

1 00482 2



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

# MITO, SACRIFICIO, PODER

## TESIS

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN CIENCIA POLÍTICA

PRESENTA

MTRO. LUIS ALBERTO AYALA BLANCO

DIRECTOR DE TESIS:  
DRA. LOURDES QUINTANILLA OBREGON

CIUDAD UNIVERSITARIA, D.F.

2003

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  
Citlali*

TESIS CON  
FOLLA DE ORIGEN

Autore: la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo.

3

NOMBRE: Luis Alberto Ayala

Blanco

FECHA: 23/10/2003

FIRMA: Luis Alberto Ayala Blanco

### AGRADECIMIENTOS

A:

Toño Ayala: por ser la fuente

la Dra. Cristina Castañón: por la visión

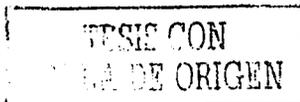
Aroma Blanco: por la intuición

Eduardo Rabasa, Rafael López y Francisco de la Mora (SEXTO PISO): por SEXTO PISO

Laura Ayala, Emiliano Ramos y Lluvia Ramos: por la exquisita locura

Fernando Ayala y Humberto Pineda: por la fuerza

Juan José Orosa (El Bananas) y Ángel Aragón: por el desasosiego compartido



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO. I <i>El mito como expresión de lo irrepresentable</i>	12
CAPÍTULO. II <i>La estructura mítica de la ciencia</i>	38
CAPÍTULO. III <i>Locura y Poder</i>	67
CAPÍTULO. IV <i>Violencia y Sacrificio</i>	91
CAPÍTULO. V <i>Poder</i>	123
A MODO DE CONCLUSIÓN	154
BIBLIOGRAFÍA	155

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## INTRODUCCIÓN

*Dog one.*

*Dog two.*

*Dog three.*

P. Gabriel y T. Levyn.

Las ciencias sociales, la ciencia en sí, la razón, o por lo menos eso que llaman pensamiento racional --y que supuestamente se contrapone a un tipo de pensamiento arcaico, caracterizado por un dejo de irracionalidad irreductible--, se presenta hoy en día como la salvaguardia de la verdad y como el único referente de validez para acercarnos a eso que llamamos realidad. Sin embargo no pasa de ser un deseo que se pierde y se desvanece en la bruma de sus propias pretensiones. Y todo por una especie de ignorancia aderezada con una creencia insostenible en que la humanidad ha evolucionado y ha logrado emanciparse de la superstición y las fantasías que obnubilaban los ojos de la razón.

En realidad lo que hoy presenciamos, en ciertos sectores de la producción del saber que se dicen defensores de la verdad, adoptando como enseña el *logos*, es un ingente despliegue de malentendidos sobre determinadas realidades: el mito, la razón, el sacrificio, la locura, el poder. Con esto no quiero decir que el pensamiento racional y científico sea un error; por el contrario, lo que intento decir es que éste muchas veces es manipulado por ciertas personas (científicos de distintas disciplinas) de una manera muy poco seria y no precisamente científica.

Por supuesto que de algún modo estoy generalizando. Es curiosamente en el campo de la física actual donde este fenómeno difícilmente se produce. Por una especie de torsión del sentido, los llamados científicos duros han acabado por entender que la ciencia no es más que uno de los muchos relatos que tejen el velo de lo real, y que difícilmente los grandes logros de la razón se podrían comprender sin recurrir al mito, a la poesía, a la filosofía, etc., como lo mostró E. Schrödinger al señalar que la precedencia de la mente sobre la materia era algo que ya estaba sancionado en los *Vedas*.

Por otro lado tenemos a los estudiosos de lo social que se quedaron un poco rezagados pensando que haciendo encuestas por fin iban a alcanzar el estatuto de científicos, porque, a fin de cuentas, la teoría es pura fantasía. Ahora toda investigación *seria* en ciencias sociales

TESIS CON  
EN LA DE ORIGEN

debe estar enmarcada por un método empírico (entiéndase formas de medir la opinión: por ejemplo, analizar mediante encuestas el municipio de Coyoaca de Catalán para ver cómo las prácticas democráticas brillan por su ausencia, y así poder integrarlas ulteriormente).

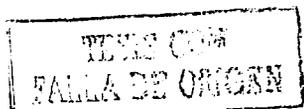
He escuchado a colegas decir que la teoría no sirve, que son puras creencias, que lo importante es poder saber si la transición a la democracia se está llevando a cabo por buen camino o no. Y hago alusión a la democracia de forma metonímica debido a que hoy por hoy es el tópico que engloba a lo social mismo; pero lo que en realidad deja traslucir es que el objetivo debe estar puesto en cosas prácticas, que sirvan. Lo que no se les ocurre es preguntarse qué entienden por transición a la democracia, o qué quiere decir realmente democracia, o si ésta es algo bueno en sí o no, o en el mejor de los casos, qué entienden por utilidad y por praxis.

Lo más divertido es que viven la realidad científica como antes la gente vivía el mito: simplemente no la cuestionan. La única diferencia es que por definición un mito efectivamente no se discute, y no por ser irracional, sino porque la función y la realidad del mito es incuestionable: es una realidad que acompaña a los hombres al margen de su comprobación (la comprobación es la vida misma)<sup>1</sup>. Por el contrario, las realidades científicas no serían científicas si no se comprobaran y demostraran. Por ejemplo, Heisenberg explica cómo el conocimiento ya no puede pretender serlo de algo, sino simplemente de una imagen. En tanto el sujeto modifica al objeto al momento de abordarlo, la oposición sujeto-objeto deja de tener pertinencia. A lo único que se puede aspirar es a pergeñar la imagen de la naturaleza, de las cosas, y no de la naturaleza y de las cosas en sí.<sup>2</sup> Parece que, como dicen los *Vedas*, todo se reduce al cauce de las *agnus mentales*, siendo la materia un simple destello de éstas.

¿A qué me refiero cuando hago alusión a la ignorancia esgrimida por nuestros científicos sociales presentada con el atuendo de la ciencia? Simplemente a la imposibilidad que evidencian para entender eso que quieren explicar pero que no pueden, justo por ignorar

<sup>1</sup> "El mito no es un concepto ideal y tampoco una idea o un concepto. Es la vida misma. Para el sujeto mítico esto es la vida verdadera con todas sus expectativas y temores, con sus esperanzas y desesperaciones, con toda su cotidianidad real e interés puramente personal. El mito no es el ser ideal, sino la realidad vitalmente sentida y creada, la realidad material y corpórea, corpórea hasta la animalidad". A. F. Losev, *Dialéctica del Mito*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998, p. 17.

<sup>2</sup> Ver los siguientes capítulos: *El mito como expresión de lo irrepresentable*, nota 24; y *La estructura mítica de la ciencia*

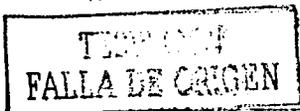


una serie de conocimientos que provienen de disciplinas que consideran fantasiosas. El ejemplo más claro nos lo proporciona el desdén que proyectan sobre todo aquello que huele a mitología, y con ello incluyo a la propia etimología.

Si uno, apelando al rigor y al verdadero espíritu científico, recurre a los significados originarios de las palabras y los conceptos arguyendo que muchos de los iconos que la modernidad esgrime como definitivos están de alguna manera tergiversados y mal entendidos --y no sólo porque no coincida la idea actual con la original, sino porque si se ignora lo que desde un inicio quieren decir se cae en una serie de tonterías--, dichos científicos terminan respondiendo que el hombre ha evolucionado y que las palabras se han depurado de todas las quimeras que les dieron vida en un inicio. Pero este tipo de argumentos se basan en lo que tanto critican: en determinados juicios de valor carentes de rigor alguno.

La palabra democracia es un ejemplo clarísimo. Democracia no quiere decir poder del pueblo; en todo caso sería *laocracia*, de *laos*, pueblo. Y no es una simple precisión ociosa. La democracia ha significado y sigue significando negociaciones entre grupos oligárquicos, no igualdad y poder del pueblo como candorosamente se erree; y más si partimos de los actuales regímenes representativos --pero eso se verá en el Cáp. V--. Se habla de la soberanía de los Estados, cuando el concepto soberanía proviene de *superani*, superior, con una connotación claramente divina que entra en flagrante contradicción con la idea de Estado y relación entre Estados; en todo caso tendría que hablarse de Imperio --R Panikkar lo explica perfectamente--.<sup>3</sup> De igual forma se dice que *el estado de derecho* responde a una necesidad igualitaria con claros tintes democráticos, cuando el mismísimo Foucault explica que fue un artificio de la Monarquía para aglutinar bajo su égida a los distintos y controvertidos poderes que le daban vida a la cultura política de la edad media (ver Cáp. V). Pero el caso más grave lo tenemos en el concepto de *logos* y posteriormente en el de ciencia. Éstos tienen sus orígenes no sólo en el mito, sino sobre todo en la locura para de ahí pasar a la dialéctica (entendida como el arte de dialogar), que demuestra una tesis mientras niega otra. El problema es que desde una perspectiva exclusivamente racional todo juicio u objeto, sea puramente conceptual o empírico, puede ser destruido. No existe

<sup>3</sup> Ver, Raimon Panikkar, *El espíritu de la política*, Barcelona, península, 1999, pp. 63-70.



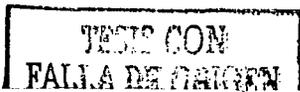
nada que logre escaparse de las fauces trituradoras de la razón (ver Cáp. II). Y así podría continuar. Lo interesante es ver cómo una cierta idea que se tiene del pensamiento científico coincide con una ignorancia y dogmatismo de dimensiones claramente insospechadas.

Cualquiera que sepa un poco de metodología sabe que para que algo pueda ser demostrado tiene que partir de un acercamiento *reductivo*, y ello implica que se debe basar en ciertos axiomas, es decir, en principios no demostrables, por eso son axiomas.<sup>4</sup> Ahora que si lo que quieren decir es que si no existe un correlato experimental lo expuesto no es verdadero, tendrían que saber que los experimentos son inducidos en condiciones ideales, que difieren significativamente de lo que vivimos como realidad; sin comentar que todo grupo de datos debe estar enmarcado por alguna teoría que lo explique, y ésta no puede considerarse verdadera sino simplemente más adecuada que otras. Ningún científico serio se atrevería a decir hoy en día que existen teorías definitivas.

En este contexto, el mito y el sacrificio arrojan luz sobre una serie de fenómenos --como el poder-- que de otra forma quedarían atrapados en la supersticiosa racionalidad que impera en la llamada modernidad. Los orígenes míticos, así sea desde una perspectiva puramente etimológica, nos permiten comprender el desarrollo y el sentido que hoy le damos a determinadas realidades. Este es el objetivo que se pretende alcanzar en este ensayo: proporcionar un acercamiento a eso que se descarta de antemano como ilusorio sin siquiera saber qué es realmente. Pero lo más importante es que a esta fantasía generalmente le oponen, como su contrario, una sedicente verdad que está sustentada en algo que llaman razón y ciencia. Lo que llegué a descubrir a lo largo de esta investigación es que la razón y la ciencia continúan emparentadas en un nudo inextricable con el mito, el sacrificio, la locura y una serie de fenómenos más que, sin recato alguno, son considerados simples añagazas.

*Mito y logos*, en un inicio, se identificaban, ambos significaban *palabra*: tanto el *mito* como el *logos* se limitaban a nombrar y expresar lo existente, y por existente me refero a una serie de entidades que, como dice Panikkar, no habían sido eliminadas todavía por el DDT de la razón. No obstante, hoy en día la física cuántica arribó al puerto de la imagen, del

<sup>4</sup> Ver, I. M. Bochenski, Los métodos actuales del pensamiento, Argentina, Rialp, 1985.



mito, de los simulacros. El círculo se cierra sobre sí mismo. La ciencia no ha dejado de consistir en una serie de relatos que intentan explicar el mundo, igual que anteriormente lo hacía el mito, sólo que éste continúa arrojando su sombra sobre todos los eventos, incluido el evento de la ciencia.

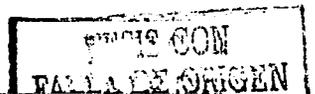
Finalmente todo tipo de conocimiento se reduce al *como si* del que habla Calasso aludiendo al pensamiento de Nietzsche. Hacemos como si conociésemos, como si supiésemos en verdad, y en esa indeterminación se cumple el destino del hombre, a saber, que su estancia y recorrido por los tiempos de los tiempos no puede dejar de ser una aventura embebida en la contingencia y en el enigma que implica la propia existencia.

En este contexto tanto histórico como conceptual se inscribe esta tesis. Tal vez se trate de una *docta ignorancia*, pero por lo mismo se busca el máximo rigor sin caer en un lenguaje aburrido y vacío. Sobre todo es importante dejar fuera esa soberbia característica de aquellos que apelan a la verdad sin saber qué significa realmente: ¿sabrán que es una diosa, la diosa *Aletheia*?

La tesis fundamental de este trabajo se centra básicamente en dos autores modernos: Giorgio Colli y Roberto Calasso. Se plantea que el mundo no es más que la expresión de lo *irrepresentable*, de ese algo irreducible que no puede ser conocido pero sin el cual no habría expresión alguna, y por lo tanto tampoco mundo. Para utilizar una analogía científica: lo *irrepresentable* sería el campo subcuántico que se deja adivinar en las partículas discretas; o para decirlo de otro modo, el *continuo* que se pierde en la multiplicidad de sus manifestaciones; aunque también podemos utilizar una imagen mítica proporcionada por la tradición órfica: el niño Dioniso siguiendo su imagen fragmentada en el espejo, dando lugar a la multiplicidad, al mundo.

Las ideas fundamentales sobre el mito y el sacrificio expresadas en este texto son deudoras directas del pensamiento de Roberto Calasso, si bien es cierto que asumo la responsabilidad de la forma en que son expresadas aquí, y lo mismo digo con respecto al las referencias que utilizo de todos los autores consultados.

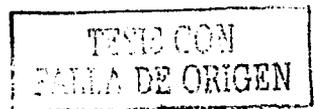
El mito y el sacrificio están íntimamente relacionados. Desde una perspectiva mítica, el sacrificio es el evento del cual surge el mundo: representa el origen de todo lo creado. Origen que recuerda la violencia que rige nuestro mundo y sin la cual la creación, o



producción, para decirlo con un lenguaje moderno, no sería posible: para crear algo es necesario destruir algo; toda producción entraña un gasto de energía descomunal. Pero el sacrificio, a pesar de lo que pueda pensar la gente civilizada, continúa presente en miles de formas inadvertidas. El simple hecho de que tengamos que comer para vivir, que tengamos que alimentarnos de cadáveres para continuar con nuestra vida, es algo contundente y que no se puede obviar: portamos el sacrificio en todo momento. Sin embargo, incluso desde una visión puramente sociológica y secular, el sacrificio se proyecta como el origen de lo social y la forma más eficaz para que la sociedad funcione --como lo explica Rene Girard (ver Cáp. IV)--.

Mito y sacrificio, finalmente, dibujan con una nitidez paradigmática el fenómeno a tratar en esta tesis: el poder. El poder entendido como capacidad se explica perfectamente a partir de la fuerza ejemplar del mito, de las imágenes que nos dicen cómo realizar eso que, en el tiempo antes del tiempo, seres extraordinarios hicieron, hacen y continuarán haciendo. Pero curiosamente también de la locura podemos extraer la fuerza para ser poderosos, como bien lo sabían los griegos (ver Cáp. III). Por lo que el mito, el sacrificio, la ciencia, la locura y el poder son los temas que articulan esta investigación, proyectando un tipo de saber que, sin olvidar el rigor científico, muestra el carácter evanescente de todo intento cognoscitivo. Si de alguna forma se pudiera sintetizar el sentido que lleva impreso este ensayo, creo que recurriría a las palabras de Salustio que Calasso pone de epígrafe en *Las bodas de Cadmo y Harmonía: Estas cosas no ocurrieron jamás, pero son siempre*.

El método utilizado no puede inscribirse en una sola corriente de pensamiento. En realidad es un ensayo cuyo objetivo es esencialmente hermenéutico, interpretativo, pero desde una perspectiva analógica. Dicho con otras palabras: se realizaron analogías entre distintos campos de conocimiento para llegar a ciertos puertos del saber que, sin dejar de dibujar los distintos contornos de los conceptos a tratar, les permitan volver a perderse en la inmensidad del conocimiento. También se efectuó una reducción eidética (fenomenológica) centrándose solamente en lo que es del caso de cada tema, para así evitar caer en investigaciones interminables. Por otra parte, el método semántico se encuentra presente a lo largo del texto, con el objetivo de desentrañar el sentido originario de una serie de conceptos que se dan por sentados sin ningún tipo de precisión. Lo que se buscó sobre



todo fue imprimirle, en algunos casos, un carácter un tanto literario, utilizando metáforas e imágenes ahí donde usualmente se recurre a conceptos y lugares comunes, más comunes que correctos. Un poco en el tenor con que Roberto Calasso se refiere a la literatura absoluta: una especie de ensayo con un lenguaje que trata de evitar el tedio de frases como estructuras estructurantes, capital simbólico, (Bourdieu) o transición a la democracia, recurriendo, más bien, a imágenes míticas o en su defecto filosóficas, pero evitando en lo posible conceptos que se manejan como científicos y que muchas veces se dan por sentados sin siquiera saber qué quieren decir. Para justificar los conceptos esgrimidos, el ensayo cuenta con un aparato crítico un tanto extenso, esto con el fin de no dejar cabos sueltos ni posibles malentendidos a lo largo del texto. El aparato crítico, en momentos, puede parecer excesivo, pero en verdad sirve como lectura complementaria, esclareciendo e informando sobre lo expuesto, por lo que lo considero un elemento indispensable en la consecución de los fines de esta investigación.

TEXTO CON  
FALLA DE ORIGEN

# CAPÍTULO I

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## EL MITO COMO EXPRESIÓN DE LO IRREPRESENTABLE<sup>5</sup>

*El mito guarda la esencia en la apariencia, el fenómeno mítico no es una representación, sino una verdadera presencia.*

M Merleau-Ponty

Desde tiempos inmemoriales el hombre se arrastra por el mundo tratando de sobrellevar su miseria. Miseria que es ya arrastrarse por el mundo. Dicho de otro modo: la vida es la miseria. Pero esto todavía no es exacto. La miseria no es la vida, sino el hombre. El hombre es la miseria de sí mismo. Pero esto tampoco es exacto del todo. El hombre es un residuo, al igual que el mundo: migajas que reflejan el devastador resplandor del principio increado del cual emana toda creación. La miseria entra en escena en el momento en que el hombre olvida su condición de residuo, en el momento en que se asume como principio soberano. Entonces la miseria es el hombre referido a sí mismo; y esto es así justo porque con dicha torsión (olvido) intenta trascender su estatuto residual --que inútilmente confunde con la eclosión de su ruina--. Lo que en principio no es más que una variación de la multiplicidad del origen, se convierte en miseria al no reconocer su vínculo con *lo otro*. En este sentido el hombre es precario e insignificante.

