mostró hace cuatro siglos ya el verdadero motor de la obediencia: el placer de servir.<sup>32</sup> Utilizando otras palabras: el poder como la división de un alto y un bajo, uno que manda y otro que obedece, uno que sacrifica y otro que es sacrificado, sólo puede entenderse como un sacrificio que él realiza sobre sí. Como explica Baudrillard, el poder, cuando va más allá

<sup>30</sup> "Uno son el torturador y el torturado. El torturador se equivoca, porque cree no participar en el sufrimiento; el torturado se equivoca, porque cree no participar en la culpa", A. Schopenhauer, El Mundo como Voluntad y Representación, México, Porrúa, 1983, p. 275.

<sup>31</sup> "Que el poder viene de abajo; es decir, que no hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social. Más bien hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social. Estos forman entonces una línea de fuerza general que atraviesa los enfrentamientos locales y los vincula; de rechazo, por supuesto, estos últimos proceden sobre aquellos a redistribuciones, alineamientos, homogeneizaciones, arreglos de serie, establecimientos de convergencia. Las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de todos esos enfrentamientos.", M. Foucault, Historia de la Sexualidad (la voluntad de saber), México, S.XXI., 1987, pp 114-115.

<sup>32</sup> "...ver como millones y millones de hombres miserablemente sometidos y sojuzgados, con la cabeza gacha, a un miserable yugo, no porque se vean obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están fascinados y, por decirlo así, embrujados por el nombre de uno, al que no deberían de temer (puesto que está solo) ni apreciar (puesto que se muestra para con ellos inhumano y salvaje).", E. de la Boétie, El discurso de la servidumbre voluntaria, Barcelona, Tusquets, 1980, p. 52; para un análisis más detallado desde la perspectiva de la servidumbre como proceso transferencial, véase; Luis Alberto Ayala Blanco, op. cit, pp. 63-71.

de una simple lógica del sentido, busca su propia muerte en la reversibilidad que provoca la seducción de sí mismo. Es una dualidad que se autodesafia ignorando su supuesta verdad, que es la verdad de la producción. El sentido no está en el dominio y mucho menos en la acumulación, el sentido (para llamarlo de alguna forma), se encuentra en lo fortuito del desafío, en la seducción (desvío) que coincide con su propia muerte.<sup>33</sup> Dicho en términos de Calasso: el oficiante es el ojo que se ve a sí mismo sacrificándose.

Toda relación Gobierno/Sociedad sigue este camino. La parte oprimida acaba sacrificando al opresor (de la misma forma en que se sacrifica a sí misma mediante el opresor) cuando la forma de servir deja de ser placentera (y más cuando se parte de un principio contractual donde el poder individual se otorga voluntariamente: ejemplo más claro del sacrificio no hay). Una vez que se toma conciencia de la coincidencia entre la víctima y el verdugo, no se puede seguir esputando los insulsas peroratas sobre la pobre condición de los oprimidos y el ejercicio despiadado del poder.

El sacrificio renite al intercambio, y éste a la sustitución.<sup>34</sup> El verdugo finalmente regresa, mientras que la víctima se queda ahí, exánime. Por eso es un asesinato: mato al otro que

---

<sup>33</sup> "No hay dominantes y dominados como no hay víctimas y verdugos (explotadores y explotados, desde luego, esto existe, netamente separados a uno y otro lado, porque no hay reversibilidad en la producción, y precisamente por eso no ocurre nada esencial a ese nivel). No hay posiciones *separadas*: el poder se realiza según una relación dual, en la que éste lanza un desafío a la sociedad, y está sometido al desafío de existir. Si no logra 'intercambiarse' en función de ese ciclo mínimo de seducción de desafío y de astucia, sencillamente desaparece.

En el fondo el poder no existe: nunca existe la unilateralidad de una relación de fuerzas sobre la que se fundaría una 'estructura' de poder, una 'realidad' del poder y de su movimiento perpetuo. Eso es la ilusión del poder tal como se nos impone por la razón. Pero nada se pretende así, todo busca su propia muerte, incluso el poder", J. Baudrillard, *De la seducción*, op. cit., p. 48.

<sup>34</sup> "Se dice que el sacrificio está en el origen del intercambio, pero el intercambio es el conjunto del que el sacrificio es un subconjunto y el intercambio, a su vez, está englobado en otra categoría, que es la única que lo hace posible: la sustitución; esto *está en lugar* de aquello, quien *da* esto *toma* aquello.", Calasso, op cit, p. 144.

simboliza mi muerte. Realizo una sustitución utilizando las correspondencias que unen al todo al matar al otro como si fuera yo.

Ahora, el acento está puesto, sobre todo, en la muerte de la víctima, en el pase violento que se lleva a cabo sobre ella. Lo importante es el hecho de que muera, ofrecer lo irreversible: el secreto del secreto del sacrificio. Lo que se ofrenda es esa parte que no regresa jamás (el tiempo), ese excedente que la divinidad buscó al hacerse dos. Lo irreversible, la diferencia, la decisión de dejar de ser uno... ahí está el secreto que se ha perdido en este ahuaén de copias que es la sociedad moderna.

Lo que los dioses se apropian es el prototipo, la parte que no se puede reproducir porque es única. Pero hay que tener cuidado de no confundirlo con el molde platónico. No, precisamente lo único es irreversible porque no participa de ningún molde: es puro simulacro, una imagen que se pierde en su propio aparecer. Lo único es la eternidad del instante: la eternidad de lo efímero y no lo efímero de toda pretensión de duración. Por eso el sacrificio busca "repetir lo irreversible", el excedente, la parte maldita que todos quieren, aun los dioses. Sin embargo, este exceso se ha invertido y ahora se esconde bajo ciertos nombres seculares.<sup>35</sup>

La sociedad se ha apropiado de la estructura misma de lo divino, negándolo. Ha absorbido su esencia para escupirlo de manera aséptica: transparente, sin secretos, con una sola dirección, el progreso. De esta forma Durkheim puede decir: "lo religioso es lo social". Inversión de lo divino que pasa a ser un artificio más de lo social. Pero los dioses no son tan tontos. Esta es la última broma que nos gastan. Confían en la estupidez científica para seguir riendo en el anonimato. La verdadera astucia de los dioses consistió en hacerle creer a Prometeo que habían sido engañados. Cuando lo único que hicieron fue hacer que los hombres tuvieran que lidiar, para vivir, con la muerte y el hambre, mientras que ellos se dedicaban a deleitarse en la

<sup>35</sup> "Como fundamento de la inversión: la sociedad consigue absorber en sí todas las imágenes divinas, e incluso naturales: todo lo que estaba *frente* a la sociedad, de lo que la sociedad se había despegado, con lo que negociaba en cada instante de su vida", *Ibid.*, p. 146.



inhalación de los humos del sacrificio. Los dioses saben que en el exceso, en lo fortuito, en el sinsentido que significa el hijo, se encuentra el placer de la existencia. Que todo lo demás, aquello de lo que se alimenta la ciencia (lo comprobable), no es sino comida para gusanos:

“Sin embargo, la ciencia, además de astuta y ávida, también es modesta y miope, y eso tranquiliza a los dioses que ahora se ocultan detrás de lo desconocido como en las siglas de una sociedad. La ciencia quiere un único tipo de dones, quiere que sean hechos verificables, controlables, repetibles. Y, en su larga historia, los dioses ocultos en lo ignoto saben que los dones más preciosos no pertenecen a esa categoría; inverificable, incontrolable, irreplicable es fundamentalmente la felicidad”.<sup>36</sup>

Terrible ironía la que sufre el axioma de Durkheim. En el momento en que lo secular parecía apropiarse de lo divino, una ligera risa deja entrever que todo ha sido un juego más de los dioses, que aun en su retiro se siguen divirtiendo con nosotros. Mientras ellos continúan en su juego eterno, nosotros nos afanamos en salir del engaño prometético: conjurar lo irreversible: matar y comer. Lo irreversible, lo esotérico mismo, el secreto del secreto, es vivido por nosotros como una banalidad más. Es tan evidente que no lo podemos ver. Está escondido en la transparencia, en la impenetrable teología pornográfica. Esto tiene su precio: mientras los dioses juegan, nosotros nos desgastamos en la búsqueda de un sentido que se perdió en la evidencia.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Ibid, p. 148.

<sup>37</sup> “La teoría del sacrificio hace girar todos los gestos repetibles y reversibles -respiración, eros, música- en torno a los dos gestos irreversibles: comer y matar. Estos son los dos gestos en los que la flecha del tiempo hiere con una herida incurable. En torno a esa herida se levanta ahora el velo cósmico, el terrible tejido que conecta todo con todo, que repite todo en todo. Pero su secreto es el pequeño desgarrón en su centro, la llaga abierta en la víctima, la vida sin retorno palpable: aquello que en el mundo arcaico era lo esotérico de lo esotérico, el secreto del secreto, el *tremendum* último, es en el mundo nuevo la percepción más banal y difundida, la irreversibilidad del tiempo. Una vez más el mundo sin dioses revela ser el mundo del esoterismo obligado”, Ibid, p. 150.