El mito es la apuesta para escapar de la miseria; es la memoria que recuerda que en el origen la muerte juega el papel de posibilidad de lo otro; es la forma en que la fuente de todas las cosas se hace presente velándose. El velo somos nosotros como presencia de la *divinidad*, *principio metafísico*<sup>6</sup>, *otredad*, *lo irrepresentable*, o como se le quiera llamar. Para los hindúes el mundo es una serie de velos que cubren el rostro de la divinidad. El velo se llama *maya*, que significa engaño, pero también medida, forma. El engaño es el reino de las formas: la creación. Sin embargo, sin *maya* la divinidad se perdería en la

<sup>5</sup> El mito es un tema que he tratado anteriormente, y en el intento de no repetirme, remito a mi tesis de maestría: *Poder, Simulacro, Sacrificio: un acercamiento al concepto de poder en la obra de Roberto Calasso*, México, FCPyS UNAM, 1995.

<sup>6</sup> "Por lo demás, cualquier exposición posible es aquí necesariamente defectuosa, porque las concepciones metafísicas, por su naturaleza universal, no son totalmente expresables, ni siquiera imaginables, ni pueden ser alcanzadas en su esencia más que por la inteligencia pura y 'no-formal': superan inmensamente a todas las formas posibles, y especialmente a las fórmulas en que quisiera encerrarlas el lenguaje, fórmulas siempre inadecuadas que tienden a restringirlas, y por esto a desnaturalizarlas. (...) Como lo dijimos antes, justamente a propósito de las dificultades de traducción y adaptación, la metafísica, porque se abre sobre posibilidades ilimitadas, debe siempre reservar la parte de lo inexplicable que, en el fondo, es para ella todo lo esencial".

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

indiferencia de la autorreferencia. La creación es el juego que la divinidad pone en marcha para pasar el tiempo. De hecho, el tiempo surge de este gesto primordial. Lo Otro decide engañarse a sí mismo para tener con quien jugar. Todo se concentra en un simple gesto que conjura el aburrimiento. Ahora, el gesto que posibilita la *póiesis* es siempre la muerte, el sacrificio. Hemos olvidado que la vida es un juego mortal; hemos olvidado que es imposible trascender nuestra condición de entes en estado perenne de putrefacción -- recordemos que para vivir tenemos que alimentarnos de cadáveres--. Pero no hay que escandalizarse, sin esa condición no habría juego, y lo único que no podemos dejar de hacer es jugar. Esta es la primera gran enseñanza que nos proporciona el mito: nadie se salva, ni siquiera los dioses. "El sacrificio es la culpa, la única culpa"<sup>7</sup>, y no algo que trate de expiar la culpa. El juego es anterior a todo, condición de cualquier posibilidad. Todos mueren, aun los dioses. Lo único que es eterno es el instante fuera del tiempo en que el juego se activa:

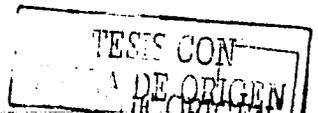
"La vida secular puede ser entendida como caída, una caída de la Gracia, siendo la Gracia el éxtasis de la fiesta de Dios. Pero hay una actitud más comprensiva que ha concedido belleza y amor a los dos mundos, a saber: la de *tila*, el juego, como ha sido denominada en Oriente. El mundo no está condenado ni rechazado como caída sino penetrado voluntariamente como un juego o una danza donde el espíritu juega. Ramakrishna cerró los ojos: << ¿Es sólo esto?>>, dijo. << ¿Sólo existe Dios cuando los ojos están cerrados y desaparece cuando están abiertos?>> Abrió los ojos. <<El Juego pertenece a Aquel a quien pertenece la Eternidad y la Eternidad a Aquel a quien pertenece el Juego... algunas personas suben los siete pisos de un edificio y no pueden bajar, otros lo suben y luego, cuando lo desean, visitan los pisos inferiores>>"<sup>8</sup>.

De esta manera nos topamos con el devenir objetivándose en una infinidad de formas, tejiendo así una tela infinita de correspondencias llamada mundo. El mundo es la tela urdida con el material residual que fue producido una vez que el principio de todas las cosas decidió asesinarse, desmembrarse. *Prajapati* desea, y en ese momento comienza el principio del fin. "La creación es el cuerpo de la primera víctima. En la creación la divinidad se amputa una parte de sí misma, abandonándola. A partir de entonces sólo podrá observar su extremidad amputada en las manos de la necesidad"<sup>9</sup>. Aunque existe otro rostro de la necesidad, que más bien se identifica con el deseo: punto de fuga de cualquier consideración. ¿Por qué deseó la divinidad? Contestar esta pregunta es tanto como pensar

René Guénon, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Kali-Ma, pp. 95-96.

<sup>7</sup> R. Calasso, *La Ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama; 1989, p. 137.

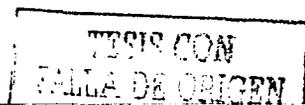
<sup>8</sup> Joseph Campbell, *Las máscaras de dios (mitología primitiva)*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 46-47.



que se puede explicar lo inexplicable. Para los griegos *Ananke* (necesidad) es la divinidad que todos obedecen, incluso los propios dioses. La necesidad como deseo es el motor que hace girar la rueda del acontecer --principio inefable que hace que las cosas se produzcan--, permitiendo así que la sobreabundancia divina se relacione consigo misma mediante el sacrificio. El deseo es anterior a *maya*, pero también es posterior a *maya*, porque es la indeterminación determinante del abigarrado juego del aparecer. Sin la creación no tiene caso el deseo, pero sin el deseo no se puede realizar la creación. Una vez que el juego comienza, el mito se instaura como soberano. El mito es el principio ulterior al origen que da cuenta precisamente del origen. Con el mito entramos de lleno al reino de las correspondencias, de los vínculos de la divinidad consigo misma como un otro.

Todo lo real se disuelve en el sueño: el contorno de las cosas se va perdiendo para dar paso a una danza inaudita de formas que nos seducen, arrojándonos a un vértigo implacable que desemboca en el reconocimiento de algo que desconocemos, que no podemos comprender, pero sin el cual no tendríamos ni la más remota idea de qué es lo extraordinario. Cuando dios sueña, lo indiferenciado comienza a adquirir forma haciendo que lo real exista. La pérdida de la noción de lo real es lo que nos permite vislumbrar un poco el principio del cual provenimos. Que nosotros soñemos implica que ya somos el sueño de *algo* o de alguien más. Lo divino necesita de sus sueños para reconocerse. Aquello que es increado e indeterminado se objetiva en una ilusión, se impone una medida (*maya*) para darle forma al exceso que lo caracteriza. Entonces la creación no es más que un pretexto para llevar a cabo una obvedad divina: *la anagnórisis*. Solamente que para realizar esto tiene que reconocer la verdad de sus propios sueños, saber que sin sus sueños no hay reconocimiento alguno. Curiosamente los hombres han extraído de esta certeza la fuerza para declararse autónomos, olvidando así que lo único que logran con eso es perder la otra parte del símbolo que les permitiría salir del yugo de la dependencia, del yugo de sí mismos. Esto se puede sintetizar con el ciclo: *vigilia-sueño-sueño profundo*. Es lo que Campbell llama un *monomito* (itinerario del Héroe): *separación-iniciación-retorno*.<sup>10</sup> Para Campbell los mitos no son sino mascararas que dios se pone para llevar a cabo su juego eterno (anagnórisis). La aventura del héroe, que radica en destrozarse su ego para saber finalmente que él no es sino

<sup>10</sup> Roberto Calasso, *op.cit.*, p. 138.



una de las múltiples máscaras de dios, es al mismo tiempo la aventura de dios, es decir, saber que él no es más que las infinitas máscaras que se pone:

"Todos somos reflejos de la imagen del Bodhisattva. El que sufre dentro de nosotros es ese ser divino. Nosotros y el padre protector somos uno sólo. Ésta es la visión interna que redime. Ese padre protector es cada hombre que encontramos. Así, debe saberse que aunque este cuerpo ignorante, limitado, que trata de defenderse, puede sentirse amenazado por algún otro -el enemigo-, ése también es Dios. El ogro nos destruye, pero el héroe, el candidato idóneo, pasa por la iniciación <<como un hombre>>; y he aquí que era el padre: nosotros en Él y Él en nosotros".<sup>11</sup>

La conciencia de que *somos* hasta que perdemos nuestra identidad en la *posesión*, es el elemento que permite que lo divino se reconozca en nosotros y nosotros en él. Para Campbell la mitología es el vehículo que nos permite acceder al origen: *el silencio*. El paso de lo indiferenciado a lo indiferenciado a través de la manifestación --del sueño divino que es el mundo-- está cubierto por el silencio. El mundo es el intento que realiza la propia divinidad para expresar todo lo que ella es. No obstante, cada vez que profiere una palabra lo único que hace es ocultarse. Por eso la creación es múltiple, ya que no se puede expresar lo inexpresable. Éste es el gran aprendizaje de la divinidad: que para conocerse tiene que ser otro, porque su identidad es el silencio<sup>12</sup>. Un viejo proverbio árabe reza así: *Si lo que vas a decir no es más hermoso que el silencio...cállate*. Lo más hermoso siempre es lo más perfecto, y lo único perfecto es la muerte. El silencio es un círculo que dibuja el trazo donde fin y principio se identifican, dándose en este círculo la aventura toda del hombre. Saber que nuestro fin es reabsorbernos en el silencio, es saber también que somos las palabras que la divinidad creyó que eran más hermosas que ella misma. Dios sabe que no existe nada más hermoso que el silencio, pero también sabe que sin las palabras el silencio perdería su belleza, así como la muerte perdería su identidad sin la vida.

<sup>10</sup> Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras*, México, FCE, 1997, p. 35.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 150. "La misma idea se expresa frecuentemente en los Upanishads; a saber: 'Este ser se da a ese ser, ese ser se da a este ser. Así ellos se obtienen mutuamente. En esta forma el llega al mundo de más allá, en esa forma experimenta este mundo'. (*Atareya Aranyaka*, 2,3,7). También es sabido a los místicos del Islam: 'Por treinta años el Dios trascendente fue mi espejo, ahora soy mi propio espejo; esto es, aquello que era ya no lo soy; el Dios trascendente es su propio espejo. Digo que yo soy mi propio espejo, porque es Dios quien habla con mi lengua, y yo he desaparecido'", *Idem*.

<sup>12</sup> "El ciclo cosmogónico va hacia la manifestación y retorna a la no manifestación en medio del silencio de lo desconocido. Los hindúes representan este misterio en la sílaba sagrada AUM. Aquí el sonido A representa la conciencia despierta, U la conciencia del sueño, M el sueño profundo. El silencio que rodea la sílaba es lo desconocido: se le llama simplemente *El Cuarto*. La sílaba en sí misma es Dios como creador-protector-destructor, pero el silencio es el Dios eterno, completamente fuera de las aperturas y los cierres del ciclo". *Ibid.*, pp. 242-243.

El mito (palabra) es el eco sordo del silencio que quiere expresar lo inexpressable, así como el hombre realiza el gesto (sacrificio) de la muerte para obtener más vida. Más allá de la vida está la muerte; más allá de la palabra está el silencio; más allá de las máscaras está dios. Pero también más allá de la muerte está la vida; más allá del silencio está la palabra; más allá de dios están sus máscaras. Lo único que queda es el deseo. *Prajapati* deseando en el más absoluto silencio. Silencio que nos arroja fatalmente a un estado de conciencia que reposa sutilmente en la certeza de que todo es una expresión de lo *irrepresentable*.

Descubrir que no somos más que representaciones de algo que en cuanto se expresa pierde todo su poder; que no somos más que vana ilusión de una inmediatez que tiene que degradarse en la objetivación de sí misma, como espuria medida --justo eso quiere decir ilusión--, como individuación con pretensiones de adquirir eso que de antemano posee, pero que a partir de su incapacidad para experimentarlo lo separa de sí como algo que neciamente confunde con un engaño, más que provocar angustia, tendría que arrojarnos a una especie de irónica lucidez y catarsis inexorable. Mejor purificarnos de la basca existencial con el simple recuerdo de que en el origen está *otra cosa* y no nuestra patética condición de seres efímeros con pretensiones de inmortalidad.

Esa *otra cosa* es la fuente inagotable de imágenes y de representaciones que conforman el mundo. Saber qué es el mundo implica perderse en el hontanar de los simulacros. Pensar que podemos aprisionar lo concreto, lo objetivo, aquello que es real, no es sino una ilusión más que proyecta el propio mundo como expresión de lo incognoscible<sup>13</sup>. Ahora bien, lo incognoscible se presenta velándose, se descubre encubriéndose en lo ente --para decirlo con las palabras de Heidegger--<sup>14</sup>. Lo que quiere decir que lo Otro sí puede conocerse, mas

<sup>13</sup> "Incluso en la representación singular, el conocimiento es así una ilusión en la ilusión; sin embargo, desvinculada de la perspectiva de un sujeto particular, es decir si se la considera no desde el interior, sino primeramente según el conjunto de las perspectivas y luego desde el exterior, como signo y manifestación de alguna otra cosa, en un contexto metafísico, entonces es más exacto que el conocimiento, en lugar de representación, reciba el nombre de expresión. (...) Desde el punto de vista expresivo, el objeto de la representación es interpretado como un signo, un jeroglífico que indica alguna otra cosa". G. Colli, *Filosofía de la Expresión*, Madrid, Siruela, 1996, pp. 47; 48.

<sup>14</sup> "... 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 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

siempre de manera diferida, como lo es todo tipo de conocimiento. El material del que está hecho el mundo, así como el método para conocerlo, es una y la misma cosa: el simulacro. Y no tiene caso considerarlo como una simple reproducción de lo Otro. En realidad lo Otro se hace presente como apariencia, como aquello que aparece y que no podría hacerlo de otra forma. Desde esta perspectiva el simulacro es la imagen que suena en el silencio de lo incognoscible. Lo que aparece no es una copia o una reproducción de lo inexpresable, es su expresión. No hay una duplicación de fenómenos, hay, más bien, un contacto entre alteridades: contacto en tanto diferencia expresiva de lo Mismo<sup>15</sup> que se presenta como alteridad; alteridad que evoca algo que no es ella en la afirmación de sí misma<sup>16</sup>. Por eso el simulacro es la materia de la que está hecho el mundo, pues se afirma en el silencio de la inmediatez<sup>17</sup>. No existe nada más allá de él, solamente el silencio que lo hace posible. Fenómeno, apariencia, simulacro, representación<sup>18</sup>, todos remiten al mito. El mito es lo

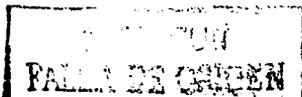
la inter-cisión". Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p.139.

<sup>15</sup> La *alteridad radical* unas veces se nombra como *lo Mismo* y otras como *lo Otro*, dependiendo de la posición expresiva que se adopte. Por ejemplo, en este caso *lo Mismo* hace referencia a *aquello* que la alteridad (el mundo) expresa; pero la mayoría de las veces *aquello* que el mundo expresa se nombra como *lo Otro*. *Lo Mismo* y *lo Otro* nominalmente son intercambiables, aluden al contacto entre alteridades más que establecer referentes definitivos en la determinación ontológica de ambos espacios. Si el discurso parte del mundo, la *alteridad radical* se llama *otredad*; si, en cambio, proviene del principio metafísico, la *alteridad radical* se llama *lo Mismo*.

<sup>16</sup> "El término <<contacto>> puede servir, con una intención alusiva solamente, para designar la inmediatez. La sugerencia parte de la perspectiva genérica del conocimiento como relación entre sujeto y objeto. El contacto será algo en lo que sujeto y objeto no se distinguen, y más precisamente, aquello de lo que una expresión primitiva es expresión: donde no hay ni sujeto que determine ni objeto que sea determinado. (...) El contacto, como elemento metafísico, debe ser siempre únicamente un límite incognoscible, postulado por la estructura de la apariencia. (...) Así pues el contacto no puede ser un punto y sólo nos queda pensarlo como división entre dos segmentos en que una línea se rompe. En tal caso el contacto de sujeto y objeto vendría expresado mediante un vacío representativo, ya que tal es la citada división, en cuanto que, según la cantidad, la línea es lo mismo que los dos segmentos, uno de los cuales indicaría al sujeto y otro al objeto. Con el corte de una línea continua, que es una representación, se señala algo que no pertenece a la representación, y que simbólicamente llamamos contacto, tangencia, conjunción. Y es a partir del análisis de la representación —en este caso del concepto universal de continuidad— que emerge algo no dominable, con lo que se alude así a lo irrepresentable. Lo no dominable es aquel vacío que se abre en medio, y que el tejido de la continuidad no debería admitir. Pero por definición el continuo puede ser cortado, y ¿cómo se podrá evitar entonces que la división caiga entre dos segmentos, los cuales están en contacto en el sentido limitado de que entre ellos no hay nada? El contacto es así la indicación de una nada representativa, de un intersticio metafísico, pero es una cierta nada, puesto que lo que no es, su entorno representativo, le da una determinación expresiva". Colli, *op.cit.*, pp. 67-70.

<sup>17</sup> "aquello que se contrapone exhaustivamente a la expresión es únicamente la inmediatez: pero, menos que cualquier otra cosa, el significado no es inmediatez. De ahí se sigue que el significado se sitúa en el campo de la expresión, y será por ello, verdaderamente, la expresión que es expresada por la <<expresión>>". *Ibid.*, p. 61.

<sup>18</sup> "La palabra <<representación>> usada aquí no debe entenderse como traducción de la alemana *Vorstellung*, término que ha hecho fortuna en la filosofía moderna, sino más bien con el significado primitivo



otro de lo otro, la imagen que proyecta lo ignoto en su infinito intento por conocerse. Sin embargo no se limita a ser un simple reflejo; por el contrario, se instituye como posibilidad de aquello que es lo único real, aunque *lo único* ni siquiera posea la certeza de su propia existencia<sup>19</sup>; más bien, el mito es la certeza de esa existencia sin dejar de ser una ilusión.

Como dice Calasso:

"En el mito, el simulacro es a la vez el instrumento y el objeto del conocimiento. Todo pasa por el 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."<sup>20</sup>

Esta es la gran antinomia de todo intento cognoscitivo: el simulacro alude siempre a otra cosa (*lo irrepresentable*), y lo único que podemos sujetar es su sombra. Así, el mito afirma el simulacro como la sombra proyectada por *aquello* que nunca será en sí mismo. Parafraseando a Colli, podemos decir que el mundo como representación es un dato, mientras que el mundo como expresión *de otra cosa* es una hipótesis justificada por el carácter efímero de toda representación, y atestiguada por la inminencia diferida de la memoria<sup>21</sup>. Toda percepción es percepción de algo que ya no está: es el recuerdo de lo irrepresentable. Lo concreto se pierde en el resplandor mnémico, se manifiesta como una abstracción hecha de representaciones, de tal forma que el recuerdo es la condición que muestra la ilusión de todo lo real, a la vez que afirma la veracidad de toda ilusión<sup>22</sup>.