El nuevo objetivo ya no es jugar, sino crear orden mediante la ley. "Law and order", la última gran confusión de lo moderno. Cuando la ley por sí sola no crea ningún orden. Es una determinación que quiere ser unívoca, es decir, olvida el carácter dual del sacrificio. No toma en cuenta la otra parte, el excedente que está presente en la naturaleza. La efectividad de la ley es nula porque se le escapa justamente la parte que posibilita el orden: "Order es law más sacrificio, el perpetuo suplemento, el perpetuo excedente que debe ser destruido para que exista order. El mundo no puede vivir sólo de la ley, porque necesita un orden que la ley, por sí sola, es impotente para establecer. El mundo necesita destruir algo para crear orden y debe destruirlo fuera de la ley, en el placer, en el odio, en la indiferencia".<sup>38</sup>

En este momento Calasso habla igual que Bataille. El excedente es esa parte que va más allá de la producción, que la cultura toma de la naturaleza para destruir, para gastar sin ningún fin. Paradójicamente, la única forma de crear orden es recurriendo a la violencia, al exterminio de una parte del mundo que no puede insertarse en el ciclo de la producción porque terminaría con él por hipertrofia:

"Partiré de un hecho elemental. El organismo vivo, en la situación que determinan los juegos de energía en la superficie del globo, recibe en principio más energía de la necesaria para el mantenimiento de la vida. La energía (la riqueza) excedente puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema (por ejemplo, de un organismo). Si el sistema no puede crecer más, o si el excedente no puede ser absorbido por entero por el crecimiento, hay que perderlo necesariamente, gastarlo, voluntariamente o no, gloriosamente o, por el contrario, de forma catastrófica (...) El desconocimiento no modifica en absoluto la salida final. Podemos ignorarla, olvidarla, pero el suelo en el que vivimos no es más que, cualquiera que sea, un campo de destrucciones multiplicadas. Nuestra ignorancia solamente tiene este efecto incontestable, obligarnos a sufrir lo que hubiéramos podido, de haber sabido, operar a nuestro antojo (...) Pues, si no tenemos la fuerza de destruir nosotros mismos la energía que sobra, tampoco podrá ser utilizada. Y, como un animal salvaje, que no se puede controlar, es ella la que nos destruye, es decir, nosotros mismos hacemos inevitables los peligros de la explosión".<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Ibid, p. 151.

<sup>39</sup> G. Bataille, *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987, pp. 57; 59; 60.

Aun en términos marxistas, la plusvalía, el nuevo nombre que se le da a la parte maldita, se resuelve mediante la violencia revolucionaria, ejecutando el sacrificio sin saberlo. Es una explosión donde se gasta el excedente que la producción no logra reabsorber. Queda claro que el orden sin violencia no existe. Pero hay que saber discernir entre la violencia resentida de aquellos que piensan que el orden es el fin de la diferencia, de la de aquellos que saben que el orden es una tensión perenne entre las partes. Si la ley busca la neutralidad, el grado cero de la tensión, es por su incapacidad para concebir la otredad del proceso. Confunde la totalidad con una pequeña parte (origen de los totalitarismos), creyendo que en el interior de su estrecha circunferencia el orden estará a salvo del embate de lo contingente. El sacrificio, en cambio, va más allá de la simple estabilidad: el orden que propone se fundamenta en la violencia que provoca el reacomodo de las correspondencias; es decir, en el momento en que la tensión entre los dos mundos cesa, el orden fenecer.

“Todo sacrificio es el reconocimiento de un otro”.<sup>40</sup> En esta frase habita el olvido del mundo moderno. La soberbia de creerse único y autosuficiente; la ceguera de reconocerse sólo a sí mismo, cuando lo otro es lo que permite que su sí mismo valga algo. No solo me refiero a reconocer lo sagrado, sino la alteridad en sí. Porque aun dentro de un pensamiento puramente secular, el gran error que inopera es no poder ver la otredad, lo peculiar. Dicho con otras palabras, no reconocer la alteridad significa negar la propia identidad, ya que uno siempre es el otro de sí mismo. Y este fluir ininterrumpido de *ipseidades* es lo que traza, sin perder la línea divisoria de la desemejanza, eso que llaman identidad.

El sacrificio es un dar y un tomar. Esto se realiza aun en los actos más insignificantes como recoger algo. La respiración (inhalar, exhalar), el sexo, todo participa de este eterno intercambio. Es lo que Mauss y Bataille analizan como el *Pottatch*<sup>41</sup> El desafío que representa

<sup>40</sup> Calasso, op. cit., p. 152.

<sup>41</sup> Opuesta a la noción artificial de trueque, la forma arcaica de intercambio ha sido identificada por Mauss con el nombre de *pottach* tomado de los indios del noroeste americano, que practican

el intercambio, el desplazamiento de la utilidad por el lujo, por el placer del don: no más intercambio de equivalencias, sino la reversión del desafío. La retribución sólo se logra al arrojar un desafío mayor, que eclipse al precedente, y así hasta la muerte. Aunque supuestamente el *potlatch* perfecto sería aquel que no pudiera ser devuelto. Pero sólo si se le mira desde la óptica de un poder pusilánime, que no le gusta jugar, que tiene miedo de las posibles respuestas. Sin embargo, el *potlatch* sólo puede acabar con la muerte, y ésta no es sino el principio del juego. El sentido del sacrificio como violencia es la creación de la otredad. En el origen la divinidad se mata para ser dos: metamorfosis que representa el fin de lo uno y la eclosión de lo múltiple, que es uno nuevamente en el juego de las correspondencias. La divinidad se desafía a sí misma por el simple placer que ello le proporciona. ¿Qué utilidad podría buscar lo divino? Lo importante es afirmar la propia fuerza y disfrutar el momento.

R. Girard, en cambio, sí encuentra la utilidad de la violencia, pero siempre desde la perspectiva de lo social. Lleva hasta el fin la premisa de Durkheim afirmando que, efectivamente, las sociedades viven inmersas en un proceso sacrificial donde la violencia es el personaje principal, pero negando al mismo tiempo su procedencia sagrada. Siendo así que el sacrificio no es sino el modo secular en que la violencia se resuelve. Nuevamente la negación del otro y la ingenua pretensión de la autonomía de lo profano.

Ahora, esto tiene un nombre: "chivo expiatorio". Toda la violencia que la comunidad va acumulando se concentra en él, para así, mediante un proceso transferencial, conjurarla inexorablemente.<sup>42</sup> Pero, como señala Calasso, Girard no deja de ser un "puercoespín", es decir,

---

el tipo más conocido (...) El *potlatch* excluye todo regateo y, en general, está constituido por un don considerable de riquezas que se ofrecen ostensiblemente con el fin de humillar, de desafiar y de obligar a un rival. El carácter de intercambio del don resulta del hecho de que el donatario, para evitar la donación y aceptar el desafío, debe cumplir con la obligación contraída por él al aceptarlo respondiendo más tarde con un don más importante; es decir, que debe devolver con usura", Bataille, op. cit., p. 32; véase, sobre todo, M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 155-258

<sup>42</sup> "La relación entre la víctima potencial y la víctima actual no debe ser definida en términos de culpabilidad y de inocencia. No hay nada que 'expiar'. La sociedad intenta desviar hacia una

alguien que sabe una sola cosa grande. Y sólo puede saber una sola cosa porque lo otro se le borró del horizonte o, más bien, si considerara lo otro, dejaría de hacer ciencia.<sup>43</sup>

La ciencia vive de la negación de lo inexplicable, ahí donde el sentido enloquece. Pero, paradójicamente, lo inexplicable es lo que le da sentido al sentido, o, por lo menos, lo que permite la entrada de las opciones que la ciencia deja de lado en su carrera por la verdad. Es decir, gracias a la función diferencial del sacrificio, como separación de esferas ( que en realidad une y separa a un mismo tiempo, como una bisagra), es que se puede estar fuera de lo sagrado.<sup>44</sup> En cambio, a partir de la secularización de todos los espacios, únicamente se puede estar en la violencia, por que ya no hay nada que separe los distintos mundos. Una vez olvidado el sacrificio, solamente queda aceptar la realidad de una violencia ejercida desde la indiferencia, desde la imposibilidad de poder elegir estar dentro o fuera: "Gracias al sacrificio se dibujaba, fuera del círculo sacrificatorio, una zona en la que se podía vivir, se podía actuar, sin ser golpeados y destruidos: porque sólo se golpea y se destruye en la otra zona, la de lo sagrado".<sup>45</sup>

El sacrificio es precisamente esta diferencia que expulsa y une. El experimento, por su parte, absorbe los humos del sacrificio en una escalada indiferenciada que se pierde en la autorreferencia, sin dejar opción alguna. Es lo mismo que pasa hoy en día con el consenso por la democracia. Ahora todos somos sus fieles guardianes ; ya nadie se atreve a disentir porque se le consideraría un intolerante. La democracia cree haber logrado la inclusión de la diferencia dentro

---

victima relativamente indiferente, una victima 'sacrificable', una violencia que amenaza herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio. (...) Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores. El sacrificio polariza sobre la victima unos gérmenes de disensión esparcidos por doquier y los disipa proponiéndoles una satisfacción parcial". R. Girard, La violencia y lo sagrado, Barcelona, Anagrama, 1983, pp. 12; 15.