Según Parménides la verdad (*Aletheia*) es una diosa que circunda en su seno a lo inefable.

---

de un «hacer reaparecer delante»; es decir de una «reevocación». Así pues, el acento no cae sobre el «objeto para un sujeto», sino sobre la función «representante», que implica memoria y tiempo". *Ibid.*, p. 34.

<sup>19</sup> "Prajapati estaba sólo. Ni siquiera estaba seguro de si existía o no. (...) Sólo estaba la mente, *manas*. Pero lo propio de la mente es no saber si existe o no existe. Sin embargo precede a cualquier otra cosa. «Nada existe antes de la mente». Y, antes aún de poder asegurarse de que en verdad existía, la mente desecó". R. Calasso, *Ka*, Barcelona, Anagrama, p. 29.

<sup>20</sup> R. Calasso, "L' eternal retour des Mythes", *Le Figaro*, Lunes 18 de febrero de 1991.

<sup>21</sup> Colli, *op. cit.*, p.50.

<sup>22</sup> "El conocimiento es memoria solamente, nunca verdadera inmediatez. Las sensaciones, incluso las impresiones sensoriales y, en general, todo aquello que los filósofos han llamado conocimiento inmediato, no son otra cosa sino recuerdos. (...) Objetivar es ya abstraer. Entonces la vida en su conjunto es abstracción. Lo que creíamos vivo no es más que un objeto. En sí lo inmediato está oprimido -esta opresión se expresa en el mundo. Ahí donde hay representación, lo inmediato ya no está presente -por tanto es un contrasentido querer representar el paso de lo inmediato a lo mediato. Donde empieza la conciencia, cesa lo inmediato. Por eso el tiempo, el espacio, los objetos, el mundo, la historia están fuera de lo inmediato y son puras abstracciones". *Ibid.*, pp. 63; 79.

TESIS COM  
FALLA DE ORIENTE

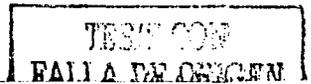
Aun la verdad es una expresión, nunca el origen de lo expresado como se ha pretendido hacer creer. La diferencia con la *doxa* estriba en el carácter intuitivo del acercamiento a la inmediatez. La opinión es discursiva; la verdad es *noética*<sup>23</sup>. Pero ambas siguen siendo expresiones de lo desconocido. Lo que nos permite ver cómo la pretendida supremacía de la ciencia es un juego más de los simulacros; mientras que el mito es *el* juego de los simulacros. La ciencia es una construcción heurística que depende del método que se utilice<sup>24</sup>. En tanto sistema es una representación de la representación; se limita a crear ficciones funcionales demostradas deductivamente a partir de ciertos supuestos que se dan por válidos dentro del carácter arbitrario de toda sistematización<sup>25</sup>. En el mito el sistema es un residuo que se desprende de la expresión de lo inexpressable. Lo que no quiere decir que la razón y la ciencia no sean reales; claro que son reales, siempre y cuando tengamos en cuenta que lo real, o la realidad, es una representación, y por lo mismo una ilusión; pero también deja ver no el carácter ficticio de la ciencia o del mito, sino la realidad de ambos dentro del círculo que expresa la verdad.

En un principio el *logos* se limitaba a ser un instrumento para acercarse al enigma, aunque poco a poco, inesperadamente, se fue apoderando del ámbito de validez del conocimiento como si fuera el único. Este paso se dio gracias a la institución de la palabra escrita, que

<sup>23</sup> (del griego <@>.Λ< noein: visión pensante, pensamiento inmediato, captación directa mediante el pensamiento) En un sentido cercano a su etimología la noética designa una aprehensión directa que capta de manera inmediata el ser de lo captado. Diccionario de filosofía Herder.

<sup>24</sup> "Las vulgares divisiones del universo en sujeto y objeto, mundo interior y mundo exterior, cuerpo y alma, no sirven ya más que para suscitar equívocos. De modo que en la ciencia el objeto de la investigación no es la naturaleza en sí misma, sino la naturaleza sometida a la interrogación de los hombres (...) El punto de partida de la ciencia natural exacta es sin duda la asunción de que en todo nuevo sector de la experiencia se dará en último término la posibilidad de entender a la naturaleza; pero con ello no queda determinado de antemano el significado que habrá que dar al término <<entender>>, ni se presupone que el conocimiento de la naturaleza fijado en las fórmulas matemáticas de épocas anteriores, por muy <<definitivo>> que sea, haya de poder aplicarse siempre. De ahí precisamente resulta que es imposible fundamentar exclusivamente en el conocimiento científico las opiniones o creencias que determinan la actitud general ante la vida (...) El método científico consistente en abstraer, explicar y ordenar, ha adquirido conciencia de las limitaciones que le impone el hecho de que la incidencia del método modifica su objeto y lo transforma, hasta el punto de que el método no puede distinguirse del objeto. La imagen del Universo propia de la ciencia natural no es pues ya la que corresponde a una ciencia cuyo objeto es la naturaleza... W. Heisenberg. La imagen de la naturaleza en la física actual, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993, pp. 16-25.

<sup>25</sup> En realidad la ciencia actual --como ciencia experimental-- parte, más bien, de un proceso *inductivo* donde los principios y las reglas que luego se aplican a los hechos, o casos particulares, son producidos por la observación de fenómenos específicos susceptibles de generalizarse. Dicho con las palabras de Newton: "se extraen proposiciones de los fenómenos y después se generaliza por inducción". Pero para ello debe de partirse de la creencia en que la naturaleza se comporta de manera previsible y constante, es decir, algo que no puede ser demostrado definitivamente, por lo tanto, como todo axioma, tiene un carácter ineludiblemente



terminó por anquilosar el carácter agonístico e inasible de la dialéctica. Lo que al inicio era un simple recurso mnemotécnico, acabó por identificarse con lo que solamente estaba destinado a señalar<sup>26</sup>. Todavía en la Grecia clásica *mythos* y *logos* respondían a lo mismo: nombraban lo irrepresentable mediante enigmas. Se complementaban como el saber de los hombres virtuosos, capaces de dar buenos consejos al combinar "palabras (*mythoi*) de buen augurio y palabras (*logoi*) puras"<sup>27</sup>. La oposición entre estas palabras, una como simple relato fantástico y la otra como portadora de pruebas y demostraciones de lo que nombra, es un artificio que olvidó que la demostración responde a una escalada deductiva que se apoya en un saber solipsista<sup>28</sup>. Zenón desarrolló esto hasta sus últimas consecuencias,

arbitrario.

<sup>26</sup> "La razón pertenece naturalmente al hombre, es evidente, se presenta como su manifestación, o mejor es manifestación de algo por medio de él. Pero haberla colocado en la cima del interés, haber adulado y exagerado desmesuradamente su capacidad, falseando la perspectiva óptica, haber creado la ilusión de que con su ayuda podían abrirse cofres preciosos y revelarse misterios embriagantes, éste es un hecho incidental, episódico, aberrante. Y sin embargo todavía no nos hemos sacudido de encima este acontecimiento". Colli, *op.cit.* p. 205.

<sup>27</sup> "Y la palabra mito, desde la epopeya hasta mediados del siglo V, forma parte del vocabulario de la palabra. Palabra concreta como se dice en una asamblea, en un consejo o entre la gente que conversa (...) El dador de consejos o decidor de consejos es, literalmente, el orador de mitos (*mython...thêter*), que no es el orador de oficio del siglo IV ni el ciudadano adulto cuando toma la palabra y discute los proyectos del prítaneo, sino un hombre que sabe decir su opinión, hablar cuando lo necesita y como resulta conveniente. En este registro, como, por lo demás, en muchos otros, durante el siglo VI e incluso en la primera mitad del siglo V *mythos* es y seguirá siendo un sinónimo de *logos*. (...) El saber de los filósofos, después de Jenófanes, hacia el 530, hasta Empédocles, alrededor del 450, constituye un continuo desmentido del rumor de nuestros contemporáneos, que atribuyen al pensamiento racional el proyecto de abolir otra forma de pensamiento, cuyo instrumento sería el mito en el sentido de relato sagrado o discurso sobre los dioses. Al componer la elegía llanada del banquete, Jenófanes enuncia el modo de plegaria dirigida a la deidad; prescribe a los hombres de buen pensamiento el cantar palabras (*mythoi*) de buen augurio y palabras (*logoi*) puras. Los mitos acoplados a los *logoi* son portadores de una intención reverente, al contrario de otros relatos impios en que los dioses sufren aventuras tan desagradables como las guerras contra Gigantes y contra Ítanes. La misma condición neutra tiene *mythos* en la obra filosófica de Parménides. La declaración liminal del discurso lógico sobre la verdad y la doctrina del ser se da como una palabra en ruta, un *muthos* en marcha, cuyo recorrido, en las proximidades de las opiniones engañosas de los mortales, se ve interrumpido por las solemnes palabras siguientes: *Detengo aquí el discurso, el logos de certidumbre sobre verdad*. Nuevo Homero de la filosofía, ebrio de un canto épico a contrapelo del siglo, Empédocles manda a su vez a sus discípulos a que escuchen los *mythoi*, las palabras del maestro, al que la Musa permite oír la palabra de la verdad: el mito de un saber que sabe cuidarse del error y del engaño de los otros". M. Detienne, *La invención de la Mitología*, España, Península, 1985, p. 64.

<sup>28</sup> "En principio la palabra «mito» no nos dice demasiado. En Homero se emplea el término *mythos* en oposición a *ergon*, la habilidad en la oratoria se contraponen a la destreza en la acción (*erga*). Uno vence *mythoisin*, con palabras elocuentes, el otro con la lanza. En la boca del sofista Protágoras, en el diálogo de Platón del mismo nombre, aparece *mythos* como opuesto a *logos*: una forma didáctica frente a otra. La primera es mera narración, no aporta pruebas, se declara abiertamente libre de todo compromiso. La segunda, si bien puede ser también narración o discurso, consiste esencialmente en argumentar o probar. En este enfrentamiento, que tiene como condición previa la valoración filosófica del *logos*, se considera necesariamente de un modo parcial y en detrimento suyo lo que ya entonces se debía conocer por regla general bajo el nombre de *mythos*. La disociación radical entre *mythos* y *logos* se llevó a cabo basándose en

demostrando que cualquier argumento llevado a su límite, con absoluto rigor lógico, desemboca en la destrucción de la razón misma. Dicha destrucción lo único que hace es aludir al trasfondo enigmático e innarrable que precede a cualquier intento de conocimiento<sup>29</sup>. Lo que nos lleva a vislumbrar que fue una pequeña inadvertencia lo que determinó el curso del pensamiento occidental: pensar que la razón es algo más que un simple mecanismo para nombrar lo innombrable. Si, como dice Heisenberg, ya no se puede seguir creyendo que la naturaleza pueda ser conocida, sino solamente su imagen, quiere decir que la ciencia acabó por llegar al punto de donde partió: considerar el mundo y la naturaleza como expresión de otra cosa.

Esa imagen nunca ha dejado de ser un mito. El mundo es un juego de simulacros, de imágenes que mudan de forma ininterrumpidamente y que el mito se encarga de relatar. Por eso el mito alberga en su seno el poder de la metamorfosis<sup>30</sup>, 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. No obstante, esto no implica una coherencia apodictica en el discurso, más bien representa la afirmación de lo incompatible como un solo corpus. Dicho de otra forma, lo incompatible coexiste en un mismo espacio por la magia de la analogía<sup>31</sup>

---

una teoría racionalista, probablemente en la sinonimia retórico-sofista. Herodoto emplea todavía con toda tranquilidad logos allí donde Protágoras y Sócrates hubieran dicho mythos. El mismo Platón considera a ambos (logos y mythos) como una misma parte del arte de las musas". K. Kerényi, La Religión Antigua, Barcelona, Herder, 1999, p. 14.

<sup>29</sup> "Después de un examen profundo de los testimonios aristotélicos sobre Zenón, podemos intentar una esquematización de ese refinadísimo método dialéctico zenoniano: se prueba ante todo que cualquier objeto sensible o abstracto, que se exprese en un juicio, existe y no existe a un tiempo, y además se demuestra que es posible y al mismo tiempo imposible. Ese resultado, obtenido en todos los casos mediante una rigurosa argumentación, constituye en su conjunto la destrucción de la realidad de cualquier objeto, e incluso de su carácter pensable. (...) De ese modo intentó mostrar ante los ojos de todos el carácter ilusorio del mundo que nos rodea, imponer a los hombres una nueva mirada sobre las cosas que nos ofrecen los sentidos, haciendo comprender que el mundo sensible, nuestra vida en definitiva, es una simple apariencia, un puro reflejo del mundo de los dioses" G. Colli, El nacimiento de la filosofía, Barcelona, Tusquets, 1994, pp. 77-78.

<sup>30</sup> En términos fenomenológicos la metamorfosis es un dato indiscutible en el proceso del conocimiento. Merleau-Ponty ilustra esto al hablar del movimiento: "Si queremos tomarnos en serio el fenómeno del movimiento, hay que concebir un mundo que no esté hecho únicamente de cosas, sino de puras transiciones. El algo en tránsito que reconocimos como necesario para la constitución de un cambio, no se define más que por su manera particular de << pasar >>. Por ejemplo, el pájaro que atraviesa mi jardín no es en el mismo instante del movimiento más que un poder grisáceo de volar y, de manera general, veremos que las cosas se definen, primero, por su << comportamiento >> y no por unas << propiedades >> estáticas". Maurice Merleau-Ponty, Fenomenología de la percepción, España, Planeta -Agostini, 1993, p. 290.

<sup>31</sup> "La imagen aporta una forma de pensamiento ágil y más de acuerdo con la vida moderna y la demostración por *analogía*, inclusive la simbólica-metafórica, que nos lleva al paso de una lógica dicotómica, basada en el principio de identidad y no contradicción, a una lógica paradójica basada en el principio de contradicción. (...) Es un tipo de pensamiento triádico en que se integran los opuestos, no por superación o <<asunción>>,"

TRINOM  
FALLA DE ORIGEN

que no pretende afirmar fragmento alguno como único y verdadero, sino que lo *único* sólo puede generarse en tanto se reconoce como múltiple, y lo múltiple como repetición de la diferencia, que no es otra cosa que el fluir de la metamorfosis, ese cambio constante de lo uno en lo otro sin perder jamás la línea divisoria de la desemejanza.

El mito, a diferencia del logos, convive con su contrario sin caer en contradicción alguna, al igual que la naturaleza convive con la imagen que los métodos de conocimiento esgrimen sobre ella. La metamorfosis es la expresión de algo que para aparecer tiene que ocultarse en la transparencia de la visión mítica. La idea (*eidós*) es una expresión que evoca la visión de lo irrepresentable y no la matriz de lo expresado, como lo presenta la perspectiva deformada de una modernidad platonizante. El *eidós* es el saber. Para los griegos saber es contemplar, sumergirse en la trama mítica de las imágenes. Es más, ellos mismos se asumen como una imagen que se contempla a sí misma en la dispersión del mundo<sup>32</sup>. Para entender esto, Colli muestra el carácter metamórfico de la visión especular de Dioniso:

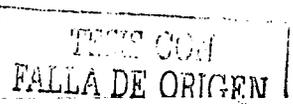
"Dicen los textos órficos: <<Hefesto hizo un espejo para Dioniso, y el dios, mirándose en él y contemplando la propia imagen, se puso a crear la pluralidad>>; y también: <<Dioniso puso su imagen en el espejo, quiso seguirla y de este modo se fragmentó en el todo>>"<sup>33</sup>.

Lo que para el dios es un juego --seguir su imagen fragmentada--, para los hombres se convierte en una necesidad. Sin embargo la necesidad de los hombres no es más que el juego de Dioniso. Los hombres son parte de esas imágenes y, por lo mismo, al imitar al dios invierten el sentido del juego. En vez de seguir el torrente de lo múltiple y perderse en

sino por <<compasión>>, en su sentido original griego de <<simpatía>> o sea, padecer o sufrir o tolerar la contradicción, sin pretender reducirla o superarla. Así puede decirse: <<esto y lo otro>>, <<bueno y malo>>, <<útil e inútil>>". Josep Lluís Camino, "Hermes y la psicoterapia", en *El retorno de Hermes*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 78;79. Aunque en realidad se puede sintetizar con una frase maravillosa del pensamiento hindú: *Esto es aquello; esto no es otra cosa que aquello*, *Bṛhadaranyaka Upanishad*.

"Hemos resaltado que aquí <<contemplar>> significa también <<calar con la mirada>>, y <<corpóreo>>, también <<espiritual>> (...). Sin embargo, no estamos construyendo nada, desde luego, sino captando la estructura de un fenómeno que los mismos griegos expresaban con una palabra. Bajo su aspecto subjetivo lo llamaban <<saber>> (*eidémai*) y bajo el objetivo, <<forma, figura>> (*eidós*), utilizando una palabra de la misma raíz. La raíz es la de ver y distinguir. Pero aquí no se trata simplemente de una etimología, de la verdad del origen de dos palabras que expresan el mismo fenómeno. *Eidémai*, si bien significa saber, todavía expresa en su forma sonora el ver: lo hace <<sonar>>. Otro tanto hace *eidós* con el saber. Es una confirmación secundaria del mismo fenómeno el que Homero, aunque utiliza otro verbo para significar <<saber>>, se complace en asociarlo a verbos de la visión. Y cuando Sócrates y Platón definen como *phronesis* el saber puro, oponen también como objeto algo <<visto>> a este saber; la idea como forma normativa. (...) Para los griegos, saber, se exprese con la palabra que se exprese, se basa primordialmente en ver e implica una contemplación". K. Kerényi, *op. cit.*, p. 77.

<sup>33</sup> Colli, *Filosofía*, t. 3, p. 81.



la visión de Dioniso, pretenden fijarla en la reversión de la mirada, logrando con ello confundir la visión, con la mirada que provoca la visión. De ahí el carácter autorreferencial de la modernidad. Todos olvidaron que ni siquiera son imágenes, ficciones, simulacros, representaciones de un dios, sino de algo que el dios busca en sus imágenes.

Seguramente se objetará que hablar de dioses, simulacros y mitos no cumple con los requisitos canónicos de un buen análisis científico. Pero resulta que la ciencia es un mito más que proyecta el mundo<sup>34</sup>. Ni siquiera es necesario señalar que muy pocos son los que están capacitados para entender realmente la explicación científica de las cosas. En realidad la gente vive la ciencia como un mito: consta de una serie de imágenes que se dan por reales, sin crítica alguna, y que se perciben como verdaderas potencias sobrenaturales<sup>35</sup>.

¿Cuántos son capaces de explicar el funcionamiento de un foco eléctrico? Y en caso de que puedan hacerlo lo harán con una serie de conceptos que se asemejan más a una imagen mítica que a algo concreto. Para demostrarlo basta nombrar algunas ficciones sobre las que descansa el imponente edificio científico de nuestro tiempo: átomo, partículas subatómicas, sin nombrar el super relato mítico del Big Bang. Y esto en las llamadas ciencias exactas. Qué decir del Estado, la Sociedad, la Justicia y demás elementos que componen las ciencias sociales<sup>36</sup>. Hasta donde sé, nadie ha logrado verlos, tocarlos, o ido a tomar un café con

<sup>34</sup> Ver el capítulo II, *La estructura mítica de la ciencia*.