<sup>43</sup> Calasso, op.cit., pp. 159-163.

<sup>44</sup> "Lo sagrado es la zona intermedia entre la sorda tranquilidad de lo profano y la límpida calma de lo divino. Es la zona de la sangre, del peligro, imán de la violencia". Ibid, p. 166.

<sup>45</sup> Ibid, p. 164.

de su sistema a través de su eterna perorata sobre la "pluralidad". Pero esta se refiere a la tolerancia con respecto a las equivalencias, no a las peculiaridades. Es una pluralidad restringida, que debe acatar inexorablemente el código de la nueva beatería: derechos humanos, igualdad, bien común etc. Y si no se está de acuerdo con sus bondades, se es excomulgado. En realidad se practica una perfecta tautología: ser tolerante consigo misma, con nadie más. Así, estos piadosos cancerberos, acaban emulando a aquellos que combatían: pero sólo que de una manera más cruda porque lo hacen en nombre del bien de todos (la verdad está de su lado).

Igual pasa con la ciencia, donde el experimento sigue asesinando sin tomar en cuenta que la muerte es una ofrenda a lo otro, a lo divino. O lo que es lo mismo, la sustitución que efectúa la ciencia se da mediante la muerte del sustituido (de la diferencia), mientras que la sustitución que realiza el sacrificio es matando al sustituto. En pocas palabras, uno mata al otro, y con ello toda posibilidad de comunicación e intercambio, porque la alteridad desaparece; mientras que el sacrificio lleva a cabo la muerte de lo uno en lo otro, salvando así la diferencia mediante la reversibilidad de dicho proceso:

"Existen dos modos de la sustitución: por convención (asesinato) y por correspondencia sustancial (sacrificio). La correspondencia mata al sustituto; la convención mata al sustituido. La correspondencia presupone que el sustituto siga viviendo en el sustituido en tanto que ambos son fragmentos de la 'sustancia sonora' de la que ha nacido el mundo, de la que está hecho, y sus posiciones son reversibles; cualquiera, un día, sustituirá a otro como víctima del sacrificio, ya que no existe muerte natural, toda muerte es un sacrificio".<sup>46</sup>

Toda la crítica de Calasso se centra en el olvido del sacrificio, que representa la posibilidad de ambos mundos. Por eso se corresponden. Leerlo de otra forma sería tanto como encontrarnos con un fanático religioso, cosa que no es. Lo aterrador surge cuando uno de los lados se instaure como absoluto. Esta es la diferencia que Calasso trata que recordemos a lo largo de sus libros. El verdadero totalitarismo, el verdadero fanatismo, la gran beatería secular, se apoya en esta

<sup>46</sup> Ibid, p. 165.

identidad que niega lo otro en nombre de la verdad, de lo comprobable. Por eso la secularización del cosmos ha conducido al sacrificio al límite de sí mismo. Ya no existe la posibilidad de quedar fuera del círculo que dibujaba el sacrificio, porque éste ya no separa nada. Ahora todo ha sido reabsorbido por la violencia que olvidó la culpa. Es decir, la violencia ya no se ejecuta más para ofrendarle algo a los dioses, ahora se pierde en la indiferencia de sí misma, expandiéndose por todos lados. Es el paso a la univocidad que propone la ley. No más la violencia del intercambio, sino la tranquilidad del control que presupone la ley. Pero en este espacio equivalente el sacrificio se desboca en cada acto. Y si la silueta de la víctima se ha perdido es porque ahora todo es una víctima sin saberlo. Eterna trampa de la univocidad: querer reabsorber todo en una pequeña parte logrando solamente morir de indignación. Al tratar de negar la diferencia no hacen sino afirmar la fuerza del sacrificio, pero ya no como vínculo y correspondencia de los mundos, sino como pura violencia. Mientras más se esfuerzan en erradicarla mayor es su campo de acción. Proyectan así nuevas formas del sacrificio adornadas con nombres seculares. La guerra, por ejemplo, ha perdido todo su encanto sacrificial, olvidando que su sentido radica en el gasto catastrófico del excedente, de la parte maldita, y adoptando, en cambio, la faz de la utilidad y de las buenas causas.<sup>47</sup>

Pero la más ridícula de estas formas es la condenación de los dioses por parte de la ley. La lógica se invierte de tal forma que a falta de una víctima (ya que la ley ahora la protege, solamente se ejecuta a los culpables) se mata a lo divino. Punto de máxima inversión: la única forma de continuar el sacrificio es exterminando su propio principio. Pero no deja de ser un olvido de consecuencias risibles. No hay nada más patético que observar a quien ejecuta el sacrificio sin saberlo. Así como no hay nada más lamentable que un demócrata que ejerce el poder avalado por el bien común, por el bien de nadie.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 181-182.

<sup>48</sup> *"El bien común es lo que quiero cuando dejo de querer como yo quisiera y quiero como si otro quisiera por mí.*

Este es el hombre del olvido que pretende emanciparse, ser el único, pero más bien logra ser "uno"... más, que a fuerza de diferenciarse se transmuta en pura indiferencia.<sup>49</sup>

El exterminio de las correspondencias implica la muerte de la analogía y con ello la posibilidad de establecer la identidad en la diferencia: dando lugar al espacio de la convención por el signo (muerte del símbolo: ambivalencia, unión de dos pedazos), de las similitudes (indiferenciación). Ahora el sacrificio deja de ser tal para convertirse en "experimento" (repetición de lo equivalente y ya no "repetición de lo irreversible"). El doble es lo irreversible de lo mismo, y éste se repite perennemente en su doble. En cambio, el hombre del olvido busca repetirse a sí mismo, ser *causa sui*, y no logra sino desgarrar su nada.

---

El bien común es lo que yo quiero de verdad, lo que yo quiero cuando se me ha enseñado a querer. Es lo que quiero en tanto hombre común, genérico, en tanto que parte de un todo. Lo que yo quiero desde fuera del todo -pero, Señor ¿cómo puedo yo querer así?- no es un verdadero querer, es decir, es un querer que se anula a sí mismo porque su objetivo no es universal, luego no es plenamente real". F. Savater, El Panfleto Contra el Todo, op. cit., p. 68., No hay que confundir la totalidad que conforman las correspondencias, de este todo a que alude Savater que se alimenta del fin de la diferencia.

<sup>49</sup>Este es el hombre que Calasso describe -con deliciosa ironía- en su texto sobre *Bouvard y Pécuchet* de Flaubert. El hombre moderno que, en su infructuoso intento por dejar de "adorar", termina por encontrar una diosa de su altura: la ESTUPIDEZ: "Vieron la Equivalencia Universal operada por la Estupidez de igual manera que tiempo atrás los visionarios veían el Único en el granito de polvo y en los astros flameantes. Y entendieron que, ante tal Inefable, no podía añadirse ninguna palabra. (...) Los dos *honshommes* Bouvard y Pécuchet (y Flaubert dentro de ellos) descubren, por tanto, que la Estupidez ya no es un carácter de *ciertas* ideas. Al contrario, con la impasibilidad ecuánime de un dios, se reparte en todas las direcciones: entre los creyentes y entre los ateos, entre los campesinos y los urbanistas, entre los líricos y los geométricos. Estupidez es el reino de papel y de sangre de la Opinión(...) El saber triunfa en cuanto ha sido enterrada toda sabiduría..., y hasta el gusto, que era su último, discreto y volátil heredero. A falta de la iniciación, ante el saber nos encontramos todos en la posición de Bouvard y Pécuchet. Y, al igual que ellos, los 'hombres nuevos' son seres absolutamente informes, pizarras sin escribir (esto pretendían los filósofos, para poder llenarlas ellos), cuerpos elásticos y vacíos, earentes de raíces y, sin embargo, tanto más azuzados por la infernal buena voluntad de crearse lo que no es posible crearse si no se tiene ya: raíces". Calasso, "Preludio al siglo XX", Los cuarenta y nueve escalones, op. cit., pp 342-345.



Los dioses nos ofrecieron la vida a cambio de distraerlos del aburrimiento divino. Por eso no podemos olvidar que la transgresión es siempre transgresión de un otro, de un alter; que la transgresión es de lo sagrado. Por lo que actuemos como bufones o como hijos malditos, estaremos marcados por la fatalidad de este vínculo ineludible (sacrificio) que nos ata a lo divino.

## EL FIN DE LAS CUALIDADES

El mundo del sacrificio representa el orden del límite, del canon: es la reproducción de las correspondencias que conforman la totalidad. Mientras que el mundo del olvido del sacrificio, el mundo moderno, se funda esencialmente en el intercambio que posibilita la convención, es decir, la transgresión del límite que quiere ser a su vez todo. Pero ya no se trata de la reproducción mediante los ritos -evocación del orden divino-, sino la producción misma del todo.