<sup>35</sup> Blumenberg, comentando a Husserl, señala cómo la obviedad que genera la tecnificación se infiltra por todos los intersticios de la cotidianidad, haciendo que la ciencia no sea más un proceso de indagación sobre la realidad, sino la obviedad producida para que los individuos vivan inmersos en un mundo sin asombro, "carente de presagios", donde lo siempre-dispuesto ocupa el lugar y la función, de manera espuria, que tanto desempeñaba el mito: "El proceso de encubrimiento de lo descubierto que Husserl analiza sólo alcanza su *fin* cuando vuelve a ser incuestionable lo que en el preguntar teoreico había perdido su obviedad. Mucho más perfecta de lo que hace suponer el mimetismo de las cajas en que se aloja, la técnica, en cuanto tal, se torna, cuando queda implantada en el mundo de la vida, invisible. La tecnificación no sólo rompe el nexo de fundamentación existente entre el comportamiento teoreico y el mundo de la vida del que surgiera, sino que comienza a regular ella misma el mundo de la vida, identificando la esfera en la que *aún* no planteamos preguntas con aquella otra en la que ya no planteamos preguntas y haciendo que la ocupación del campo objetivo sea dirigido y motivado por la dinámica inmanente a lo técnicamente siempre-dispuesto, en virtud de la irrevocabilidad de la producción, equiparable a la misma fuerza de la naturaleza. La *teleología* propia del proceso de tecnificación se pone de manifiesto en el hecho de que éste se adjunte a sí mismo el mundo de la vida como una magnitud dependiente, al producir no únicamente cosas y servicios, sino haciendo fabricable incluso lo aparentemente improductible, es decir, lo obvio". II Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 60.

<sup>36</sup> "Un Estado que se reconoce a sí mismo como ficción, como una construcción teórica análoga a las coordenadas cartesianas o al concepto de fuerza magnética y que, como ellas, no tiene otra entidad o verdad que la de ser una convención operativa... No es extraño, sin embargo, que pocas veces se haya aceptado así. Es conocida la resistencia que pone la psique humana a tratar sus ficciones como meras ficciones: Su tendencia a aliviar la tensión que le producen <> transformando las ficciones en hipótesis, y las hipótesis en

ellos (se habla siempre de manera diferida, a partir de los efectos que supuestamente producen). Empero, la ciencia da cuenta de ellos como si fueran cosas tangibles. En todo caso si estos fantasmas pueden pasar por cosas reales, o, más aún, como el substrato de cualquier realidad, es porque el mundo es pura representación. Nadie niega la efectividad de la ciencia, así como en otros tiempos nadie negaba la del mito. Y cuando lo hacían, como Platón, era solamente para después confeccionar sus propios mitos. El sentido racional y científico del mundo siempre ha existido<sup>37</sup>, y ello jamás ha impedido que el mito siga siendo eso que la ciencia evoca en su perenne anhelo por explicar la existencia. Tratar de oponerlos no es más que un intento resentido para poder obviar el carácter enigmático del universo. Si fuera de otra forma, simplemente no habría ciencia ni visión mítica del cosmos. En pocas palabras no habría interpretación del mundo. Todo sería una adecuación perfecta del conocimiento con lo conocido; es decir, no habría nada puesto que no habría ni tiempo ni espacio para la diferencia. Retomando la imagen intuitiva de Colli: Dioniso frente al espejo reflejaría la pura nada. Y eso ya es una imagen que implica diferencia, en tanto la nada reflejada en el espejo es algo. En términos científicos no habría conocimiento, puesto que lo conocido no podría salir de su *ipseidad*.

Para entender esto, Salustio, en *De los Dioses y del Mundo*, acude en nuestra ayuda: "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". El mundo es un enigma que se presenta ocultándose. El mito es el relato de dicho ocultamiento. Por lo tanto el mito es la presencia del mundo, y cualquier intento por anquilosarlo en conceptos rígidos y chatos implica su muerte, o por lo menos su estultificación.

Una vez establecido que lo concreto (objetivo) en verdad es una representación (imagen), podemos continuar con la digresión sobre el mito. Por ejemplo, como señala Kerényi,

---

dogmas" (Vaihinger), o atribuyendo una entidad objetiva a sus conceptos y una sustancia metafísica a esta entidad". X.R. de Ventós, *De la modernidad*, Barcelona, Península, 1982, pag. 203.

<sup>37</sup> "A los científicos modernos todavía no se les ha ocurrido algo que para los antiguos era obvio: que es preciso silenciar los conocimientos destinados a los pocos, que las fórmulas y las formulaciones abstractas peligrosas, capaces de evoluciones fatales, nefastas en sus aplicaciones, deben ser valoradas anticipadamente y en todo su alcance por quien las ha descubierto, y en consecuencia deben ser celosamente escondidas, sustraídas a la publicidad. La ciencia griega no alcanzó un gran desarrollo tecnológico porque no quiso alcanzarlo. Con el silencio, la ciencia asusta al Estado, y es respetada. El Estado sólo puede vivir, luchar y fortalecerse con los medios ofrecidos por la cultura: es algo que sabe perfectamente: El jefe de la tribu depende visceralmente del hechicero". G. Colli, *Después de Nietzsche*, Barcelona, Anagrama, 1988, p. 39

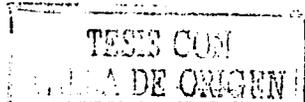
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

cuando los griegos se internaban en los parajes del mito lo hacían de una manera directa: para ellos era algo muy real. Cuando en una narración mítica habitaba una mentira, los griegos lo sabían, la única diferencia con nosotros es que podían identificar el engaño sin dejar de vivir la realidad del mito. Nosotros somos incapaces de algo así puesto que nuestra realidad es el engaño que los griegos vislumbraban a través del lente de la mitología. El mito era una escafandra que se ponían para poder vivir la vida<sup>38</sup>. Resulta por demás ingenuo pensar que el mito se limite a ser una simple explicación del mundo, una alegoría<sup>39</sup> para nombrar bellamente los fenómenos naturales --la perspectiva Evemerista<sup>40</sup> cae por su propio peso--. *Si los mitos explican algo es porque son aquello que explican*. Qué curioso que los primitivos, párvulos inveterados cuya razón no ha salido del jardín de infantes, decidan nombrar y explicar con invenciones genealógicas complicadas de dioses y de héroes eso que es tan fácil de hacer con palabras sencillas. Así son los niños, simples pero complicados. La realidad de los dioses y de los héroes míticos se explica de igual forma que el Estado, los átomos, o el Yo de los psicólogos. Son realidades que trascienden a los hombres pero sin las cuales no habría inmanencia alguna. El átomo es una ficción funcional que nos permite comprender el universo --o la imagen que de él tenemos -- y su veracidad no se pone en tela de juicio, así nadie lo haya visto. Hoy en día los candorosos

<sup>38</sup> "...la mitología es al mismo tiempo una forma de vivir y de actuar para aquellos que piensan dentro de ella y se expresan a través de ella. No se abre aquí ninguna fisura entre pensamiento y vida. En el acontecer mítico no imperan normas morales tan elevadas que no puedan alcanzarse en el actuar histórico y que den pie a divergencias entre la manera de hablar y la de actuar.(...) El yo antiguo --y su conciencia de sí mismo-- estaba abierto, por así decirlo, hacia el pasado y recogía muchas cosas de lo pretérito que repetía luego en el presente y que con él volvía a "estar ahí". Kerényi, *op.cit.*, p. 17.

<sup>39</sup> "En la alegoría el sentido primario, es decir, el sentido literal, es contingente, y, por otra parte, el significado segundo, es decir, el sentido simbólico mismo, es directamente accesible, por ser suficientemente exterior. Esto supuesto, se establece entre los dos sentidos una relación de *traducción*; una vez hecha la traducción, se puede prescindir de la analogía como de cosa ya inútil. En cambio, el símbolo ha tenido que conquistar a la alegoría su carácter específico palmo a palmo, por un proceso lento y laborioso. Desde un punto de vista histórico, la alegoría, más que un procedimiento literario y retórico de construcción artificial de pseudo-símbolos, ha sido una manera de tratar los mitos como alegorías. Así se ve en la forma en que los estoicos interpretaban los mitos de Homero y de Hesíodo, viendo en ellos una especie de filosofía disfrazada. Entonces el interpretar se reduce a quitar el disfraz, con lo que éste pierde automáticamente su razón de ser. (...) El símbolo y la alegoría no se mueven, pues, en el mismo plano: el símbolo es anterior a la hermenéutica; la alegoría es de por sí ya hermenéutica; y la razón es que el símbolo nos comunica su sentido por *transparencia*, por caminos muy distintos que la "traducción"; o se diría más bien que lo evoca, que lo sugiere en el sentido del enigma griego. Es decir, que el símbolo nos transmite el sentido en la *transparencia opaca* del enigma, y no por vía de traducción. En consecuencia, yo contrapondré la *comunicación del sentido por transparencia* propia del símbolo, con la interpretación por vía de *traducción*, característica de la alegoría". P. Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*, Buenos Aires, Taurus, 1991, pp. 179-180.

<sup>40</sup> Ver, Carlos García Gual, *La Mitología*, Barcelona, Montesinos, 1989.



modernos<sup>41</sup> espantan la inexistencia de los dioses apelando al buen sentido común de que ningún aparato científico los ha podido captar. Pero los dioses y sus trasuntos siguen siendo indispensables para comprender un sinnúmero de cosas --por decirlo de alguna manera--. Sin tomar en cuenta que si seguimos un riguroso método estadístico --como aquellos que predominan hoy por hoy dentro de nuestras ciencias sociales--, con una muestra de unos 10,000 individuos de distintos niveles socioeconómicos, preguntando por la existencia o no existencia de los dioses, les aseguro que lo más probable es que comprobemos científicamente que los dioses existen.

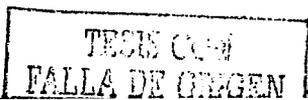
Cassirer plantea la cuestión de otra forma. No se trata de determinar la realidad del mito como fenómeno cognitivo, sino como vínculo afectivo del hombre con su entorno. El mito, entonces, es sentimiento, no razón. Por eso los primitivos viven el mito como una presencia que se deja sentir, no comprender:

"Su visión de la vida es sintética y no analítica; no se haya dividida en clases y subclases. Es *sentida* como un todo continuo que no admite escisión, ni distinción tajante. Los límites entre las diferentes esferas no son obstáculos insuperables sino fluyentes y oscilantes; no existe diferencia específica entre los diversos reinos de la vida. Nada posee una forma indefinida invariable, estática; mediante una metamorfosis súbita, cualquier cosa se puede convertir en cualquier cosa. Si existe algún rasgo característico y sobresaliente del mundo mítico, alguna ley que lo gobierna, es ésta de la metamorfosis"<sup>42</sup>.

Si en algún lugar hay clases y subclases es en la esfera del mito, simplemente basta ver la clara distinción jerárquica de cualquier corpus mítico. Si lo que Cassirer quiere decir es que un árbol se puede convertir en una *hierofanía*<sup>43</sup>, y que el mismo árbol, a los ojos de los primitivos, es una cosa y la otra al mismo tiempo, no implica que no posean un sistema taxonómico. Lo único que esto quiere decir es que ahí donde él simplemente ve un elemento de una clase, el hombre primitivo además de ver lo mismo --ya que para él el

<sup>41</sup> A lo largo de todo el texto se hace referencia a los *modernos* o a la *modernidad* de forma peyorativa. El sentido no es generalizar para hacer la apología de tiempos mejores. Tampoco es una forma de decir que todo lo que representa la modernidad está mal. Cuando me refiero a los modernos o a la modernidad como algo que porta la estupidez sin recato alguno, me estoy refiriendo a ciertas características que se dan por definitivas y que supuestamente condenan como infantil, atrasado, incivilizado y poco racional al pensamiento llamado mítico --o arcaico en general--, cuando es evidente que no es así. Este texto de alguna forma intenta mostrar que el pensamiento mítico y sacrificial no solamente sigue presente, escondido detrás de la superstición científica, sino que se acerca mucho más que el pensamiento moderno al verdadero sentido de las cosas. Por otra parte, cabe señalar que la referencia a los modernos se hace en una especie de figura que incluye a aquellos que efectivamente viven en la tara autorreferencial que es característica de la modernidad, pero no quiere decir que sea así en todos ni que la modernidad se reduzca a eso.

<sup>42</sup> E. Cassirer, *Antropología Filosófica*, México, FCE, 1977, p. 126.



árbol jamás ha dejado de ser un árbol-- también percibe la presencia de otra cosa, llámese divinidad o como se quiera. Si a esto Cassirer lo cataloga como sentimiento, como incapacidad para razonar los fenómenos, imperando simplemente la sensación de los mismos, es problema de él, el mito simplemente se limita a sonreír ante tal despliegue de iluminismo trasnochado.

Claro que la visión mítica es una visión sintética, pero no necesariamente en detrimento de la analítica. La mirada del mito enlaza las correspondencias del todo: es un relato que distingue enlazando y enlaza distinguiendo. Uno de los rasgos característicos del mito es su capacidad para repetir la misma historia de muchas maneras<sup>44</sup>. La física moderna confirma lo anterior al explicar la correlación existente entre el más mínimo fenómeno con todos los demás<sup>45</sup>. De forma análoga, el mito sólo se entiende en sus variantes, en la repetición de lo mismo a partir de la diferencia. De ahí el carácter metamórfico del mito que tanto asombra a Cassirer. Lo que realmente choca de la metamorfosis --desde Platón por lo menos-- es el poder de la imitación. 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 mítico.

A la mimesis se le tacha de ser la falsificación o, en el mejor de los casos, la duplicación de un original. Por eso al mito se le considera la fuente máxima de engaños<sup>46</sup>. Pero el original

<sup>43</sup> Ver, M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1986, pp25-57.

<sup>44</sup> "El repertorio de los gestos es limitado, pero los significados son inagotables. Por eso las mismas historias se repiten y cambian, para que cada vez se descubra, en una lenta rotación, una nueva tierra y un nuevo ciclo de significados. (...) Los dioses necesitan millones de años para pasar de un cón a otro. Los hombres, en cambio, sólo unos cuantos siglos. Los dioses cambian de nombre, pero repiten los mismos gestos, con sutiles variaciones. Sutiles al punto de parecer meras repeticiones. O, incluso, sutiles al punto de parecer historias completamente distintas de aquellas que las han precedido. En los hombres, cambian los nombres y también los géneros literarios en los que se realizan los gestos y sus variaciones". Calasso, Ka, op.cit. pp. 63; 67.

<sup>45</sup> Para ello, y para refutar a Cassirer, basta citar al físico David Bohm: "Ultimamente, el interés en esta cuestión ha sido suscitado por el trabajo de Bell, quien obtuvo criterios matemáticos y precisos, distinguiendo las consecuencias experimentales de dicha característica de la ... interconectividad cuántica de los sistemas distantes ...". Así, uno es llevado a una nueva noción de *ininterrumpida totalidad (unbroken wholeness)* que niega la idea clásica de que el mundo sea analizable en partes que existan separada e independientemente (...)". Citado por A. Koestler, "Física, Filosofía y Misticismo", en *La vida después de la muerte*, México, Hermes, 1986, p. 307.

<sup>46</sup> Resulta increíble que Cassirer sea considerado uno de los máximos intérpretes del mito, cuando leemos aseveraciones como las siguientes: "Tal vez el problema más importante, y el más alarmante, que ofrece este desarrollo del pensamiento político moderno sea la aparición de un nuevo poder: el poder del pensamiento mítico. La preponderancia del pensamiento mítico sobre el racional en algunos de nuestros sistemas políticos

siempre es una copia. Ahí donde pensamos que nos topamos con el origen, resulta que ya es el residuo de otra cosa. El engaño es quien rige, y pretender ir más allá de él resulta ser un engaño. El original no puede dejar de ser una expresión, por lo tanto otra cosa que la fuente de lo expresado. En todo caso sólo podríamos nombrarlo como lo innombrable: silencio majestuoso que se despliega sobre sí mismo como un otro; ese otro es el mito que estalla en un sonoro grito cubierto por el silencio.

Guénon relata cómo "la palabra griega *muthos*, <<mito>>, viene de la raíz *mu*, y ésta (que vuelve a encontrarse en el latín *mutus*, mudo) representa la boca cerrada, y por continuidad el silencio. (...) Pero se dirá, si la palabra <<mito>> tiene tal origen, ¿cómo es que ha podido servir para designar un discurso de cierto género? Es que esta idea de silencio debe relacionarse aquí a cosas que, en razón de su misma naturaleza, son inexpresables, al menos directamente y por medio del lenguaje ordinario; una de las funciones del simbolismo es efectivamente sugerir lo inexpresable, de hacerlo presentir, o mejor asentir"<sup>47</sup>.

*Simbolo*<sup>48</sup> es un objeto partido en dos mitades que deben juntarse nuevamente. Si las mitades no logran reunirse el sentido se pierde, confundiéndose así la mitad con el todo. La modernidad se olvidó de uno de los pedazos y lo sustituyó con la autorreferencia, máxima práctica onanista de nuestros tiempos. Podría decirse que la muerte de los dioses fue producida por un acto de autosatisfacción que el hombre moderno perpetró conducido por su acendrado temor a la alteridad. La alteridad es un residuo. El origen es el residuo de otra cosa. No es posible captarlo en su integridad puesto que siempre se repite como un otro. Saber esto es saber que no hay posibilidad alguna de adjudicarle un sentido general al cosmos. El sentido está dado por los residuos de algo que en cuanto se presenta ya no está.

---

modernos es manifiesta. (...) El conocimiento científico y el dominio técnico de la naturaleza obtienen cada día nuevas e inauditas victorias. Pero en la vida práctica y social del hombre, la derrota del pensamiento racional parece ser completa e irrevocable. En este dominio, el hombre moderno parece que tuviera que olvidar todo lo que ha aprendido en el desarrollo de su vida intelectual. Se le induce a que regrese a las primeras fases rudimentarias de la cultura humana. En este punto, el pensamiento racional y el científico confiesan abiertamente su fracaso; se rinden ante su más peligroso enemigo". E. Cassirer, *El mito del Estado*, México, FCE, 1997, pp. 7; 8. Muchas veces la estupidez es más elocuente que la inteligencia; Cassirer es un claro ejemplo de ello. Para una narración inteligente de cómo el mito ha sido difamado por sus detractores, ver, M. Detienne, *op.cit.*; y a Losev, *Dialéctica del Mito*, Bogotá, Universidad nacional de Colombia, 1998.

<sup>47</sup> R. Guénon, *Apreciaciones sobre la iniciación*, Buenos Aires, CS Ediciones, 1993, p.188.