La pérdida del límite se resuelve en las equivalencias, en la condición puramente cuantitativa de la realidad. El fin de las cualidades permite que la producción se enja como absoluta; dando así lugar a la sustitución de la parte por el todo, pero no de forma simbólica, como en el sacrificio, sino de manera total, es decir: el objetivo de la producción "es la totalidad, la inmediata posesión de la totalidad, no ya un canon que responda a la totalidad".<sup>50</sup>

Por eso Calasso hace hincapié en diferenciar la producción de la reproducción. Ésta hace referencia a la preexistencia de un otro; mientras que la otra, parte de sí misma. Para lograr esto es necesario encontrar un marco que contenga al nuevo todo, una medida que de cuenta de la nueva creación, y ésta es el intercambio en sí: para Bentham será el dinero, mientras que para Marx el trabajo abstracto:

"Sigamos la ceremonia: se delimita el espacio significativo: es el del valor; tocamos su sustancia: es el trabajo; buscamos su unidad de medida: es el tiempo de trabajo (hasta aquí Ricardo); observamos su carácter: es el trabajo abstracto, *sans phrase* (añadido decisivo de Marx), una noción vacía que sirve para sellar un sistema en cada punto; 'la différence est le langage sensible de la ressemblance' (Schwob); cuando se afirma la homogeneidad de los elementos, se elimina lo incommensurable, de igual manera que la arbitrariedad (*en principe*) del signo en Saussure permite que subsista la lengua como sistema; o el falo primer significativo, en Freud, permite que los cambios de la libido se desarrollen y se contabilicen. Al final, este sistema basado en el vacío reproduce la totalidad de la naturaleza; pero esta vez es

<sup>50</sup> Calasso, *La Ruina...*, op. cit., p. 228.

naturaleza trabajada, madurada por el proceso alquímico de la producción ( de mercancías, de signos, de fantasmas)”<sup>51</sup>

El mundo actual descansa en la intercambiabilidad, nueva fase de la ontología: el ser como el gran nivelador. El objetivo es transgredir todos los límites, acabar con cualquier impedimento que frene la “omnilateralidad” del individuo. Y si algo lo frena es precisamente la presencia de las cualidades, ya que remiten a un orden diferencial que impide la homologación de la que se alimenta la producción.

Aquí Calasso hace una lectura de Marx absolutamente lúcida, y no apta para marxistas renegados. Es un Marx que no solamente coquetea, sino que siente verdadera nostalgia por la muerte del capital. El único fin, dentro de este marco que abarca la irrupción de lo ilimitado mediante el grado cero de la convención, es la producción por la producción. Y ello significa la negación de la otredad (lo divino), y el fin de las cualidades que implica el límite. No obstante, aquí vemos un Marx que presenta cierta virilidad, y no el taimado redentor de los débiles que todos conocemos. Por lo menos atesora una obsesión que lo equipara con los dioses: la obsesión por la desmesura.

La crítica que Marx hace del capital está centrada en la imposibilidad de la continuación de la producción (ya que él prevé los límites inherentes a ésta), y no en la piadosa emancipación de la humanidad.<sup>52</sup> Aunque existe una gran diferencia entre ambas obsesiones, la diferencia que separa

---

<sup>51</sup> Idem.; véase también: “Déesses Entretenues”, *Los cuarenta y nueve escalones*, op. cit., pp. 198-228.; aquí Calasso hace la analogía ( a partir de *Mine-Haha*, de Wedekind) entre mercancía y mujer en tanto ambas representan la pura intercambiabilidad. Proyección de un erotismo que circula ya no por la obtención de placer, sino por el placer que provoca el vacío del signo; del valor de cambio.

<sup>52</sup> “Marx, prisionero del Enemigo que asalta: el cuerpo del adversario se le cae encima y le ahoga. Marx tiene la visión definitiva de esa máquina-para-derrivar-los-límites que llama capitalismo, pero no pone en cuestión el límite sólo la máquina. Quiere proyectar una máquina mejor, que derribe los límites sin estropearse jamás, sin crisis. Tiene un conocimiento anterior y pasional de la máquina capitalista, como un gran mecánico. Respecto al límite comparte las ilusiones de esa máquina. Lo que le ofendía no era tanto y únicamente la maldad que descendía del capital, sino el hecho de que el capital se disponía a convertirse en un obstáculo para la producción, una forma

al mundo moderno del mundo divino: la desmesura es el límite del mundo, el elemento que establece la proporción y la correspondencia del cosmos, y es algo que no se puede saber si no es como secreto; mientras que la desmesura que obsesiona a Marx, y a todo el mundo moderno, es la acumulación, el punto en que las correspondencias ya no existen, el lugar donde todo vale lo mismo porque todo parte de una medida común, la intercambiabilidad pura, el trabajo abstracto. Es lo que Marx llama la *mercancía excluida*: el valor ya no habita más en el objeto, ahora todo el valor se concentra en la posibilidad misma de intercambiar. ¿Qué significa esto? Simplemente el fundamento de lo moderno. El fin de la diferencia, el fin de la comunicación, el intercambio vacío de las equivalencias: si el potlatch instituye un intercambio desigual, que se pierde en el exceso del desafío (afirmar hasta el límite la diferencia), el intercambio de las equivalencias sólo es posible en el solipsismo, en el imperturbable océano de la seguridad que provoca la conciencia de que el intercambio como único valor no se puede desafiar a sí mismo. Porque poner el acento exclusivamente en la intercambiabilidad significa tanto como negar los elementos que posibilitan, precisamente, cualquier tipo de intercambio. Así como no es lo mismo el regalo simbólico que es ambivalente (es decir, el que ofrece el don se desprende de una parte de sí, única e irrepetible, que obliga al otro a responder con algo que posea una connotación todavía más poderosa), del regalo que pertenece a un código de equivalencias, y que puede ser sustituido por cualquier otro que sea de la misma serie:

“La *mercancía excluida* es una mercancía que pasa a ser equivalente general y por ello añade al propio valor de uso particular un segundo valor de uso, que ahora le es dado por su ser equivalente general. La mercancía excluida se convierte en objeto de deseo en tanto que equivale al intercambio. Aparte de los deseos particulares de objetos concretos, existe el deseo genérico del intercambio: La mercancía excluida en calidad de equivalente general es ahora objeto de una necesidad general que deriva del mismo proceso de cambio, y tiene para cada cual el mismo valor de uso, de ser representante del valor de cambio, o sea medio de cambio general’. A través de la desviación de la *mercancía excluida* hemos llegado

---

anticuada y esclerótica respecto a la enormidad de lo posible. Nadie ha soñado el sueño del capital con tanta fe como Marx”, *Ibid.*, p. 236.

a identificar un objeto general del deseo, una unidad de medida del uso, y esto es precisamente, de manera irónica, la posibilidad genérica del intercambio. El corazón del deseo no es un objeto, sino la posibilidad de intercambiar objetos”<sup>53</sup>.

La producción, una vez realizada esta transmutación de la desmesura, avanza en su escalada ininterrumpida rompiendo todos los límites para llegar a su fin, que es él mismo. Así, Mux se presenta como el más fiel amante del capital, pero también como el más resentido, ya que sabe que en cualquier momento puede feneceer, y lo que él busca, antes que nada, es la producción perenne; hacer estallar cualquier límite que amenace con obstaculizar su camino.

Ahora, esta adoración por la producción tiene una razón. Lo que realmente se busca es la creación no ya de objetos (ni siquiera del mundo), sino del individuo, de un individuo “omnilateral”, completo, que desarrolle al máximo “*la riqueza de la naturaleza humana*”. En este momento la equivalencia es absoluta: la producción sin límites (ironía del sacrificio: ahí donde se le pretende negar se realiza de manera absoluta) coincide totalmente con el desarrollo del hombre moderno. Pero este hombre ya no puede ser nombrado, ya no existen cualidades que lo identifiquen como un ser peculiar; ahora él también es puro intercambio: lo que cuenta ya no es más el hombre, sino la producción de la especie. Terrible ironía que la emancipación del individuo (no depender más de los dioses) sea, en realidad, la dependencia a un vacío todavía más despiadado que el divino, ya que no hay posibilidad de culpar a nadie.

Este vacío se llama dinero. Es el doble que por fin se convirtió en cosa, en la única cosa que es todas las cosas. Aspira las cualidades y las desvanece en el puro proceso de intercambiar. Ahora todo es divisible, convencionalmente intercambiable. El dinero representa el sueño de

<sup>53</sup> Ibid, p. 235-236.; Aquí el análisis de Calasso es muy parecido al que hace Baudrillard en *La Crítica de la Economía Política del Signo*, op. cit., donde se explica el funcionamiento de la sociedad moderna a partir del *valor de cambio signo*, que es el paso que sigue al *valor de cambio* descrito por Marx. El valor está dado por la referencia al código y la serie a la que se pertenece, ya no por la cantidad de trabajo abstracto impreso en el objeto. Es una especie de *pollatch* desvirtuado donde lo que importa es el *status* que da el objeto y por tanto el sentimiento de pertenencia que proporciona.

todos los sistemas absolutos: un objeto que equivale al todo, que vale lo mismo que el todo o, más aun, donde el todo, sin el poder de este signo, no sería nada. Y lo mejor es que tiene una característica nunca antes imaginable, que sólo la equivalencia ofrece: la totalidad ahora se puede llevar en el bolsillo. Esto es posible gracias al fin de la analogía, al olvido de las correspondencias que residen en el carácter peculiar que la intercambiabilidad niega:

“El dinero es el *signo del representar*, el signo del predominio alcanzado por el sistema del representar- o sea: de la convención, de la sustitución, del estar en lugar de, de lo intercambiable- sobre el sistema del corresponder- o sea: de la analogía del símbolo (en el sentido místico), de la no discursividad, de la asociación, de la unicidad. El descubrimiento de Marx se refiere a esto, al paso de valor de cambio de potencia periférica y marginal a potencia primaria y central en el mundo moderno, su paso a potencia *capital*. Todas las formas de la vida reciben ahora la huella del cumplimiento de este proceso, todas subsisten *en el signo* de valor de cambio. Cualquier reflexión sobre estructura y superestructura es pura *blablabla* (palabra inventada por Céline), a punto para la Enciclopedia Soviética, una vez que se haya adquirido este paso en sus implicaciones: no hay ninguna necesidad de una sobreestructura que corresponda a una estructura condicionante. Basta decir que se vive *en el signo* del valor de cambio, y que el valor de cambio es el *nombre* económico de una fuerza que, en caso contrario, se manifiesta en la sustitución, en la convención, en el representar en general, bajo todas sus formas”.<sup>54</sup>

La cualidad significa riesgo, peligro, desafío, lucha... y el mundo de la digitalidad no puede convivir con ello porque el sistema se vendría abajo. ¿Cómo justificar la intercambiabilidad *per se*, si existe algo que se le opone? Es decir, el dinero absorbe todo, es plural... bueno, no exactamente, podríamos decir que es una pluralidad de equivalencias, de pequeñas partículas neutras que remiten a un mismo vacío: el fin de las cualidades. Y sin éstas da igual representar la pluralidad o no, porque es una pluralidad de lo mismo, no el índice diferencial que establece la relación del mundo con lo otro y consigo mismo (ya que él también es diferencia).

Pero no estoy hablando únicamente del dinero, también hablo de la nueva medida universal de intercambio político: la democracia, ese *sumum ultimum* del fin de las cualidades que

<sup>54</sup> Calasso, *Ibid*, p. 244.

amenaza con imponer su lógica de manera inexorable. La democracia, espacio de lo plural, es básicamente el espacio de la negación de la diferencia. El razonamiento es el siguiente: si la democracia representa el todo, si es el equivalente que todo gobierno quisiera poseer, no puede existir algo que no coincida con ella, dejaría de ser democrático; sería algo que estaría cometiendo el más atroz de los crímenes: introducir un elemento que no pudiera ser homologado. Y esto no significa ninguna apología de los llamados sistemas políticos autoritarios y totalitarios; por el contrario, es una crítica que alcanza a todos los sistemas que pretenden poner la parte por el todo. La única diferencia entre la democracia y los demás regímenes, es que ésta sí cree que es el todo, encubriendo así la lucha por el poder; mientras que los otros, desde un principio, asumen como primera acción la negación del otro, es decir: mientras que estos luchan para negar al otro (que paradójicamente lo afirman en tanto lo reconocen como un enemigo a vencer, así lo hagan desde el resentimiento), la democracia simplemente se ocupa de disolverlo en su indiferencia, eludiendo así la lucha y con ello la única posibilidad de reconocimiento. De esta forma es que podemos afirmar que la democracia es la moneda que circula en el mundo actual, junto con el dinero, en su aguerriada cruzada por la emancipación del individuo.<sup>55</sup>

Este individuo, el de la posthistoria, es el *limpen* que tanto odiaba Marx: ese híbrido de última promesa y absoluto desencanto. Pero ¿a qué se refiere Calasso con posthistoria? A la inversión del mundo, la absorción de todo en una sola entidad: la sociedad. Nuevamente todo

---

<sup>55</sup>... el Individuo es el polo correspondiente a 'parte' de la estructura del Todo; como tal parte - o incluso partícula, *particular*- tiene, por un lado, que estar sometida al Todo y recibir de él su sentido y vitalidad, y, por otro, tiene que serle fundamentalmente homogénea, es decir, no puede tener más diferencia con el que una diferencia de *relación*; esta relación no puede ser simétrica; entre los distintos individuos-partes hay una igualdad fundamental, su relación idéntica respecto al Todo, pero diferencias funcionales según los papeles que jueguen -o se les asignen- en la organización total"., Savater, op. cit., p. 77.

está relacionado con todo. Pero como ya se explicó, es una relación autista, descontextualizada o, más bien, histórica, que por miedo a ser seducida quiere ser ella la única seductora.<sup>56</sup>

Y los entes que la habitan son esos individuos descritos por Stirner en El Único y su Propiedad. Representan la encarnación del desencanto, pero no del desencanto que profesaban los románticos, sino del desencanto que se regodea sobre sus propias heces, las de nadie más, es decir, es un desencanto carente de nostalgia. No dependen de nada, son únicos, sin memoria (excepto para el resentimiento, como demostró Nietzsche).

Sin embargo, ésta todavía es una versión del hombre que podría tener algo rescatable. Por lo menos viven la negación cínicamente, sin miramientos, sin la molesta pretensión de justificar sus actos y su estupidez, y eso ya es algo. Al contrario de ese otro grupo de individuos que surgen de la misma fuente: orgullosos de su autonomía, pero sin el suficiente empuje para terminar de expulsar lo sagrado, lo transmutan inevitablemente en nuevas creencias. Como señala Calasso, a Stirner se le podrá perdonar todo, excepto haber puesto en evidencia la beatería del mundo secular, el intento fallido por acabar con lo sagrado, o, peor aun, mostrar cómo lo secular se presenta como un tic deformado de lo sagrado.<sup>57</sup>

Por lo menos en la esfera de lo divino había lugar para la herejía, había algo que transgredir, el mal tenía un referente que le daba valor. Con suerte y hasta los propios dioses se ocupaban de acabar con nosotros. Es decir, se tenía la opción de dejar de creer. La gente piadosa a la que alude Stirner ni siquiera duda, tiene una fe ciega en su incredulidad:

---

<sup>56</sup> "Historia: las transformaciones (los hechos de los que hablan los libros de historia) se producen *contra* un orden que se presenta como estable. Es un orden de sustancias, de correspondencias, de analogías. Invisible, omnipresente, inevitable eje del mundo.

Posthistoria: las transformaciones están implícitas en el carácter experimental del orden, que presenta dicho carácter como estable.

La inmensa ingenuidad, que hoy podemos reconocer, en las numerosas personas que en el siglo XIX acusaban a la nueva era de 'materialismo'. Mientras que su gnosis, clandestina e imperiosa, da por supuesto que todo es espíritu y que el espíritu es el más dúctil de los materiales". Calasso, *Ibid*, p. 250.

<sup>57</sup> 265 "Nuestros ateos son gente piadosa", *Ibid*, p. 265.



“¿Qué hay más beato, en efecto, que un laico sano, tan arrogante y crédulo respecto a sus principios?(...) ¿Y los iluministas? Si realmente existieran tendría que evitar en primer lugar la creencia en las luces. Ahí está la nueva gente piadosa, ni siquiera protegida en su beatería por las mediaciones ceremoniales, por el arcano pragmatismo de una iglesia. En lugar de por un sacramento se dejan poseer por algunas minúsculas. La Sociedad, la Humanidad, el Hombre, la Especie (eran las que el siglo prefería y siguen floreciendo actualmente, aunque se les hayan añadido muchas más). No saben sobre que presupuestos actúan y no les gusta que se lo pregunte algún irreverente sofista. Si se ven obligados a descubrirlo, ofrecen una visión muy mezquina. Fragmentos de banalidades, arabescos de Tópicos revisten los zócalos de sus principios y valores. Mejor que lo cubran con sus prácticas supersticiosas. No siempre son asesinas, a veces poseen cierta estúpida banalidad”.<sup>58</sup>

El “único” es también el hombre del subterfugio de Dostoyevski, como también el hombre con que Cioran tanto se divertía en sus aforismos. Es un reptil que se arrastra por los pasillos de su impotencia, causando estragos cada vez que ve una diferencia que lo amenaza. Este hombre se encuentra en todas partes, en las universidades, en las empresas, y de vez en cuando sale a tomar el sol a la calle; pero básicamente vive ensimismados en su estupidez, adorando todo aquello que le permite seguir arrastrándose. El caso más grave se encuentra en los santuarios del saber, porque no sólo es gente piadosa, sino que son los nuevos sacerdotes, los iluministas que describe Calasso. Y desde su caricaturesca imparcialidad, cubierta por un gesto hierático, resguardan su ignorancia de todo aquello que no conocen, que no es científico. Pero su incredulidad es tan grande que aún cuando alguien les pone de frente a la ciencia, la niegan porque nunca logra pasar el examen de comprobación.