<sup>48</sup> "Término (del gr. *symbállo*, <<pongo junto>>, <<reúno>>) que originariamente designaba las dos mitades de un objeto que, roto, puede recomponerse reuniendo las dos partes". *Enciclopedia de la Filosofía*, Barcelona, Garzanti, 1992, p. 907

TESIS CON  
CALLA DE ORIGEN

*Sesa* (residuo) es una serpiente sobre la que descansa un dios<sup>49</sup>; *sesa* es la imagen sobre la que yace el mundo; pero el mundo es el pensamiento del silencio que no deja de proferir imágenes; imágenes que retumban en los residuos que todo acto genera. El mito es el residuo de una vasija rota en dos partes, sin dejar de ser también el vacío que queda cuando las dos partes se juntan. Así, el mito cuenta cómo la vasija se recompone a partir del residuo material que se desprende de la rotura; pero sobre todo cuenta cómo aún en la plenitud de la vasija existe una pequeña grieta (vacío) que evoca lo innumerable.

¿Qué es, si no, la mente? Para aquellos que siguen los preceptos del materialismo más puro, basta preguntarles si es posible que algo exista sin el pensamiento. Los objetos son un claro dato del principio metafísico del mundo. ¿Cómo saber qué es la materia si no es pensándola? El análisis de cualquier objeto desemboca en un punto vacío que no puede ser parangonado con nada. Sabemos qué es la mente solamente de manera apofática, así como los escolásticos sabían a Dios. Ahí donde ningún objeto puede ser evocado está la mente; aunque a la vez es el único lugar donde el mundo es convocado. Ni siquiera Descartes cometió la imprudencia de intentar saber cómo pensar el pensamiento. Y no lo hizo porque de hacerlo hubiera exterminado el cosmos. Dudó de todo hasta que se quedó con algo evanescente --la mente— que, al igual que los videntes védicos, identificó con la existencia. Éseuchemos a Calasso, el último de los videntes:

"Bharadvaja dijo: <<La mente es siempre infiel, incluso cuando sólo es un elemento de los innumerables seres minúsculos que pueblan la tierra. Incluso en esa existencia fragmentada, oculta y borrosa, mantiene su naturaleza, que la hizo surgir como un deseo en el interior del *asad*, aquel ilimitado que no es y sin embargo desea. Pero ¿cómo puede no ser aquello que está en el origen de lo que es? Parece casi como si fueran dos estados del ser, cada uno de los cuales pretende negar al otro. Sin embargo, los poetas, los *kavi*, después de una larga reflexión, descubrieron que existía un nexo, un *bhandu*, entre los dos estados, una cuerda cuyo cabo se escondía (¿se anudaba?) en el *asad*. ¿En el vacío? ¿En la plenitud? Sobre esto no dijeron nada, y dudaban de que alguien fuera capaz de decirlo. <<Sólo aquel que lo observa en el cielo más alto lo sabe, y quizás ni siquiera él>>. Pero ¿por qué la mente debiera tener este privilegio? ¿Por qué debiera estar antes y después de toda otra cosa? Porque en el mundo nunca la encontraréis. Podéis abrir todo cuerpo y todo elemento con la más afilada punta de metal, podéis volver externo y visible todo lo que está oculto, hasta que la materia se vuelva un vuelo de libélula. Será inútil: jamás encontraréis ni una traza, ni siquiera la más pequeña, de la mente. El estandarte de su soberanía es justamente ese: no estar. Nadie ha podido decir jamás que la ha aferrado. Es como un resplandor en el agua: se

<sup>49</sup> Calasso, *Ka*, pp. 393-395.

puede seguir su rastro, pero se aleja a medida que nos vamos acercando>>".<sup>50</sup>

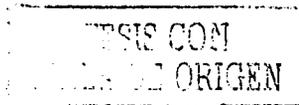
Si esto es así, ¿cómo pretender que haya algo relativamente estable? Más bien tendríamos que asumir que el pensamiento más objetivo es una ilusión. El propio significado de la palabra objeto aclara esto. *Ob- jectum* (*arrojado delante de*) es algo arrojado a nuestra mirada. Mirada que implica un sujeto que se presenta como objeto, como algo que está puesto *delfante de*, que es parte de la ilusión del *ob* sin dejar de ser una mirada. En este sentido la mirada es una imagen que contempla imágenes --en tanto referida al sujeto--. Por lo mismo el conocimiento de los objetos no deja de ser una red de simulacros que se presenta como *medida* de lo simplemente *arrojado*. Como dice Heidegger, en todo caso lo que nos caracteriza es el estar arrojados, sin el *ob*<sup>51</sup>. El *ob* es ya la imagen de una mirada que emerge del continuo de lo irrepresentable, siendo así que el conocimiento referido al sujeto es una ilusión en tanto el sujeto necesariamente es algo arrojado a otra mirada. La mente, entonces, es lo irrepresentable que permite que lo que está delante aparezca... el claro donde las cosas se convocan en un mundo. Por eso Calasso puede decir que la conciencia es un pequeño desnivel en las aguas de la mente: un ojo que mira otros ojos. Pero decir que lo objetivo es una ilusión no conlleva ningún sentido peyorativo; en todo caso afirma el aparecer como la evidencia que ese desnivel provoca en la mente. Ilusión (Maya), para los hindúes, significa engaño, magia, pero también medida, de *ma-* medir<sup>52</sup>. La conciencia es un corte en el *continuo* que genera la ilusión de lo otro. Ese corte es la *medida* que *objetiva* aquello que no tiene forma alguna. Por eso el mundo es mágico, o por lo menos la conciencia que de él tenemos.

El mito da cuenta de esta objetivación constante sin caer todavía en el anquilosamiento que el pensamiento deductivo intenta imponer. Esta imposición es posible una vez que la mente --como hombre-- se vuelve sobre sí, confundiendo su creación consigo misma. Las

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>51</sup> "Pero, para Kant aquello que es se convierte en objeto (Gegenstand) del representar, el cual transcurre en la autoconciencia del yo humano. La cosa en sí significa para Kant: el objeto en sí. El carácter de <<en sí>> quiere decir para Kant que el objeto en sí es objeto sin relación con el representar humano, o sea, sin el *ob* (*Gegen: delante de*), gracias al cual ante todo está yecto para dicho representar. <<Cosa en sí>> significa, tomada en sentido rigurosamente kantiano, un objeto (*ob-jectum*, que está yecto, arrojado delante), que para nosotros -- para el representar humano que a él se contrapone--, no es tal, ya que debe estar arrojado, (yecto) sin un posible delante de (ob)". M. Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Chile, Editorial Universitaria 1997, pp. 237-238.

<sup>52</sup> Ver, J. Campbell, *Las máscaras de dios (mitología oriental)*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 27-28.; y Calasso, *Ka*, pp. 116, 124, 436.



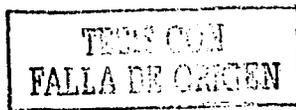
variantes del mito no pueden ser deducidas, sólo expresadas y articuladas analógicamente. El mito se expresa en múltiples formas que pueden contraponerse entre sí sin dejar de aludir a una misma cosa. La fijación de los objetos, como mojones estables en el camino de la significación, es producto de un artificio que reduce las expresiones primeras a equivalentes invariables mediante la extracción de lo contingente, produciendo así universales que generan la ilusión de la estabilidad de los fenómenos. El problema es que al erradicar lo contingente en la producción de los conceptos, la vida prácticamente se hace a un lado, y los objetos se reducen a simples fantasmas de una realidad que los excede<sup>53</sup>. Cualquier percepción corrobora esto. Basta intentar describir un objeto más de una vez para darnos cuenta de que en la repetición ya se introdujo una diferencia que desmiente a la percepción anterior. Lo que pasa es que cada percepción es una variante del mismo objeto, y en vez de entender esto como una contradicción, lo que muestra es lo inasible del objeto en sí<sup>54</sup>. El método histórico es un ejemplo todavía más contundente. Si en la percepción directa el objeto se nos escapa ineluctablemente, qué decir de eventos alejados en el tiempo. Resulta realmente absurdo y poco apegado a la realidad pretender demostrar y comprobar la existencia unívoca de dichos eventos:

“Toda representación alude a un pasado, precisamente en tanto que expresión. Por consiguiente, toda representación que no es representada ahora, sino que ya ha sido representada, alude a un pasado más remoto que aquel en el que había sido representada. Así la historia, en tanto que conjunto representativo colocado en el pasado —es decir el acaecer histórico—, no es en sí otra cosa sino una representación que alude a un pasado más remoto. La historia entendida no como acaecimiento, sino como testimonio o restitución cognoscitiva de un pasado, asume en cambio la representación colocada en el pasado en tanto que objeto de una representación, de modo que será la representación de una representación, que sin embargo no la expresa, tiende tan sólo a reconstruirla.(...) La historia como conocimiento del pasado es la representación - es decir la apariencia—de esta apariencia deformada que pertenece a un pasado y alude a un pasado más remoto. No quiere recuperar la inmediatez como el arte, sino sólo la expresión concreta -sin embargo, se muestra particularmente inhábil para alcanzar este fin, impotente incluso, ya que la sucesión de lo concreto es irreversible. (...) La historia es así una ficción mediatizada de modo múltiple, construida sobre expresiones abstractas, en las que el elemento verbal predomina sobre el resto. No hay nada en ella que esté próximo a la inmediatez”.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Esto es algo que Colli se dedica a explicar minuciosamente, y con el máximo rigor lógico, a lo largo de su libro *Filosofía de la expresión*.

<sup>54</sup> “Ser y parecer, comprobados psicológicamente, no ofrecen ningún <<ser en sí>>, ningún criterio de realidad, sino tan sólo grados de apariencia, medida según la fuerza de la contribución que aportamos a una apariencia”. F. Nietzsche, *El nihilismo: escritos póstumos*, Barcelona, Península, 1998, pp.58-59.

<sup>55</sup> Colli, *Filosofía de ...*, pp. 199-201.



El ser se dice de muchas maneras, al igual que la historia. Y esto es precisamente lo que el mito ha mostrado siempre. Se duda de la veracidad del mito por su falta de coincidencia entre lo que dice y lo que es. Pongamos un ejemplo. Nadie puede comprobar que los dioses olímpicos hayan existido; pero tampoco que Sócrates lo haya hecho. Se objetará que existen documentos probados (Platón, Aristóteles, Jenofonte y Aristófanes) que atestiguan la existencia de Sócrates; lo mismo podemos decir de los dioses olímpicos. Sí, pero Sócrates era un hombre y por lo tanto nuestra propia existencia afirma la de él; de la misma forma que en todo el orbe existen religiones que confirman la existencia de distintos dioses. Y así podríamos seguir indefinidamente. El problema no radica en saber si existieron o no, eso siempre dependerá de la óptica (o método) que se quiera adoptar, como bien lo explica Heisenberg<sup>56</sup>. El mito opera por analogías, estableciendo correspondencias y dando pautas de acción. El verdadero poder del mito radica en su fuerza ejemplar, no importando si la narración que hace tuvo lugar o no. Salustio nos proporciona la definición más perfecta que pueda darse del mito: "*Estas cosas no ocurrieron jamás, pero son siempre*" (*De los Dioses y del Mundo*). Ahora sí estamos ante el verdadero poder del mito.

Pero ¿qué es el mito?<sup>57</sup> Existen dos acepciones 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>58</sup>; mientras que la segunda lo considera "el significado de una 'mentira': una mentira generalmente imaginativa, acompañada de algún *pathos*, que la mente despejada debe expulsar y derrotar".<sup>59</sup> 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 omnicompreensiva 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>60</sup> Sólo que al hacer eso inmediatamente caemos en el ámbito de los hombres.

<sup>56</sup> Ver cita 24.

<sup>57</sup> "Definir el mito es forzosamente reducirlo. La aproximación más bella que conozco es aquella de Salustio que cito en el epígrafe 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..." "L'eternel retour des Mythes", *Le Figaro*, Lunes 18 de febrero de 1991. Para una perspectiva simplona de las distintas aproximaciones al mito, ver: G.S. Kirk, *El Mito*, Barcelona, Paidós, 1985.

<sup>58</sup> R. Calasso, *Los cuarenta y nueve escalones*, Barcelona, Anagrama, 1994, p.397

<sup>59</sup> *Idem*.

<sup>60</sup> *Idem*. "Mito es un relato tradicional que refiere la actuación memorable y ejemplar de unos personajes

TESIS CON  
DE ORIGEN

Las historias míticas son las historias del mundo: modelos de acción sin los cuales el hombre no sabría qué hacer<sup>61</sup>. Como dice Calasso, no se trata de definirlos, sino de "saber con ellas, en ellas". Qué importancia puede tener comprobar si los dioses existen o no, o si Tesco mató al minotauro, o si Cristo fue el hijo de Dios o de un centurión romano llamado Pantera. Lo importante es que sus gestas fungan como condición del mundo actual. Por más que se demuestre su inexistencia no modifica en nada su poder, ya que las historias de Cristo y de Tesco continúan generando y legitimando las acciones de los hombres. Como explica Dumézil del Mahabharata:

"Polier comprende el drama de los Bharata como un momento del gran sistema de los descendos de Visnu, de entre los cuales Krsna es el octavo y el más propiamente humano, aunque no tiene ni mayor ni menor historicidad que las narraciones correspondientes a los otros descendos: o se cree en ello o no se cree. No ayuda nada, en este sentido, separar lo plausible de lo maravilloso: para un indio todo esto es, a la vez, maravilloso y plausible. ¿De qué sirve indagar y aislar en la masa un núcleo de hechos auténticos, garantizados por otras ramas de la literatura? Suponiendo que tales hechos en bruto existan y sean accesibles, sólo cobran interés por todo lo que les ha sido añadido con lecciones, sabiduría, belleza. En este sentido, Polier se limita, respetuosamente, a narrar, sin ser ingenuo, pero sin preocuparse de demostrar que no lo es".<sup>62</sup>

En términos políticos el ejemplo más claro que tenemos hoy en día es el de la Democracia. Desde Platón, pasando por Aristóteles, Cicerón y prácticamente hasta el siglo XVIII, estaba demostrado que la Democracia era un régimen político bastardo y poco deseado, origen de las peores tiranías y de los abusos más atroces —eso sí, siempre cometidos en nombre del pueblo y de la mayoría—. Pero a partir de la Revolución Francesa este mismo principio se convirtió en el paradigma a seguir<sup>63</sup>. La única forma de explicarnos esto es desde una perspectiva mítica. La imagen que se tiene de la Atenas clásica, donde todos

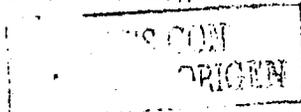
---

extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano". Carlos García Gual, op.cit., p.12. "Entendemos aquí el mito en el sentido que hoy día le da la historia de las religiones: el mito no como falsa explicación expresada por medio de imágenes y fábulas, sino como un relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos, y destinado a establecer las acciones rituales de los hombres del día y, en general, a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo". P. Ricoeur, op.cit., pp.168-169.

<sup>61</sup> "Para el hombre de las sociedades arcaicas lo que pasó *ab origine* es susceptible de repetirse por la fuerza de los ritos. Lo esencial para él es, pues, conocer los mitos. No sólo porque los mitos le ofrecen la explicación del Mundo y de su propio modo de existir en el mundo, sino, sobre todo, porque al recordarlos, al reactualizarlos, es capaz de repetir lo que los Dioses, los Héroes o los antepasados hicieron *ab origine*. Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas. En otros términos: se aprende no sólo cómo las cosas han llegado a la existencia, sino también donde encontrarlas y como hacerlas reaparecer cuando desaparecen". M. Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1992 p. 20.

<sup>62</sup> G. Dumézil, *Mito y Epopeya*, I, Barcelona, Seix Barral, 1977, p. 38.

<sup>63</sup> No hace falta recurrir a ningún llamado crítico de la democracia para confirmar esto. Sartori, uno de los grandes defensores de la democracia, lo deja muy claro. Sólo que especificando que hoy en día cuando se habla de ésta, se habla de Liberalismo democrático, ya que de no ser así se cae en la democracia abyecta que tanto critica. Ver: G. Sartori, *Teoría de la Democracia 2*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 343-480. Para una



participaban por igual en los asuntos de la Ciudad, es la imagen que ahora occidente intenta vender en el mercado de las ideas. Lo que aquí está en juego no es la efectividad de un régimen político, sino la efectividad que una imagen ejemplar proporciona en la legitimación de un régimen político. De tal suerte que el mito sigue ejerciendo todo su poder aun en su inexistencia.

La relación entre mito y *pharmakós* ejemplifica lo anterior todavía más<sup>64</sup>. El mito es el arte de las correspondencias, el orden del mundo entretejido en sus múltiples variaciones; pero sobre todo es la puerta que comunica lo inefable con la expresión, lo indecible que ensordece el clamor de la ingenua transparencia que profesa la modernidad. El mito se dice de muchas maneras, a diferencia de la razón que pretende hablar emplazada en la certeza unidimensional. Lo inefable es esa tela urdida con la materia del mito --la identidad en la semejanza--. El mito habla con la voz del loco (del tercero excluido) emitiendo susurros que embriagan... narcotizan. El mito es una droga poderosa que salva al mundo de su inanidad. Pero ¿qué pasa no con el mito como agente alucinógeno (productor de simulacros: *eidola*), sino con las drogas como mito?

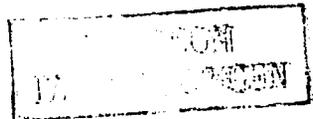
Hablar del sentido o del papel que las drogas han tenido a lo largo de los tiempos es una tarea difícil, sobre todo por las trampas que hay que salvar en el camino. Cualquier juicio sobre este tema --y asumo que todo juicio es un juicio de valor-- nos arroja a una situación donde aparecemos como unos imbéciles que negamos todo aquello que no comprendemos o, por el contrario, como los defensores del espacio marginado por antonomasia de la voluntad y la libertad individual; o lo que es lo mismo, como ingenuos subversivos. Por lo que a continuación me concentraré en dar una pequeña exposición del sentido que las drogas, en su papel de *pharmakós*, representaron y aún hoy representan en la puesta en escena de lo social.

Los mitos expresan el carácter ambiguo con el que se presenta el *pharmakós*, y su personificación más acabada la encontramos en Edipo --como señala René Girard en *La violencia y lo Sagrado*<sup>65</sup>--. La función del *pharmakós* consiste en ser el receptáculo de toda la violencia y el mal que la comunidad misma genera. En este sentido se presenta con toda

crítica realmente lúcida, ver: Fernando Pessoa, *Contra la democracia*, México, UAM, 1985.

<sup>64</sup> Esta parte ejemplifica, desde la perspectiva del mito, lo que más adelante se tratará específicamente con relación al sacrificio.