Esta es la beatería que impera hoy en día en el mundo. ¡Realmente son únicos! Si tan sólo tuvieran la fuerza para fulminar el cosmos, para afirmarse desafiando a los dioses, para hacer estallar el orden del sacrificio en mil pedazos y vivir como nómadas en los fragmentos que queden en el aire, sin pretender después adoptar la estructura de lo sagrado -negándolo-, otra cosa sería.

<sup>58</sup> Idem.; véase, “Acompañamiento a la lectura de Stirner”, Los cuarenta y nueve escalones, op cit., pp. 299-340.

Por lo menos podrían vanagloriarse de un instante majestuoso, y con ello ganarse el respeto de los dioses.

## LA RUINA DE KASCH

“La ruina Kasch” narra la historia del paso de un estado de cosas a otro. Del nudo de la necesidad, a la levedad del relato. Es la historia de un reino inmemorial cuyo orden era el del sacrificio: el poder se regeneraba cada tanto con su propia muerte... que estaba escrita en el cielo.

Esta escritura prescribía los tiempos del sacrificio y debía ser observada inexorablemente. Sin embargo, un día esto fue revocado por un poder mayor: el poder que sólo posee la ligereza de lo aleatorio.<sup>59</sup> Entonces el sacrificio fue sustituido, precisamente, por aquello que era el secreto que él resguardaba de la evidencia: **la desmesura, el exceso, la falta total de apoyos.**

En pocas palabras, el orden del sacrificio fue arruinado por el sentido mismo del sacrificio. Representa el desvelamiento de lo esotérico y con ello el fin de todo orden. Se pasa a un mundo embriagado por su propia voz, tejido por relatos que más que crear un orden, desatan el nudo que contiene las fuerzas del cosmos. Es la entrada de lo **ilimitado**, la desmesura que ahora envapa cada acto de la existencia.

Por fin se puede vislumbrar el sentido del saber de Calasso: que el secreto que el sacrificio tanto se esmera en proteger, es el exceso<sup>60</sup>. Es lo que los Olímpicos llevaron a cabo cuando decidieron dejar el orden de Ananke para instalarse en el espacio del simulacro. Decidieron hacerse ligeros. Sin embargo, con toda la ambigüedad que ello implica, jamás dejaron de representar el límite, es decir: **el límite siempre es el borde del principio de lo ilimitado.** Por

<sup>59</sup> Calasso, *La ruina de Kasch*, pp. 120-128.

<sup>60</sup> “Far-li-mas no se opone al sacrificio; cuando Akaf le anuncia que lo ha elegido como compañero de muerte, Far-li-mas no se asusta. Quién se asusta es Sali, victoriosa Antígona y Eurídice africana. Y en ella Far-li-mas reconoce una ‘voluntad’ que busca una nueva ‘vía’. El ‘don de narrar’ de Far-li-mas, ondeante, que arrastra sólo a la ebriedad, sustituye la ‘escritura del cielo’, que acompaña el crecimiento de la naturaleza y la recurrencia de los asesinatos. Como Sali ha dicho al sacerdote, ‘la vida sobre la tierra’, oscilante, mudable, sin orden preestablecido, como las historias de Far-li-mas, ha revelado ser una obra ‘más grande’ que la ‘escritura del cielo’. La ‘vía’ de Sali está en una frase inolvidable: ‘A partir de aquel día ya nadie fue ejecutado en Naphta.’”. Ibid, p. 134.

eso es el secreto del secreto, aquello que no se puede hacer evidente porque entonces el mundo enloquece. Y eso es lo que pasa con el poder de "Far-li-más".<sup>61</sup> Indudablemente, en el enfrentamiento ordálico que realizan el poder del sacrificio y el poder del relato, vence este último. El sacrificio nada puede hacer frente a su principio; dicho con otras palabras: el sacrificio debe sacrificarse para que el sacrificio continúe, es su eterna ironía. Entonces vence la vida, el poder de la palabra, que puede decir todo, aun los secretos. Pero esto no deja de ser una variante (variante extrema) del sacrificio. No obstante, este último gesto sarcástico se ha olvidado, dando lugar a la creencia de que lo secular es lo que impera. Cuando, en realidad, vivimos en la fuente misma del sacrificio, a flor de piel, sin ningún artificio que lo oculte. Lo esotérico se vive como banal, y eso provoca la locura de todos esos hombres olvidadizos que no logran explicarse qué está pasando, así como Astrabaco y Alopeco enloquecieron cuando se toparon con el simulacro de la Artemisa Táurica. Aunque esto ni siquiera es así, sería pedir demasiado, se necesita una cierta capacidad de asombro que el mundo moderno no posee. Más bien, es como si estos dos espartanos cargaran con el simulacro (con su poder) como se carga cualquier otra cosa. La ruina nunca aparece como la gran catástrofe, sino como la indiferenciación (y la indiferencia) del estado de las cosas.

La "ruina de Kasch" no hace sino narrar el paso a la complaciente estulticia de lo moderno que se dibuja sobre el cegador trasfondo de lo sagrado. Curiosamente es el modo en que el secreto todavía puede esconderse: mediante su propio desvelamiento, resguardado por la miopía moderna. De esta forma el sacrificio se realiza en todas partes sin que nadie se de cuenta. Es la ruina del orden, ya sea del antiguo o del nuevo ( que ya no es orden sino simple proceso

<sup>61</sup> "Con Far-li-mas se entra en otro reino: el reino de la palabra, después del de la sangre. Es un reino que no mata según el rito, sino que evoca la muerte a través de un desorden que sobreviene rápido, indomable. Las palabras de Far-li-mas sustituyen el sacrificio: como el sacrificio, tienen el poder de hacerse obedecer, pero no tienen el poder de establecer los tiempos del ciclo. Ahora el tiempo sólo es la oscilación pendular entre un fluir vacío, desprovisto de apoyos, y la suspensión de la droga de la palabra. Las palabras de Far-li-mas viven con fuerza propia, pero no pueden reflejar la posición de los astros". Ibid, p. 136.

organizacional<sup>62</sup>), no importa. Finalmente el sacrificio es el péndulo que hace oscilar a la muerte entre las dos partes que lo conforman. El vencedor de la ordalía siempre es ella, que se presenta como vida en el juego de la metamorfosis.

---

<sup>62</sup> "Esta última (la organización) nace cuando se ha perdido la huella del orden, si no, subsiste como un fuego fatuo. La organización se basa siempre en si misma, en la nada, en el puro funcionamiento. El orden siempre se sustenta en otro orden, del cual es la imagen, el gemelo visible". Ibid, p. 304.

## **CONSIDERACIONES FINALES**

**Hemos nacido muertos y hace tiempo que  
nacemos de padres que ya no viven, lo  
cual nos agrada cada vez más. Le vamos  
tomando el gusto. Pronto inventaremos la  
manera de nacer de alguna idea. Pero hasta,  
ya no quiero seguir escribiendo desde el  
subsuelo...**

**F. Dostoyevski**

El poder es exceso; es Zeus violando a Némesis; son los dioses apoderándose de la mente de los hombres. Representa la entrada de lo posible, la inmersión en la marea de la desmesura. Sin embargo, la afirmación del poder necesita cubrirse con el velo del límite, es decir, el exceso se presenta como ceremonia, a través de un orden sacrificial. Sólo los iniciados pueden conocerlo, de otro modo su fuerza acaba por enloquecer a quien lo contempla. Efectivamente el poder emana de lo ilimitado, pero emboscado en el límite, con la forma del secreto. Es un tesoro que hay que resguardar de la mirada de los estúpidos entusiastas, de esos que Calasso llama *autodidactas*: hordas de individuos paridos por la igualdad no iniciática, que pasan por encima de la diferencia proclamando una serie de derechos que de "hecho" los hacen todavía más desiguales.

Precisamente el fin del poder como afirmación no resentida de la fuerza comienza cuando el secreto es desvelado, cuando todos se sienten con el derecho de saberlo. Un derecho que de "hecho" no existe (puesto que la diferencia sigue ahí, aunque lo traten de negar). El resentido, a diferencia del poderoso, es aquel que quiere y no puede (Schopenhauer dirá: aquel que ni siquiera quiere querer), porque justamente quiere lo que no puede. Ha perdido la noción del límite.

Interioriza su impotencia y la vive como injusticia. Su gran error radica en pensar que la igualdad es algo natural; y por ello no comprende cómo es que otro si logra hacer eso que él simplemente no.

El secreto se banaliza, se vive como una cosa más... pierde su fuerza. Ahora cualquiera cree poder manejar aquello que sólo algunos saben, y que para saberlo tienen que pasar por una serie de pruebas. Me viene a la mente la imagen de un orangután manejando un tractor, o a un burócrata saltando de rama en rama, en ambos casos el resultado es el inicio de una secuencia de desastres. No obstante, esta voluntad igualitaria, autónoma (es decir, referida a sí misma), cuya tarea es acabar con la diferencia, no pasa de ser un deseo piadoso que termina por exacerbar aquello que quería negar (es un hecho que en las sociedades que pretenden ser igualitarias, la desigualdad -inevitable- se siente doblemente como una ofensa, y los medios coactivos se intensifican).