<sup>65</sup> Barcelona, Anagrama, 1998. Pero en realidad la idea la retoma de J. P. Vernant, "Ambigüedad e inversión. Sobre la estructura enigmática del Edipo Rey", en *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua (Vol I)*, Barcelona,



la fuerza del objeto sagrado, con toda su ambigüedad. Porque de ser un ente que concentra en sí la totalidad del mal, en el momento en que es expulsado de la comunidad, se metamorfosea en un ser sacrificial que cura. Dicho con las palabras de Girard: acaba con la violencia que amenaza con destruirlo todo. El *pharmakós* puede ser una droga en el sentido en que hoy lo entendemos, pero también puede ser una persona, como en el mito de Edipo. El efecto siempre es el mismo: *purificar*. Como su nombre mismo lo indica, es una calamidad, una epidemia, el veneno y el antídoto, el mal y el remedio a un mismo tiempo<sup>66</sup>. Ésta es una característica con la que hay que tener mucho cuidado, porque si no, caemos en la estupidez que señalé arriba: negarla o afirmarla, y en ambos casos no se sabe lo que se está haciendo.

La ambigüedad del *pharmakós* remite a un proceso iniciático. No cualquiera lo puede usar, solamente aquellos que tienen plena conciencia de su poder: sacerdotes, magos, chamanes. No estamos hablando de cualquier poder, estamos hablando del poder sobre el que descansan las sociedades: la reunión de toda la violencia en un solo lugar que conjura los efectos devastadores que de otra forma la sociedad tendría que sufrir. No lo he mencionado pero para este momento debe quedar claro que el *pharmakós* cumple el papel de chivo expiatorio; es el objeto que sustituye la muerte de la sociedad. Esto es algo que la miopía de las sociedades modernas no contempla. Para ellas el papel del chivo expiatorio continúa, pero sin su poder curativo o catártico.

Por otro lado tenemos a las hordas de autodidactas paridos por los preceptos ilustrados e igualitarios que pregonan el uso *per se* de algo cuya fuerza desconocen. Éste es el gran problema de la democracia y de la secularización en sí --ya sea en su versión socialista o liberal, da igual--: perdió la noción del límite y cree que todo puede ser usado indiscriminadamente. Ahora bien, la conciencia del límite empieza siempre con el reconocimiento del *otro*. Solamente que ese otro es un otro radical, nunca mi semejante. El sentido del *pharmakós* tiene una connotación sagrada, de otra forma se pierde en el sopor embruteedor de la autorreferencia moderna. Finalmente las drogas, al igual que el mito, se

Paidós, 2001.

<sup>66</sup> "Tampoco hay que asombrarse de que la palabra *pharmakós*, en griego clásico, signifique a un tiempo el veneno y el antídoto, el mal y el remedio, y, finalmente, toda sustancia capaz de ejercer una acción muy favorable o muy desfavorable, según los casos, las circunstancias, las dosis utilizadas; el *pharmakós* es la droga mágica o *farmacéutica* ambigua, cuya manipulación deben dejar los hombres normales a los que gozan

dicen de muchas maneras, respondiendo así al sentido de las correspondencias. El mito es una droga, así como las drogas son un mito que reconfigura ininterrumpidamente la existencia. Sin embargo, no olvidemos que su poder no es para todos, aunque la anatematización moderna implique, paradójicamente, su democratización.

Hacer referencia al poder del mito como mecanismo purificador de la sociedad no es un simple divertimento, es constatar la presencia de una serie de fuerzas que ejercen su poder sobre la existencia de la sociedad sin que ésta pueda hacer nada al respecto. Y no puede hacer nada por pretender adoptar una postura ilustrada que la arroja a la más terrible ignorancia. Lo que es un hecho es que la realidad la desborda, y no dejará de hacerlo hasta que aprenda a mimetizarse con dicho desbordamiento. C. Conolly tiene la última palabra: *Todo es una droga peligrosa salvo la realidad, que es insoportable*<sup>67</sup>.

---

de conocimientos excepcionales y no muy naturales, sacerdotes, magos, chamanes, médicos, etc". *Ibid.*, p. 103.  
<sup>67</sup> C. Conolly, *La tumba sin sosiego*, México. Premia, 1987, p. 59.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## CAPÍTULO II

TESIS CON  
A DE ORIGEN

## LA ESTRUCTURA MÍTICA DE LA CIENCIA

*Ser o no ser  
Ni lo uno ni lo otro.*  
E. M. Cioran

La irrealidad del mito es la irrealidad del mundo; mientras que la verdad del mundo, su proyección científica, es un simple relato narrado por un pequeño simulacro llamado hombre, por un diminuto pedazo del tejido fantasmal que inopinadamente se erige como metonimia del propio mundo, un mundo tan irreal como verdadero es su estatuto científico. Por lo que podemos concluir que su verdad descansa precisamente en su irrealidad. El majestuoso andamio físico (*naturaleza*) reposa en una *nada* llamado *átomo*<sup>68</sup>; la geometría euclidiana se deriva del *punto*, y éste no es otra cosa que espacio inextenso<sup>69</sup>; así como aquello que llamamos vida se reduce a simple devenir de la muerte. Todo esto es parte de nuestra visión científica... excepto la evanescencia del mundo, que es su condición. En otras palabras, el mito es un tejido de simulacros que emerge como realidad para que la ciencia pueda dar cuenta de ella. Pero la ciencia descansa en un principio difícil de asir y de encasillar: el *logos*. Este principio tiene un nacimiento incierto, desconcertante a causa de su desarrollo histórico, ya que curiosamente se instituyó como antítesis del mito cuando en un principio ambos se identificaban. Aunque no se trata de una identidad sustancial, sino relacional, en el sentido de que ambos mientan las relaciones de los simulacros que urden la verdad del mundo. (Aclaro que la palabra simulacro (*eidolon*) se considera en su significado originario: como *aquello* que aparece, que se presenta, no como remedo de otra cosa).

El *logos* no logra evadir el carácter ilusorio del mundo, de los simulacros, en realidad se desprende de él limitándose a darle un sentido que inexorablemente remite al espacio más

<sup>68</sup> Ver: E. Schrödinger, *Ciencia y Humanismo*, México, Tusquets, 1998; W. Heisenberg, *La imagen de la Naturaleza en la física actual*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993; S. W. Hawking, *Historia del tiempo*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992; R. Paniker, *Autonomía de la Ciencia*, Madrid, Gredos, 1961; A. Koestler, "Física, Filosofía y Misticismo", en *La vida después de la muerte*, México, Hermes, 1978; G. Grössing, "El atomismo a finales del siglo XX", *DIOGENES*, Num 163, UNAM, julio-septiembre de 1993.

<sup>69</sup> "El significado a meditar radica entonces plenamente en la circunstancia de la referencia a un punto de una infinidad de segmentos rectilíneos, y en el hecho de que un punto geométrico, definido negativamente por Euclides como lo que no tiene partes, es en definitiva una <<nada>> y un <<absurdo>>". P. Zellini, *Breve historia del infinito*, Madrid, Siruela, 1991, p. 34.



vasto del mito. ¿Cómo sabemos esto? Por el origen mismo de la razón que surge del tejido mítico. Narremos entonces el mito del *logos*. Pero antes aclaremos algo. El llamado paso del mito al *logos*, como consecuencia necesaria del pensamiento humano, no es más que un malentendido producido por la soberbia congénita a la modernidad, por la pretensión autista y autorreferencial de pensar que la razón (como condición específica del hombre) es la única forma capaz y verdadera de explicar el cosmos. En realidad el predominio de ésta sobre otros tipos de conocimiento es un producto histórico, determinado por el azar, y localizable en un lugar muy preciso: Grecia<sup>70</sup>. Tratar de imponerla como condición de toda cultura no es más que Iluminismo de quinta. Sin tomar en cuenta que el origen del *logos* alude a un trasfondo mítico relacionado inextricablemente con la locura y la adivinación. Siguiendo a Colli es posible reconstruir su historia. Para decirlo brevemente: la razón es un producto destilado de la sabiduría, aquella forma de conocimiento a que alude Platón antes de acuñar, al mismo tiempo que Isócrates, el término *Filosofía*.

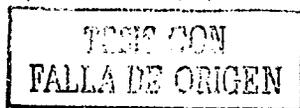
*La locura es la matriz de la sabiduría*<sup>71</sup>. Locura en el sentido de *manía*, no como simple enfermedad. La *manía* se relaciona con un tipo de posesión divina que comunica al hombre el saber de los dioses, saber que, no obstante, se presenta de manera enigmática, dejando entrever el carácter de *juego y violencia*<sup>72</sup> que subyace a toda manifestación. Juego y violencia son formas de aludir al abismo insondable de la matriz expresiva. Ambos se encuentran indiferenciados en la inmediatez, si bien ya dejan ver la doble vía que seguirá el orden de la representación (principio modal: necesario o contingente<sup>73</sup>). La objetivación del

<sup>70</sup> Gadamer dirá que es producto de la Ilustración y del Cristianismo: "Pero nunca antes de esta última Ilustración, la Ilustración moderna y cristiana, el conjunto de la tradición religiosa y moral sucumbió a la crítica de la razón, de modo que el esquema del desencantamiento del mundo no es una ley general de desarrollo, sino que él mismo es un hecho histórico.(...) La idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica. A nuestro pensamiento le cuesta reconocer esto". H. G. Gadamer, *Mito y Razón*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 14-15; 20.

<sup>71</sup> G. Colli, *El Nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1994, p. 17.

<sup>72</sup> "En el nexo que une dos representaciones se reconocen dos componentes enfrentados. Un aspecto de este enlace nos lo muestra la naturaleza de la memoria, ya que en la persistencia de la que da prueba, en la conservación de lo que antes era hay un elemento fatal, ineluctable, una consistencia del fondo de la vida, una dureza que prescinde de toda voluntad y se impone desde fuera de cualquier principio de individuación, en suma un elemento de apremio y violencia. El otro aspecto es la gratuidad, lo arbitrario, el salto cualitativo que renueva la separación de la inmediatez y su primera sedimentación expresiva: es un carácter de impredecible levedad, de juego". G. Colli, *Filosofía de la expresión*, Madrid, Siruela, 1996, p. 57.

<sup>73</sup> "lo necesario es la categoría que expresa la representación como nexo, en tanto que manifiesta en el *logos* el aspecto de violencia de las expresiones primeras; lo contingente es la categoría que expresa la representación como nexo, en tanto que manifiesta el aspecto de juego de las expresiones primeras. Juego y violencia recuerdan aquello que confusamente se manifiesta en las expresiones primeras en tanto que próximas a lo



mundo se presenta como necesidad (violencia) y como azar (juego), donde ambos se alterman en la fatalidad de todo acontecer. En este contexto lo necesario no es más que la determinación de lo posible subsumido en el tiempo; "pero el tiempo, como dice Antifonte Sofista, es un pensamiento del hombre"<sup>74</sup>. Por eso la sabiduría, en su forma delirante, es adivinación. Platón lo comprueba al derivar el término *mántica* de *mania*. La posibilidad de saber qué depara el futuro nada tiene que ver con la sucesión necesaria de las representaciones. Éstas remiten únicamente al azar del acontecer que se presenta como necesario por el simple hecho de presentarse. En realidad la adivinación capta el emerger de la expresión de *ese algo* que se presenta en todo momento pero que está fuera del tiempo, donde el tiempo es la posibilidad de la expresión mas no la imposición necesaria de lo que va a pasar ...porque ya pasó, siempre pasa, y nunca dejará de hacerlo. Colli es preciso al respecto:

"El hecho de que alguien vea antes lo que ocurrirá dentro de un minuto o de mil años no tiene nada que ver con la concatenación de hechos o de objetos que producirá dicho futuro. Necesidad indica cierto modo de pensar dicha concatenación, pero previsibilidad no significa necesidad. Un futuro es previsible no porque exista una conexión continua de hechos entre el presente y el porvenir, ni porque de algún modo misterioso alguien esté en condiciones de ver por adelantado dicha conexión de necesidad: es previsible porque es el reflejo, la expresión, la manifestación de una realidad divina, que desde siempre, o mejor independientemente de cualquier época, lleva en sí el germen de ese elemento para nosotros futuro. Por eso, ese acontecimiento futuro puede no ser consecuencia de una concatenación necesaria y ser igualmente previsible; puede ser el resultado del azar y la necesidad mezclados y enlazados, como parecen pensar algunos sabios griegos, por ejemplo Heráclito"<sup>75</sup>.

De ahí la importancia del mito, pues de alguna forma es la manifestación mediante imágenes de lo que siempre *es...* más aún, de lo que el *Ser* expresa. Pero en términos puramente representativos el gesto mítico es la presentación de *algo* que se adivina en la repetición perenne, en la reevocación que traza el perfil de los simulacros de los que está hecho el universo. No hay necesidad alguna implicada, simplemente basta recordar el "reflejo" de la divinidad que se encuentra expresado en el mito. Por eso no puede ser demostrado, simplemente puede ser imitado, confirmando así el sentido mnémico de la

---

inmediato--y por consiguiente aluden, de un modo únicamente simbólico, a la naturaleza misma del contacto metafísico". *Ibid.*, p. 121.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>75</sup> Colli, *El Nacimiento...*, p.38.

existencia. Ahora bien, la única forma de llegar a esta visión *epóptica*<sup>76</sup> es mediante la iniciación en los misterios o a través de la locura provocada por los dioses. Mas la adivinación alude a la esfera de Apolo, al enigma, profiriendo palabras que preludian el espacio específicamente racional de la dialéctica.

Antes de esto existe una referencia que precede al conocimiento y que solamente podemos alcanzar recuperando el mito del Laberinto. El origen del *logos* se incrusta en el mito cretense de Dioniso-Minotauro. El laberinto es un artificio humano --al igual que la razón-- que el dios impone a los hombres para crear la ilusión de que lo irrepresentable puede ser conocido. "¿Qué otra cosa, sino el *logos*, es un producto del hombre, en que el hombre se pierde, se arruina?"<sup>77</sup> El *télos* de la razón tendría que ser el desmontaje de la urdimbre de los simulacros para así poder alcanzar la salida de la trampa que representa la existencia. El objetivo es ir recorriendo las distintas galerías hasta encontrar el sistema que las comunica, conjurando de esta forma al monstruo que acecha en el centro del ardid divino. El monstruo significa la animalidad inherente al hombre; aunque más bien señala el carácter divino que comparte todo el género humano y que no puede ser asimilado de otro modo que no sea en la locura. Salir del laberinto es alejarse cada vez más de aquello que se está buscando --a menos que la divinidad sea también el simulacro de un tejido todavía más vasto--. Esto se infiere del instrumento que se requiere para salir de él: el hilo de Ariadna. Teseo sabe que no existe nada más allá de la apariencia. Si se quiere vencer al simulacro es necesario recurrir al simulacro... a la mujer. Ariadna le muestra al héroe cómo salir del laberinto en tanto ella comparte su naturaleza. De tal forma que el *logos* sería la imposición de lo necesario sobre el juego, lo que significaría salir de la desesperante ambigüedad de la trampa divina. Pero el hilo del *logos* que salva a Teseo es el laberinto mismo deshilvanado. Salir del laberinto finalmente es retornar al centro del cual se pretende escapar; significa estar arrojados en un laberinto que ahora sí se cierra sobre sí mismo puesto que ya no hay más pasillos que recorrer. Dicho de otro modo, la solución al recorrido del laberinto es la muerte. La muerte como el inicio de otra cosa, de un nuevo nudo que la razón se encarga

<sup>76</sup> "Se llama misterio a un culto que comporta una iniciación, una revelación: un *mistes* es un iniciado. Al participar en un culto de misterios, el fiel trata de asegurarse la salvación eterna, de acceder más allá de la muerte terrestre a la vida y a la felicidad. Los misterios más célebres son los de Deméter y Core en Eleusis: la iniciación simple, la *relete*, podía ser completada, al año siguiente, por la iniciación del segundo grado, la *epopteia* (contemplación)". Claude Vial, *Léxico de antigüedades griegas*, Madrid, Taurus, 1983, p. 149.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

de desentrañar para llegar siempre a un mismo lugar: el regazo de Ariadna, el espacio donde confluyen todos los simulacros. La ruina que provoca *el logos* es pensar que el juego es necesario, que existe una salida que coincide con un fin determinado, cuando en verdad la ¿utilidad? de la razón nunca ha dejado de presentarse como un simple instrumento para que el juego continúe.

No obstante, esto todavía no es el saber, sino su condición.

Aquí estamos en el ámbito inefable de la experiencia intuitiva. Con Apolo entramos realmente al *logos* como configuración definitiva de lo que hoy entendemos como razón. El oráculo de Delfos, con palabras proferidas por la Pitia, comunica un saber *enigmático*. No puede ser de otra forma pues lo que se anuncia es irrepresentable. De hecho, la palabra es el *apaciguamiento del juego y la violencia* que se encuentran condensados en el instante. "El mundo como apariencia en general es el apaciguamiento de la tensión que reside en lo inmediato. Ocurre lo mismo en el campo de la abstracción: en su primera aparición el universal es el apaciguamiento de lo múltiple reconocido por la memoria como semejante, y de igual modo la palabra es más tarde el apaciguamiento de un universal atestiguado por muchas fuentes. El universal quiere detener algo y la palabra quiere detener el universal: con la palabra se expresa aquello que de firme se ha experimentado en el pensamiento. Esta búsqueda de quietud alude en ambos casos a un intento por aferrar, inmovilizar, recuperar y liberar el fondo de la inmediatez"<sup>78</sup>.

Apolo muestra un fondo indiscernible, imposible de alcanzar por el conocimiento humano y que sólo puede ser digerido de manera diferida, mediante enigmas. Aunque, como señala Colli, la institución del enigma oracular denota un claro alejamiento de la adivinación. Ahora el dios proyecta un saber oscuro, un saber donde la solución, en principio, es indiferente:

"Según un pasaje del *Carmides*, el enigma aparece cuando <<el objeto del pensamiento no va expresado por el sonido de las palabras>>. Por lo tanto presupone una condición mística, en que cierta experiencia resulta inexpressable: en tal caso el enigma es la manifestación en la palabra de lo divino, lo oculto, una interioridad inefable. La palabra es algo diferente de lo que entiende quien habla, por lo tanto, es necesariamente oscura"<sup>79</sup>.

El enigma está cargado con la hostilidad que Apolo dirige a los hombres en forma de

<sup>77</sup> Colli, *El nacimiento...*, p. 24.

<sup>78</sup> Colli, *Filosofía...*, p. 194.

ESTE CON  
FALLA DE ORIGEN

flechas, hiriendo así sus pensamientos al disolverlos en la evanescencia del mundo. Ya no es locura ni adivinación, sino puro agonismo: lucha y juego del dios y los hombres. Los hombres deben resolver el enigma, si no lo hacen... fenece. Lo irónico es que al resolverlo caen en uno todavía más indescifrable. Cuando Edipo vence a la Esfinge –fue el único que logró desvelar el enigma de “¿cuál es el ser que tiene una única voz y a veces tiene dos pies, a veces tres, a veces cuatro y es tanto más débil cuanto más numerosos son sus pies?”<sup>80</sup>–, lo hace profiriendo un enigma todavía mayor: el hombre. La solución es el inicio de la ruina de los hombres. Ahora éstos tienen que averiguar qué significa eso mientras los dioses siguen riendo ante el candor humano<sup>81</sup>. ¿Por qué no puede ser resuelto el enigma? Porque al igual que el laberinto, su solución arroja al hombre a lo irrepresentable, por lo tanto más allá de todo conocimiento.