Este fin de la diferencia es el fin del simulacro, en tanto éste se opone a un original. El anhelo por encontrar un referente que dé razón de todo se traduce en dolor, ya que el molde y la copia jamás coinciden. El significado (original) siempre es una comtada para tratar de darle sentido al significante (copia), cuando es éste -como diferencia- lo que teje el orden del mundo. Evidentemente esto implica asumir el riesgo de lo contingente, de lo inasible; pero también la única posibilidad de disfrutar la vida, probablemente no de manera segura, pero sí con un poco de libertad. Es por eso que el poder se inscribe dentro del reino del simulacro: juego del aparecer que derrumba la identidad de un Ser que jamás se presenta. Por eso *es* (como catalizador del devenir) siempre el otro de sí mismo; él es, precisamente, la afirmación de la diferencia, del azar-necesidad, del movimiento que produce la permanencia del cambio; la afirmación del simulacro como identidad en la diferencia.

Charles Maurice de Talleyrand es este poder encarnado. Dejando de lado cualquier tipo de apelación al carácter monolítico de la moral o de referencia alguna a categorías estables del ser,



él juega con las circunstancias, las convoca en una orfalia ininterrumpida de significaciones que algunas veces producen nuevos juegos y otras se instalan con toda la gravedad de la fatalidad. El conoce la fuerza que tiene el poder del simulacro (o el simulacro del poder). Por eso es el único vencedor, o por lo menos el único que permanece en el incierto acontecer de ese extraño período que es la Revolución Francesa. Representa el triunfo de un poder que no se deja encasillar en pusilánimes categorías, aptas para espíritus con voluntad de hormiga. Su ejercicio, más bien, concentra toda la fuerza de la inestabilidad, de la contingencia, y lo ofrenda a la vida como un gran sacrificio. Sacrificio de sí mismo, que no es sino la afirmación de su otredad. Desea fenecer para así renacer como un otro y de esta forma potenciar las múltiples metamorfosis que no son sino perennes sacrificios de su ipseidad. Talleyrand sabía que quien pretende ejercer el poder desea el sacrificio. Y éste implica violencia; aun el simple acto de respirar es una violencia ejercida sobre el entorno: cambio que no hace referencia a ninguna significación diádica bondad-maldad, y sí, en cambio, a la afirmación de la única posibilidad de crear en la aceptación de la multiplicidad que se presenta como fatalidad, pero como fatalidad lúdica.

Así, el sacrificio ahora es la producción. Pero la producción se presenta como simulación de sí misma, y el poder como la producción exacerbada de eventos dispersos por la histeresia que en este momento ya regula todas las esferas de lo social. Ante la primacia de la inercia, que es la nueva forma en que los dioses juegan con nosotros, solamente alguien capaz de metamorfosearse (sincronizarse) con lo social logra afirmar su poder. Poder que no expresa adecuación de la realidad con su querer, sino la capacidad de sintonizarse con la violencia y así ser él mismo violencia.

Esto representa una visión del poder que no se angustia por la caoticidad del acontecer sino que lo afirma y en ello radica su efectividad: efectividad de la acción que triunfa por el simple hecho de activarse. Así como Talleyrand perduró por el simple hecho de no pretender jamás manejar una verdad absoluta, adoptando, en cambio, la pluridimensionalidad que le dictaba el acontecer mismo. De aquí que podamos afirmar que la política, en tanto política, es un simple conjunto de saberes, que con suerte cuentan con la venia de los dioses.

El orden del sacrificio es el orden del doble, del "mismo" que se hace otro y se quiere otro. La alteridad, en este caso, no hace referencia al desdoblamiento piadoso que busca encontrarse en su reflejo, como pensó Hegel, sino, más bien, vivir la ausencia de la totalidad para así extender sus redes vinculatorias con la otredad. La experiencia, entonces, se encuentra no en la reabsorción, sino en el placer que produce la violencia provocada por el anhelo siempre infructuoso de tratar de ser uno nuevamente. Este deseo de unicidad se llama sacrificio. Es el hilo conductor que vincula la diferencia; es ella misma diferencia y posibilidad de identidad.

Si Heidegger ubica el principio del fin en el olvido de la diferencia, Calasso lo hace en el olvido del sacrificio. Finalmente, el sacrificio es la diferencia que repite la escisión entre el mundo y lo sagrado. Funge como vínculo que une y separa a un tiempo ambos espacios. Heidegger dirá que se trata, más bien, de una "inter-cisión", mientras que E. Trías lo ejemplifica con la imagen de una "bisagra". Por lo que el "Doble" no es el desdoblamiento de "lo mismo", sino la afirmación de la diferencia que necesita de "lo mismo" para subsistir como diferencia.

El sacrificio es el elemento que permite la magia de la totalidad mediante un pase violento. Se presenta como la irrupción de un resplandor que ciega la obtusa mirada de las pequeñas

totalidades, abriendo así el claro de lo irreversible. Sin embargo, hay quienes consideran el sacrificio como un simple catalizador de la violencia immanente a toda comunidad. Contra ellos dirige su crítica Calasso, mostrando que ello implicaría negar la diferencia, olvidar al sacrificio como vínculo inexorable entre lo sagrado y lo profano: exactitud de lo real, racionalización de lo real, negación del secreto que se oculta más allá del velo fenoménico.

El hombre sin dioses no es más que un bufón que infructuosamente trata de reirse de sí mismo: es decir, la alteridad no son los otros, sino lo "OTRO", y esto sólo puede ser lo divino.

El sacrificio es el eterno intento por unir lo diferente mediante la violencia. Olvidar esto es creer en el iluminismo, en el SER, en la emancipación de la humanidad, en la síntesis de la totalidad, y en todas esas cosas que provocan la sorna de los dioses.

El sacrificio recuerda que la totalidad está fragmentada, y que el sentido de la existencia se cifra, precisamente, en los instantes que vinculan al TODO.

Calasso, a través de sus libros, juega con los dioses, continuando así una práctica que se ha olvidado, y de la cual enana todo poder. Queda en nosotros querer aprender a jugar o no.

## BIBLIOGRAFÍA

Roberto Calasso

Libros:

- L'impuro folle, Milan, Adelphi, 1992.
- La ruina de Kasch, Barcelona, Anagrama, 1989.
- Las bodas de Cadmo y Harmonía, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Los cuarenta y nueve escalones, Barcelona, Anagrama, 1994.
- I quarantanove gradini, Milan, Adelphi, 1991.

Ensayos:

"La follia che viene dalle Ninfe", conferencia leida en el Collège de France, Paris, el 9 de julio de 1992, fotocopia del manuscrito original.

"Il terrore delle favole", texto leido en ocasión de la presentación de Las bodas de Cadmo y Harmonia, fotocopia del manuscrito original.

Algunos de los artículos sobre Calasso:

- |                      |                      |                         |
|----------------------|----------------------|-------------------------|
| ---G. Manganelli,    | L'Espresso           | 3 de noviembre de 1979. |
| ---Pietro Citati,    | Corriere della Sera, | 13 de mayo de 1983.     |
| ---Ruggero Guarini,  | L'espresso           | 15 de mayo de 1983.     |
| ---Mario Bortolotto, | La Repubblica,       | 11 de junio de 1983.    |
| ---A. Giuliani,      | La Repubblica        | 11 de junio de 1983.    |
| ---Rolando Damiani,  | Il Gazzettino,       | 2 de julio de 1983.     |
| ---Franco Cardini,   | Il Giornale,         | 22 de julio de 1983.    |
| ---Guido Cerchetti,  | La Stampa,           | 11 de agosto de 1983.   |
| ---Italo Calvino,    | Panorama Mese,       | septiembre de 1983.     |

---Masolino D'Amico,	TLS,	14 de octubre de 1983.
---Hugh Shankland,	Bulletin of the Society for Italian Studies,	Noviembre de 1983
---Jacques Bonnet,	La Quinzaine Litteraire,	1o. de mayo de 1987.
---Frédéric Vitoux,	Le Nouvel Observateur,	8 de mayo de 1987.
---François Bott,	Le Monde,	22 de mayo de 1987.
---Michel Grodent,	Le Soir,	2 de julio de 1987.
---Pascal Bruckner,	Le Figaro,	4 de julio de 1987.
---A. Jaubert,	L'Infini	Otoño de 1987.
---G. Piccioni,	Il Tempo	7 de octubre de 1988.
---Pietro Citati,	La Repubblica	8 de octubre de 1988.
---G. Mariotti,	Europeo 42	14 de octubre de 1988.
---Fasoli Doriano,	Manifiesto	24 de octubre de 1988.
---G. Manganelli,	Messaggero	24 de octubre de 1988.
---Raffaella Finzi,	Panorama	6 de noviembre de 1988.
---U. Galimberti,	24 ore	13 de noviembre de 1988.
---Dario Del Como,	Corriere della Sera	16 de noviembre de 1988.
---C. Sgorion,	Il Piccolo	16 de noviembre de 1988.
---Sergio Quinzio,	L'Espresso	4 de diciembre de 1988.
---R. Guiducci,	Avanti	5 de enero de 1989.
---Dick Davis,	TLS	9 de febrero de 1989
---Juan Arias,	El Pais	13 de febrero de 1989.
---M. Monicelli,	Millelibri	Abril de 1989.