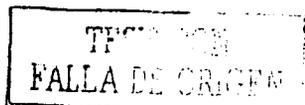
Más tarde el juego ya no será entre dioses y hombres, sino lucha a muerte entre individuos para alcanzar el estatuto de sabio. El fondo de hostilidad arrojado por Apolo se mantiene, con la variante de que ahora adquiere el extraño carácter de lo trivial. Si un sabio es vencido por otro en una justa de enigmas, muere. ¿Cómo es posible que alguien muera por ese motivo? Muy fácil, al perder, el sabio deja de ser tal, por lo que no tiene caso la existencia, mejor morir. Esto alude esencialmente al fondo de violencia divina que carga todo enigma, así se presente en el mundo de los hombres, ahí donde el diálogo con los dioses dejó de efectuarse. En realidad el enigma no ocupa más el lugar central, para este momento únicamente se percibe sus consecuencias. El prestigio es una enfermedad sagrada. Los dioses destruyen a los hombres con sus propios instrumentos, del mismo modo que el hilo de Ariadna, en forma de laberinto, es la perdición de quien lo quiere utilizar para salvarse. El enigma se aleja cada vez más de su origen misterioso y divino, adoptando la forma de un simple juego de palabras que indica una contradicción.

Ahora la contradicción ya no se llama enigma, sino problema, lo que prueba que entramos al ámbito de la dialéctica. Dialéctica en su sentido originario, como “el arte de la

<sup>80</sup> Colli, *El Nacimiento*, p. 46.

<sup>81</sup> R. Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonia*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 309.

<sup>82</sup> “Resolver un enigma quiere decir desplazarlo a un nivel más elevado, mientras el primero se hunde. La Esfinge aludía a la indescifrabilidad del hombre, ser huidizo y multiforme, cuya definición sólo puede ser huidiza y multiforme. La Esfinge atrajo a Edipo. El enigma de la esfinge fue resuelto por Edipo, que se convirtió él mismo en un enigma. Así Edipo atrajo a los antropólogos, que siguen enfrentándose a él y se interrogan acerca de Edipo”. *Idem*.



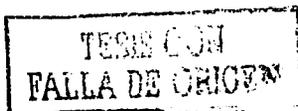
discusión". A esto se le llama precisamente razonar, al diálogo entre dos personas que luchan por tratar de demostrar la proposición elegida. Toda proposición tiene dos partes que se contradicen: la dialéctica se encarga de afirmar una y negar la otra, lo que remite a la impronta agonística que prevalece a pesar de haberse difuminado el fondo religioso del cual procede. Se trata de resolver problemas: *probállein*, que significa tanto "proponer un enigma" como "proponer una pregunta dialéctica"<sup>82</sup>. Sólo que la resolución ya no posee un desenlace mortal. Lo que se busca es demostrar la verdad de la tesis adoptada. "El interrogador propone una pregunta en forma alternativa, es decir, presentando las dos opciones de una contradicción. El interrogado hace suya una de las dos opciones, es decir, que afirma con su respuesta que ésta es la verdadera, elige. Esa respuesta inicial se llama tesis de la discusión: la función del interrogador es demostrar, deducir, la proposición que contradice la tesis. De ese modo consigue la victoria, porque al probar que es verdadera la proposición que contradice la tesis, demuestra al mismo tiempo la falsedad de ésta, es decir, que refuta la afirmación del adversario, que se había expresado en la respuesta inicial"<sup>83</sup>. En dicho proceso se van formando universales que fungen como mediaciones entre los dos cuernos de la proposición. Así, se alcanzan abstracciones cada vez mayores de las cuales las proposiciones pueden ser demostradas. Este proceso está inmerso en la palabra viva, donde los gestos, la entonación, y todo el utillaje afectivo interviene<sup>84</sup>. La dialéctica es un diálogo regido por ciertas reglas que, inadvertidamente, se van gestando a partir del desarrollo de la discusión. Lo que implica que cualquier argumento puede ser refutado, así haya sido demostrado antes.

*La razón es esencialmente un instrumento de destrucción*<sup>85</sup>. El verdadero dialéctico, a través de las preguntas que hace, obliga al contrincante a admitir que su tesis es falsa, y lo logra con los propios argumentos del interrogado --este proceso es reversible a la otra parte

<sup>82</sup> Colli, *El Nacimiento...*, p. 68.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>84</sup> Ver Colli, *Ibid.*: "el sentido de toda exposición fijada por escrito se sustenta en algo distinto que sólo puede averiguarse en la conversación viva. Esto se muestra ejemplarmente, como por mi parte he resaltado, en la acentuación falsa o correcta de la cual depende, después de todo, que surja o no el sentido referido. Pero también otros fenómenos intervienen en la transmisión, como el énfasis, la intensidad, la fuerza o la debilidad del tono y, sobre todo, la leve duda o el ligero titubeo. Para ninguna de estas cosas hay signos lingüísticos ni media alfabeto alguno. En ello se ve qué es lo que no puede realizar el lenguaje en la forma escrita o, al menos, qué es lo que no puede realizar del mismo modo, mientras dependa de la mera habilidad de la escritura". Gadamer, *op.cit.*, p. 123.



de la proposición--. El dialéctico es quien no importando la tesis que adopte, siempre puede refutar la contraria. De ahí el poder destructivo de la razón --claro, siempre y cuando se respeten las reglas del arte dialéctico, de otra forma no tiene ningún caso discutir--<sup>86</sup>.

La búsqueda de la verdad desemboca en la aniquilación de cualquier pretensión de verdad en términos representativos...: en el fondo, como una sombra en la penumbra, sólo queda una pálida silueta del mundo. Al igual que el laberinto y el enigma, la dialéctica encuentra su sentido en lo irrepresentable. Nada escapa al poder deletéreo de la razón. Todo objeto, todo hecho, científico o no, es triturado por sus fauces<sup>87</sup>. Esto está legitimado por el hecho de que no se pretende ninguna utilidad. Se busca la verdad, pero ésta siempre es una representación más que oculta otra cosa. En el momento en que la utilidad entra en escena la razón deja de ser lo que desde un inicio fue: "un discurso sobre alguna otra cosa, un logos que precisamente lo único que hace es decir, expresar una cosa diferente, heterogénea"<sup>88</sup>. En cambio, la lucha pasa de ser una justa entre sabios a un encuentro entre individuos que intentan imponer su opinión sobre los demás.

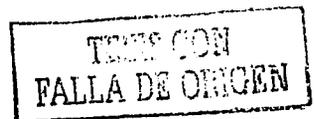
La dialéctica es desplazada por la retórica, que mantiene la estructura de aquélla, sólo que ahora se abre a la interpretación del vulgo mediante la escritura y su nuevo carácter público. No es más la relación oral entre dos individuos que comparten cierto bagaje y que están abiertos a lo que el proceso dialéctico depare. En la retórica el objetivo está puesto de antemano: *persuadir* a los otros de que su opinión es la mejor. Ya no se vence a nadie. Ahora el propósito es tratar de convencer al mayor número de gente. Esto se logra a partir de la escritura. El orador está frente al público, un público mudo que se limita a asentir. El secreto del orador estriba en escribir antes su discurso y después memorizarlo para proyectar un efecto dramático más acentuado, previniendo así cualquier posibilidad de que algún error se infiltre. Lo que provoca que el carácter esotérico de la dialéctica se transforme en exotérico, dando lugar a la vulgarización de un proceso que ha dejado de lado

<sup>85</sup> Colli, *op.cit.*, pp. 71-79.

<sup>86</sup> "La única contraregla segura es, por tanto, la que ya Aristóteles indica en el último capítulo de los *tópicos*: no entrar en controversia con el primero que llega, sino sólo con aquellos que se conocen y de los que uno sabe que tienen inteligencia suficiente para no proponer cosas absurdas que lleven al ridículo (...) De esto se sigue que, entre cien personas, apenas hay una con la que valga la pena disputar. A los demás dejarlos que digan lo que quieran porque *desipere est juris gentium* (el ser idiota es uno de los derechos del hombre)". A. Schopenhauer, *El arte de tener razón*, Madrid, Edaf, 1996, p. 67.

<sup>87</sup> Colli, *El Nacimiento...*, p.75.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p.83.

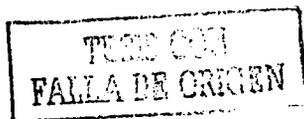


su carácter sutil, anteriormente supeditado al encuentro oral sostenido por una serie de elementos vivenciales que servían como referentes de los universales a los que se llegaba. El orador no sólo puede sustituir la palabra por la escritura, sino que además, y justo por ello, prescinde del *otro* en la producción del saber (producir en el sentido de desvelar, sacar a la luz lo que está oculto), logrando de esta forma autonomizar algo que siempre es expresión de otra cosa. Entonces la retórica sí puede ser enseñada como una cosa útil, como un instrumento que sirve para vencer en la palestra pública --eso sí, siempre y cuando esté totalmente vaciada del fondo enigmático que la ponía en contacto con el saber en sentido originario--.

Si Zenón es el epitome de la dialéctica, Gorgias lo es de la retórica, y éste deja absolutamente claro que aquélla es susceptible de vulgarizarse a causa de que el saber está al resguardo de la estupidez gregaria. No creo que los sofistas fueran tan zafios como para pensar que el interés humano pudiera sustituir al saber. Lo que pasó fue que era necesario hacer creer que la razón no era ese ente de destrucción que había demostrado ser, pues el resultado que dejaba tras de sí, la evidencia de que éste es un mundo ilusorio, la expresión de algo que es incognoscible, llámese divinidad o como se quiera, no era digerible para el común de los individuos. Por eso, antes que nada, Gorgias se encarga de aclarar que "nada existe; si existiera, no sería cognoscible; si fuese cognoscible, no sería comunicable"<sup>89</sup>. El saber está inmunizado ante el ataque de cualquier vulgarización. Lo que los sofistas enseñan no es el saber, es otra cosa, si bien nunca dejaron de estar en contacto con él; y por lo menos en el caso de Gorgias lo expuesto anteriormente así lo deja ver. Sin embargo este nuevo conocimiento referido a la utilidad pasó a ocupar el lugar del saber dejando una estela indeleble de confusión<sup>90</sup>. Sobre este malentendido se desarrolló la supuesta tradición racional que llega hasta nuestros días. Gadamer lo dice claramente: "<<racional>>

<sup>89</sup> Citado por Colli, *Ibid.*, p. 85.

<sup>90</sup> Para entender esto desde una perspectiva moderna, Blumenberg, comentando a Husserl, es ilustrativo: "El mundo de la naturaleza de la ciencia exacta y el de la técnica, tan distintos en su <<fenotipo>>, presentan, en su <<genotipo>>, una estructura idéntica, son, los dos, mundos de fórmulas. Lo cual significa que tienen en común una *pérdida de sentido fundamental*, un vaciamiento de las aportaciones tanto teóricas como constructivas de aquellos actos de intuición que las han sostenido y hecho posibles. La tecnificación es la <<transformación de una configuración de sentido originariamente viva>>, convertida en <<método>>, el cual se puede seguir luego prodigando sin el acompañamiento de su <<sentido de fundamentación primigenia>>, habiendo abandonado su <<desarrollo de sentido>>, que no quiere ya dejar entrever, dándose por satisfecho con la pura función". H Blumenberg, *Las realidades que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, p.



significa más bien el hallazgo de los medios adecuados a fines dados, sin que la racionalidad misma de estos fines esté comprobada. Por consiguiente, la racionalidad del aparato civilizador moderno es, en su núcleo central, una sinrazón racional, una especie de sublección de los medios contra los fines dominantes".<sup>91</sup>

El elemento definitivo que periclitó la fuerza de la sabiduría se llama escritura<sup>92</sup>. Ésta se limitaba a ser un instrumento mnemotécnico para llevar la contabilidad de los objetos. Una vez que se instituye como género literario, la palabra se anquilosa y el saber deja de ser tal para convertirse en simple opinión, en algo que cualquier diletante puede esgrimir como verdadero, incluso tergiversándolo. La *Sabiduría* pasa así a ser *Filosofía*, lo que indica que se busca algo que alguna vez estuvo entre nosotros pero que ya no. Como señaló Heráclito, el *logos* es lo común a todos, de tal forma que nadie lo ve. Platón jamás dejó de burlarse. Erigió un edificio conceptual que estaba destinado a ser una broma y no el fundamento cognoscitivo de la humanidad. Esto lo testifica la *Carta VII* y un pasaje del *Fedro* donde explica cómo nadie que se precie de tener un poco de inteligencia pondría por escrito su saber, dejándolo a la vista de la estolidez del común de los hombres<sup>93</sup>. Parece que seguimos viviendo los efectos de una tomada de pelo magistral que se fue haciendo cada vez más y más seria hasta convertirse en lo que llamamos *Ciencia*. Ciencia como la promesa de un saber absoluto, alejado de la lucha agonística, y por lo tanto de la trama expresiva que alude siempre a otra cosa.

El mundo de la representación usurpa el cetro de lo irrepresentable estableciéndose como único referente. Entonces la realidad y los principios que la rigen sí pueden ser aprehendidos. Pero estamos hablando de una ilusión en la ilusión: pensar que lo que es un pálido reflejo de lo ignoto, una sombra perdida en el tiempo, sea el zócalo de aquello que

55.

<sup>91</sup> Gadamer, *op.cit.*, pp. 19-20.<sup>92</sup> Ver Colfi, *El nacimiento...: Filosofía...*; y Gadamer, *op.cit.*<sup>93</sup> "Por consiguiente, el que cree que deja establecido un arte en caracteres de escritura, y el que, reciprocamente, lo acoge pensando que será algo claro y firme porque está en caracteres escritos, es un perfecto ingenuo, y en realidad desconoce la predicción de Ammón, creyendo que los decires escritos son algo más que un medio para recordar aquello sobre lo que versa lo escrito". Platón, "*Fedro*", *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1979, 882. "Por otra parte, todo esto expresa tanto la cualidad como el ser de cada cosa, por medio de este débil auxiliar que son las palabras, por eso ningún hombre razonable se arriesgará a confiar sus pensamientos a este vehículo, y mucho menos cuando éste queda fijo, como ocurre con los caracteres escritos. (...) Por esta razón todo hombre serio se guardará mucho de tratar por escrito cuestiones serias y de entregar, de esta manera, sus pensamientos a la envidia y a la falta de inteligencia de la multitud". "*Carta VII*", *Ibid.*

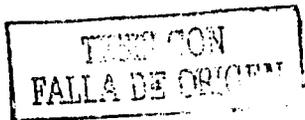
TESE CON  
FALLA DE ORIGEN

refleja. *La verdad, el Ser, la substancia, las ideas*, incluso *la inmediatez*, son expresiones de otra cosa, nunca dejaron de ser *categorías* para señalar la alteridad radical. Parménides habla de *lo que es*, no del *ser*. Éste es un subrogado que facilita, a través de la unidad, concebir la emergencia indiferenciada de los instantes que articulan lo innominado. En todo caso, como señala Colli, el *lo que* haría referencia a lo incognoscible mientras que el *es* sería su expresión<sup>94</sup>. La ciencia toma el *es* por el *lo que*, independizando de esa forma al mundo de la apariencia y cortando todo vínculo con lo irrepresentable.

No obstante, esto tampoco se llevó hasta sus últimas consecuencias. La apariencia no se instauró como el fundamento de la realidad; por el contrario, pasó a ser una simple mentira y no la alusión a otra cosa: detrás de lo que aparece sigue habiendo algo más, que se identifica con el ser, la verdad, etcétera --por eso hice referencia a una ilusión en la ilusión-- . La estructura de la apariencia --las *categorías*-- se transformó en aquello que hay que desentrañar del tejido espectral que la cubre, es decir: hay que ir más allá de la apariencia justo para llegar a la apariencia. Mientras tanto, lo irrepresentable continúa oculto en la transparencia mítica. En todo caso la postura sofista fue lo más cercano a una apuesta estrictamente estética, siguiendo el impulso ilustrado que se alejaba cada vez más de lo misterioso. Pero resulta que los sofistas acabaron siendo denostados por falsos, artífices de la mentira, todo lo que se opone a una verdadera actitud científica. En pocas palabras, tenemos una razón científica que reniega de su origen, cortando cualquier tipo de vínculo con lo innombrable, pero incapaz de afirmarse a sí misma como pura apariencia. Sin embargo tiene que continuar con el formato anterior, sólo que ahora hipostasiándose como fin en sí mismo. Ése es todo el engaño.

El orden de la apariencia (el *logos*) pasa a ser su propio verdugo. ¿Qué se busca con esto? Imprimir estabilidad ahí donde el alea impera; identificar lo absoluto y la necesidad como pilares del saber; abrir una entrada a la moral como *télos* de la razón; esconder su carácter destructivo --¿cómo es posible que la razón aniquile al mundo?--. La razón debe ser un instrumento para que los hombres sean cada vez mejores, para que conquisten su felicidad. Se moraliza lo que se limitaba a señalar *algo* en la lejanía: la inmediatez atemporal.

El individuo, finalmente, *es la medida de todas las cosas* --pero ni si quiera eso se sostuvo--



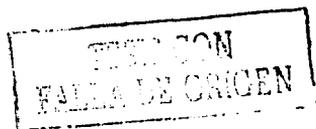
. No es el hombre sino su razón lo que permite dar este giro onanista. Ahora sí todo lo real es racional, y todo lo racional real. Tenemos un nuevo dios que acabó con los impostores y decidió establecer su domicilio aquí en la tierra. Por fin dejamos de lado todas esas tonterías que solamente alienan al hombre. La razón es la gran emancipadora. El problema es que cada vez que el *Todo* adopta un contorno definido se produce una falsificación. La lucha contra los fantasmas y las fantasías del hombre infantil, primitivo, terminó por ser la última gran fantasía del hombre maduro, civilizado. Para demostrarlo basta analizar los dos productos dialécticos sobre los que reposa la ciencia: el *principio de no contradicción* y el del *tercio excluso*. El primero reza que en un objeto no pueden unirse el ser y el no ser; mientras que el segundo dice que un objeto o es verdadero o es falso. Sólo que lo anterior está supeditado al principio modal, que determina que “un objeto expresa o lo necesario o lo contingente”<sup>95</sup>. Si es necesario excluye que sea contingente y viceversa. Ahora bien, un objeto necesario o es o no es; un objeto contingente es “y” no es. El primero hace referencia a la violencia que se presenta como causalidad; el segundo al juego como nexo casual. El principio del tercio excluso y de no contradicción no pueden aplicarse a los objetos contingentes. Por eso el principio de no contradicción tapa la referencia modal. Tendría que formularse así: un objeto *necesario* o es o no es, y no un objeto es o no es. Pero la *ley general de la deducción*<sup>96</sup> deja muy claro que la alternativa modal debe respetarse. El objeto contingente queda descalificado de la realidad, cuando es innegable que no puede obviarse. El ejemplo más evidente con el que contamos hoy en día, para no hacer referencia al arte, a los sueños y mucho menos a casi todos los objetos de las llamadas ciencias del espíritu, son las *partículas elementales* que se comportan como corpúsculos “y” como ondas, son corpúsculos “y” ondas al mismo tiempo (juicio contingente). Es curioso que mientras más se acerca la ciencia al principio del cosmos, el supuesto de *juego y violencia* se impone como inapelable.