---Alain Jaubert,	Diario 16,	8 de abril de 1989.
---Pedro Solera,	El País,	13 de abril de 1989.
---Miguel Angel Trenas,	La Vanguardia,	17 de abril de 1989.
---José A. Ugalde,	El País,	23 de abril de 1989.
---Giorgio Dell'Arti,	Il Venero di Repubblica	12 de mayo de 1989.
---M. Maradei,	Europeo 25	23 de julio de 1989.
---Angel Crespo,	Diario 16	13 de septiembre de 1990.
---A. Leite Neto,	Livros	17 de octubre de 1990.
---M. Monmany,	Cambio 16	22 de octubre de 1990.
---Cillario Pia,	Vanity Fair	Febrero de 1991.
---M. Krüser,	Frankfurter Rundschau	2 de febrero de 1991.
---Laurence Vidal,	Le Figaro	18 de febrero de 1991.
---B. De Cessole,	Le Figaro	18 de febrero de 1991.
---F. Vitoux,	Le Nouvelle Observateur 63	27 de febrero de 1991.
---A. Vollenweider,	Rene Bürcher Zeitung	3 de mayo de 1991.
---Antonio Gholi,	La Repubblica	5 de octubre de 1991.
---Giovanni Mariotti,	Corriere della Sera	1 de noviembre de 1991.
---Pietro Citati,	La Repubblica	3 de noviembre de 1991.
---Roberto Calasso,	La Stampa	14 de diciembre de 1991.
---J. Brodsky,	TLS,	13 de diciembre de 1991.
---Giorgio Zampa,	Wimbledon	Enero de 1992.
---D. Durand,	Le canard Enchaîné	27 de febrero de 1992.

---Massimo Dina,	Europeo 46	13 de noviembre de 1992.
---M. Lefkowitz,	New York Times,	14 de marzo de 1993.
---V. Ross,	The Globe and Mail,	23 de marzo de 1993.
---G. Wannabe,	The New Yorker	12 de abril de 1993.
---D. R. Stavitt,	Chicago Tribune	23 de mayo de 1993.
---P. Conrad,	The Observer,	30 de mayo de 1993.
---Marina Warner,	The Independent	6 de junio de 1993.
---N. Malcolm,	Sunday Telegraph	13 de junio de 1993.
---P. Cartledge,	New Statesman & Society	18 de junio de 1993.
---P. Rabinovitch,	The Independent	19 de junio de 1993.
---P. Howard,	The Times	24 de junio de 1993.
---M. Lefkowitz,	New York Times	14 de marzo de 1993.
---Allen Brooke,	Washington Times	4 de abril de 1993.
---L. Hughes Hallet,	The Sunday Times	20 de junio de 1993.
---J. Griffin,	The New York Review,	22 de abril de 1993.
---A. Lee,	The New Yorker	26 de abril de 1993.
---B. Everett,	The Independent,	26 de junio de 1993.
---P. Di Stefano,	Corriere della Sera	4 de agosto de 1995.



## BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

- ARISTÓTELES, Obras, Madrid, Aguilar, 1979.
- BARTHES, Roland, et al., El lenguaje y los problemas del conocimiento, Argentina, Editorial Rodolfo Alonso, 1979.
- Mitologías, México, S. XXI, 1970.
- BATAILLE, George, La experiencia interior, Madrid, Taurus, 1986.
- La parte maldita, Barcelona, Icaria, 1987.
- Obras Escogidas, Barcelona, Barral, 1974.
- El Erotismo, Barcelona, Tusquets, 1975.
- BAUDRILLARD, Jean, Crítica de la economía política del signo, México, S. XXI, 1987.
- A la sombra de las mayorías silenciosas, Barcelona, Kairós, 1978.
- El intercambio simbólico y la muerte, Caracas, Monte Avila, 1993.
- De la seducción, Madrid, Cátedra, 1986.
- BOCHENSKY, I. M., Los métodos actuales del pensamiento, Madrid, Rialp, 1985.
- BOECIO, La consolación por la filosofía, México, Conaculta, 1989.
- BROWN, Norman O., Eros y tanatos, México, Joaquín Mortiz, 1980.
- CAILLOIS, Roger, El hombre y lo sagrado, México, FCE, 1984.
- CANETTI, Elías, Masa y poder, Barcelona, Muchnik, 1982.
- La conciencia de las palabras, México, FCE, 1981.
- CASTORIADIS, Cornelius, La institución imaginaria de la sociedad, Barcelona, Tusquets, 1983, (Vol. I).

**CHATELET y KOUCHNER**, Las concepciones políticas del siglo XX, Madrid, Espasa/Universidad, 1986.

**CIORAN**, E. M., Ese maldito yo, Barcelona, Tusquets, 1987.

--- Ensayo sobre el pensamiento reaccionario, Barcelona, Tusquets, 1985.

--- Historia y utopía, México, Artífice, 1981.

--- Desgarradura, Barcelona, Montesinos, 1979.

**CLASTRES**, Pierre, Investigaciones en antropología política, Barcelona, Gedisa, 1981.

**DE LA BOÉTIE**, Etienne, El discurso de la servidumbre voluntaria, Barcelona, Tusquets, 1980.

**DE VENTOS**, X.R., De la modernidad, Barcelona, Península, 1982.

--- Filosofía y/o política, Barcelona, Península, 1984.

**DELEUZE**, Gilles, Foucault, México, Paidós, 1991.

--- Diferencia y Repetición, Barcelona, Júcar, 1988.

--- Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama, 1986.

**DELEUZE**, Gilles y Felix **GUATTARI**, Política y psicoanálisis, México, Terra Nova, 1980.

**DERRIDA**, J., De la gramatología, México, S. XXI, 1978.

**DETIENNE**, Marcel, La invención de la mitología, Barcelona, Península, 1981.

--- Los maestros de verdad en la Grecia arcaica, Madrid, Taurus, 1981.

**EL BHAGAVAD-GITA**, E.U.A., Bhaktivedanta Book Trust, 1978.

**ELIADE**, Mircea, Lo sagrado y lo profano, Barcelona, Labor, 1985.

--- El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, México, FCE, 1986.

**ESCOHOTADO**, A., De physis a polis, Barcelona, Anagrama, 1975.

**FOUCAULT**, M., Historia de la sexualidad, México, S. XXI, 1987. (Vol.1).

- Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1980
- GIRARD**, Rene, La violencia y lo sagrado, Barcelona, Anagrama, 1983.
- GÓMEZ PIN**, Victor, El drama de la Ciudad Ideal, Madrid, Taurus, 1990.
- GRAVES**, Robert, Los mitos griegos, México, Alianza, 1994. (2 tomos).
- HEGEL**, Fenomenología del Espíritu, México, FCE, 1982.
- HEIDEGGER**, Martin, Identidad y diferencia, Barcelona, Anthropos, 1988.
- JANKELEVITCH**, Vladimir, La aventura, el aburrimiento, lo serio, Madrid, Taurus, 1989.
- La paradoja de la moral, Barcelona, Tusquets, 1986.
- LIECHTENBERG**, G.Ch., Aforismos, México, FCE, 1989.
- LYOTARD**, J.F., La condición posmoderna, México, Rei, 1990.
- MAUSS**, M., Sociología y Antropología, Madrid, Tecnos, 1979.
- NIETZSCHE**, F., El nacimiento de la tragedia, Madrid, Alianza, 1989
- La Gaya Ciencia, Mexico, EMU, 1983.
- La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 1979.
- Obras Inmortales, Madrid, Edaf, 1971.
- PAZ**, Octavio, Conjunciones y disyunciones, México, Joaquín Mortiz, 1978.
- PESSOA**, Fernando, Contra la democracia, México, UAM, 1985.
- PLATÓN**, Obras Completas, Madrid, Aguilar, 1979.
- ROSSET**, Clément, La anti naturaleza, Madrid, Taurus, 1974.
- Lo real y su doble, Barcelona, Tusquets, 1985.
- SAVATER**, Fernando, Ética como amor propio, México, Conaculta, 1988.
- La tarea del héroe, Madrid, Taurus, 1986.

--- Panfleto contra el todo, Madrid, Alianza, 1983.

**SCHOPENHAUER, A.**, El mundo como voluntad y representación, México, Porrúa, 1983.

--- El amor, las mujeres y la muerte, Madrid, Edaf, 1971.

--- La libertad, México, Premia, 1981.

**SUZUKI, D. T.**, Ensayos sobre budismo Zen (segunda serie), Buenos Aires, Kier, 1986.

**TRIAS, Eugenio**, La aventura filosófica, Madrid, Mondadori, 1988.

**VALERY, Paul**, Los principios de An-arquía pura y aplicada, Barcelona, Tusquets, 1987.

**VATTIMO, G.** (asesor general), Enciclopedia de la filosofía, Barcelona, Garzanti, 1992.

**WITTGENSTEIN, Ludwig**, Investigaciones filosóficas, México, UNAM crítica, 1988.