Los principios de no contradicción y del tercio excluso son indispensables en el proceso dialéctico, sin ellos no podrían seguirse las concatenaciones lógicas; pero solamente son válidos en la discusión, no se pueden transponer al orden del cosmos ya que de una forma u

<sup>94</sup> Colli, *Filosofía...*, p. 213-214.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 180-181.



otra lo irrepresentable impera. El sentido estable y objetivo de la realidad sólo puede alcanzarse al precio de dejar fuera casi toda la realidad, y ésta sobrepasa por mucho a la visión científica del mundo. Resumiendo, podemos constatar que el hilo del *logos*, cuyo recorrido edifica el laberinto, resguarda un secreto insoportable: que el centro del laberinto, el monstruo que acecha con mirada torva y que promete destruirlo todo, es la *razón*; que ésta es una trampa que los dioses legan al hombre como anzuelo para que crea que existe un sentido, algo a lo cual aferrarse, aunque al final del camino, cuando salen del laberinto — si es que alguna vez salen de él—se topen con su propia destrucción, que finalmente se identifica con el regreso a la inmediatez. Basta recordar las palabras que el sabio Sileno dice al rey Midas cuando éste le “pregunta que es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demón; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: <<Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decir lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti —morir pronto>>”<sup>97</sup>.

La primera parte del consejo es lo que ilumina el *logos*, lo que el *logos* se encarga de demostrar; la segunda es el trayecto de la razón, el recorrido que el hombre tiene que realizar una vez que ya está en el mundo de la representación, justo para confirmar la primera parte del consejo. Si fuéramos realmente racionales, el suicidio sería la primera institución del Estado en pos de la felicidad humana. Pero como la razón es una simple indicación de otra cosa, el engaño persiste y la vida continúa. Cioran lo sabe perfectamente al constatar que *No vale la pena matarse, uno siempre lo hace demasiado tarde*<sup>98</sup>. Ésta es la contestación que el hombre racional da a Sileno. Sin negar nada de su saber, señala lo fútil e inane del mismo. El saber es el del sabio dionisiaco, si bien la razón permite seguir jugando el juego que no fue decidido por nosotros. Sólo que con la ciencia el juego se torna autista, se le quiere hacer pasar por una invención del hombre, que el hombre controla y determina. Por fin dejamos de apoyarnos en muletillas que lo único que hacían era arrojarnos al abismo de la enajenación, dejamos de ser niños y comenzamos a *pensar por nosotros mismos*. Éste es el gran logro del pensamiento científico.

<sup>97</sup> F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, México, Alianza, 1989, p.52.

Lo Otro no es más que un obstáculo para nuestra autocomprensión. El mito, el arte, todo lo que no cabe en la cama de Procusto de la ciencia, es cercenado hasta que se ajusta a las medidas preestablecidas o degradado como simple mentira y fábula. La ciencia simplemente olvida que ella también es una parte entre tantas del inmenso tejido espectral llamado realidad. Sin embargo tiene que olvidarlo; de otra forma no podría continuar con su proyecto autorreferencial. Lo que se esconde en este gran logro de la modernidad --“el ánimo de pensar por uno mismo que impulsa a la ciencia”<sup>99</sup>-- no es otra cosa que resentimiento. Nace de una imperiosa necesidad por tratar de negar todo lo que no entiende. Si no lo puedo comprobar y demostrar con mis pobres recursos, entonces no es real --piensa para sí mismo el resentido hombre moderno--. Empero, ésta no es una medida tan limitada como parece, posee cierta sabiduría, responde a un conocimiento elemental sobre la condición humana: su estupidez.<sup>100</sup> El afán por demostrar y comprobar aquello que está dado se presenta como una forma de replegar la estulticia de los hombres, siempre prestos a decir cualquier tontería sin recato alguno. Lo paradójico es que esta licencia sólo es posible una vez que el hombre se impone la tarea de pensar por sí mismo. Al no existir ninguna autoridad de tipo trascendente que reconozca como superior a la suya, termina por divinizar su insignificancia haciéndola el referente de todo, dejando así que su estulticia, con el atuendo del saber, se propague por el cosmos entero. La razón no tiene otra opción que tratar de frenar al monstruo que creó. No queda otra salida que adoptar la estructura que pretendía negar, instituyéndose como la única autoridad a venerar y a adorar. Sólo que para este momento la solución ya se enredó en su propia trampa. La razón es un atributo exclusivo del hombre que lo pone más allá y por encima de cualquier otra criatura; de tal forma que el *arché* (principio; mandato) que decide qué es verdadero y qué falso emana del hombre mismo, y con ello la estupidez consolida su imperio. Esto queda perfectamente ejemplificado por Khun al explicar cómo las comunidades científicas *convencionalmente* deciden cuales teorías son aceptadas y cuales no, así todas cumplan con los requisitos de la investigación científica:

“Como en las revoluciones políticas sucede en la elección de un paradigma: no hay ninguna norma más elevada que la aceptación de la comunidad pertinente.

<sup>98</sup> E. M. Ciorán, *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 1990, p.54.

<sup>99</sup> Gadamer, *op.cit.*, p.13.

<sup>100</sup> Cfr., R. Musil, *Sobre la estupidez*, Barcelona Tusquets, 1974.



Para descubrir cómo se llevan a cabo las revoluciones científicas, tendremos, por consiguiente, que examinar no sólo el efecto de la naturaleza y la lógica, sino también las técnicas de argumentación persuasiva, efectivas dentro de los grupos muy especiales que constituyen la comunidad de científicos. (...) ¿Hay razones intrínsecas por las cuales la asimilación de un nuevo tipo de fenómeno o de una nueva teoría científica deba exigir el rechazo de un paradigma más antiguo? Nótese, primeramente, que si existen esas razones, no se derivan de la estructura lógica del conocimiento científico".<sup>101</sup>

El resentimiento científico surge de las entrañas del cristianismo. El predominio de la ciencia como único método para alcanzar la verdad se remonta a la lucha del dios cristiano contra los dioses paganos: "<<No debes tener otros dioses a mi lado>>"<sup>102</sup>. El cristianismo, en el intento de acabar con los mitos, impone la verdad de un único dios, proporcionando de esa forma la pauta que más tarde será la postura científica. Una única realidad regida por una única autoridad; un único dios y una razón única. Todo lo demás es fantasía. Al final también el dios judeo-cristiano sucumbió ante la embestida del resentimiento que irónicamente heredó al hombre moderno. La única diferencia entre la muerte del dios único y la muerte de todos los demás dioses radica en un ligero matiz: mientras que éstos se murieron de la risa cuando uno dijo que era el único (Nietzsche), el Único fue asesinado por sus hijos predilectos.

Una vez eliminada la sustancia fantástica de la realidad, la ciencia se apoderó del cosmos. Para lograrlo introdujo un elemento novedoso que de alguna forma se contraponía a la *epistémé* antigua: la experimentación. La ciencia experimental, a diferencia de las llamadas ciencias puras, descansa en la comprobación de los hechos a partir de experimentos y pruebas que van eliminando todo lo superfluo de la realidad<sup>103</sup>. La ciencia física de nuestro

<sup>101</sup> T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1996, pp. 152-153.

<sup>102</sup> Gadamer, *op.cit.*, p.29.

<sup>103</sup> La experiencia, la *empírta*, la experimentación, en realidad remiten a un tipo de evento iniciático que se ha ido perdiendo en la bruma de los efectos prácticos, efectos que surgen de una experiencia mística. R. Panikkar lo explica a partir de la exégesis etimológica de la palabra experiencia: "*Emperia*, en efecto, es exactamente la experiencia, esto es, el conocimiento <<experiencial>> que corresponde a la sabiduría. El experimentado es el <<experto>>, el <<perito>> que ha pasado la <<prueba>>, el *periculum*, el <<peligro>>, el <<riesgo>> de lo que se trata por haber <<penetrado>> hasta el fondo y así tocado la realidad en virtud de esta aprehensión inmediata y profunda. La raíz *per-* sugiere <<penetrar>>, pasar (al otro lado), haber superado el <<peligro>>. La *empírta* abraza tanto a la *techné* como a la *epistémé*. La *Erfahrung* denota igualmente la misma <<penetración>> de *erfaran* y contiene la misma raíz *per-* visible aún en el sánscrito *pipartí*: (él) transporta (latín *portare*), lleva al otro lado, conduce, etc. Mas, dejando de lado las etimologías y recuerdos, la palabra *experiencia* ha quedado en el título para designar precisamente aquel contacto inmediato con la realidad que en el hombre se realiza a través de los sentidos, sean estos sensoriales, intelectuales o místicos. [...] La experiencia no es ni la observación ni el experimento, y aún menos la deducción o la inducción. Por experiencia entendemos la última instancia que posee cada uno de nosotros, y en definitiva el

RECIBIÓ CON  
EL ORIGEN

siglo es tajante en cuanto a que la observación de los hechos, y por lo mismo su comprobación, depende de la forma de abordarlos y de la perspectiva del observador, apartando cualquier pretensión de objetividad última<sup>104</sup>. Aun así, la ciencia continúa con sus pretensiones de universalidad, tornándose, por lo mismo, altamente sospechosa. Como dice Gadamer con respecto a la oposición mito/logos: "Probemos por una vez la antítesis, según la cual la Ilustración científica moderna representa sólo un aspecto parcial del mundo que ha conducido a una fe universal en la ciencia y que, por tanto, está bajo sospecha de ideología"<sup>105</sup>. La referencia a los *hechos* como última palabra de la ciencia no deja de provocar ternura, mucho más que las ínfulas de autonomía de las ciencias puras. El *hecho* no es otra cosa que el nombre que se le da a *algo* que en cuanto intentamos asirlo se desvanece. Siempre dependerá de la interpretación, del sentido que se le imprima, es decir, de algo circunstancial. Pero sobre todo es indispensable que exista un Sujeto que realice la interpretación, generando así un problema todavía mayor.

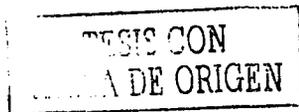
*Sub-iectum*, aquello que se encuentra subyacente a lo arrojado, en su sentido originario, se identifica con substancia, con hipóstasis (*hypokéimenon*). Lo que nos conduce a hablar de una esencia común a todos los individuos, contraviniendo así la idea que tenemos hoy en día sobre la individualidad. A menos que eso que está debajo sea el *logos* que nos identifica a todos (*yo trascendental, apercepción pura*). Ahora bien, si esto se da por válido, se cae en un discurso evidentemente metafísico del que precisamente se pretende salir; pero, sobre todo, implicaría que la razón haría homogénea la percepción de la realidad, lo que científicamente está comprobado que no es posible --recordemos lo dicho con respecto a las convenciones científicas--. De tal forma que el concepto de sujeto no se sostiene, y por lo tanto los hechos carecen del correlato necesario para ser comprobados. Que el sujeto interprete al objeto quiere decir que el objeto es interpretado por una suposición, la que se da cuando se establece que detrás de las representaciones existe un agente. La representación como *reevocación*, como un *hacer reaparecer delante*, dejando

---

hombre, más allá de la cual no se puede apelar". R. Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 18-19.

<sup>104</sup> "Hay que entender que nunca observamos un objeto sin que éste se modifique o se impregne de nuestra propia actividad de observación. Hay que entender que bajo el impacto de nuestro refinados métodos de observación y de la reflexión sobre los resultados de nuestros experimentos, *se ha roto* esa misteriosa barrera entre sujeto y objeto". E. Schrödinger, *op.cit.*, p. 64.

<sup>105</sup> Gadamer, *op.cit.*, p.60.



de lado la relación de *objeto para un sujeto*, impera. Tanto el sujeto como el objeto son simples referentes puntuales de la representación en su carácter de aquello que aparece. El sujeto, entonces, es producto de la propia interpretación de los fenómenos:

"<<Se piensa, luego hay pensador>>: así culmina la *argumentatio* de Descartes. Pero implica presuponer como <<verdadera *a priori*>> nuestra creencia en el concepto de sustancia. Ahora bien, se trata simplemente de una fórmula de nuestro hábito gramatical (que a un acto pone un autor) que, si se piensa, tiene que haber algo <<que piensa>>. Brevemente, aquí se impone ya un postulado lógico-metafísico y *no simplemente se constata*... Por la vía de Descartes no se llega a algo con certeza absoluta, sino tan sólo a un *factum* de una muy fuerte creencia. Si se reduce la proposición a <<se piensa, luego hay pensamientos>>, entonces se tiene una mera tautología, y precisamente permanece intacto lo que era la cuestión: la <<realidad del pensamiento>> (es decir, bajo esta forma no es refutable la <<apariciencia>> del pensamiento). Lo que *quería* Descartes era que el pensamiento no tuviera solo una *realidad aparente*, sino *en sí*"<sup>106</sup>.

La ciencia experimental termina por apoyarse en principios no demostrables; la demostración flota en el vacío de la existencia... y eso es lo que enseña la física moderna. Todo el esqueleto material de la naturaleza pende literalmente de simulacros, de imágenes que evocan lo irrepresentable. El desmantelamiento de la materia realizada por los físicos de hoy ha dejado flotando en el vacío a lo real. Los átomos ya no son esas pequeñas partículas materiales sobre las que descansaba el mundo; parece que son simples trasuntos que funcionan como puntos de apoyo de *algo* que nunca aparece como tal. La objetividad como único punto de vista sobre la realidad por fin adquirió el estatuto que ha tenido desde tiempos inmemoriales: el de simple fantasía, anhelo de los hombres por tratar de imprimir la dureza de un *Ser* que jamás comprendieron realmente.

El primer dato para constatar esto es que "los átomos no son cosas. Cuando descendemos al nivel atómico, el mundo objetivo del tiempo y del espacio cesa de existir"<sup>107</sup>. "De hecho, no hay observación alguna relativa a la forma geométrica de una partícula ni de un átomo"<sup>108</sup>. El sentido que la ciencia --sintetizado en el determinismo de Laplace<sup>109</sup>-- intentó imponer a todo tipo de conocimiento se desmorona hasta perderse en las imágenes del mito. Heisenberg, Schrödinger, Bhor, de Broigle, por citar sólo algunos, llegaron al

<sup>106</sup> F. Nietzsche, *El Nihilismo: Escritos póstumos*, Barcelona, Península, 1998, p. 98.

<sup>107</sup> Heisenberg, citado por A. Koestler, *op.cit.*, p.300.

<sup>108</sup> Schrödinger, *op.cit.*, p. 32.

<sup>109</sup> "Laplace sugirió que debía existir un conjunto de leyes científicas que nos permitirían predecir todo lo que sucediera en el universo, con tal de que conociéramos el estado completo del universo en un instante de tiempo". S. Hawking, *op.cit.*, p. 81.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

mismo lugar que los *Vedas* y los *Upanishads: la mente*<sup>110</sup>. "La materia es una imagen de nuestra mente —por lo tanto la mente es anterior a la materia—"<sup>111</sup>. La materia va perdiendo sus contornos hasta identificarse con el puro pensamiento. No existe posibilidad alguna de conocer las cosas o, mejor aún, los *ladrillos* de los que está hecho el cosmos, lo más que se puede decir es que se establecen *imágenes adecuadas*, que no verdaderas, de los objetos<sup>112</sup>. El método matemático-experimental que había sustentado durante tanto tiempo el sueño cognoscitivo de la ciencia se topó con una *Nada* que sostiene al universo. El tiempo y el espacio, últimos bastiones de cualquier tipo de objetividad, resultaron ser la trama de *algo* que está fuera de ellos. Todo se reduce a simples aproximaciones cuantitativas de efectos perdidos en el limbo. La risa de los dioses se deja oír desde las profundidades de la materia. No hay realidad alguna, solamente el conocimiento que de ella tenemos<sup>113</sup>. Las partículas elementales, y con ellas todo el mundo fenoménico, no pueden considerarse *en sí*, de alguna forma regresaron al lugar de donde salieron... el continuo de la mente, es decir: "se escabullen de toda determinación objetiva de espacio y tiempo, de modo que en último término nos vemos forzados a tomar por único objeto de la ciencia a nuestro propio conocimiento de aquellas partículas"<sup>114</sup>.

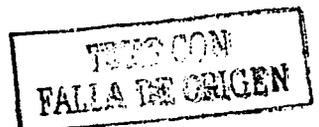
La *epistémé* del hombre es parte del juego ilusorio del mundo. El hombre se enfrenta al cosmos como una imagen se enfrenta a otra imagen. Decir que el objeto de la ciencia es el conocimiento de aquello que queremos conocer, significa que la imagen se identifica con la imagen y no que el conocimiento es conocimiento de algo que trasciende al simulacro. Esto no es una simple interpretación, es producto de la medición físico-matemática de la realidad. La aproximación cuantitativa a la vida termina por desvanecerla en imágenes de la mente. Se puede argumentar que esto es exclusivo de la física cuántica, que en términos macroscópicos el mundo de los objetos prevalece. Pero esto es algo que no se sostiene, ya

<sup>110</sup> "El Dr. I. J. Good, del equipo de *The Scientist Speculates*, fue aún más lejos: <<La materia es etérea y la mente es la roca sólida... No estamos a más de un paso de concebir que todas las mentes son parte de un sistema único>>". Koestler, *op.cit.* p. 304. "Obviamente sólo queda una opción, o sea la unificación de las mentes o conciencias. Su multiplicidad no es sino una apariencia, en verdad sólo hay una mente. Esta es la doctrina de los *Upanishads*". Schrödinger, *Mente y Materia*, citado por Koestler, *op.cit.*, p. 310.

<sup>111</sup> Schrödinger, *op.cit.*, p. 22. Schrödinger es el eco de un saber inmemorial; es la visión retroprogresiva del *Āitareya Brahmana*: "Nada existe antes de la mente".

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>113</sup> <<las ondas de luz no existen realmente; no son más que ondas de saber>> (cita libre de Jeans)". *Ibid.*, p. 55.



que al tomarlo como válido se niega el substrato que determina el orden de los fenómenos, además de que es tanto como negar el valor del método experimental de la ciencia<sup>115</sup>.

No solamente el concepto de realidad se difumina, sino también el de identidad y, por ende, el de causalidad. Irónicamente este desmontaje se realizó a partir del *principio de incertidumbre* de Heisenberg, principio que establece que el conocimiento, para poder ser efectivo, se presenta como inexorablemente *insuficiente*. Es imposible determinar exactamente el estado de cualquier sistema, solamente se logran aproximaciones *estadísticas*. Si se parte del supuesto de que el mundo fenoménico deriva de unas partículas elementales, entonces el conocimiento de la posición y la velocidad de las mismas se perfila como indispensable. El problema radica en que no se pueden determinar dichas coordenadas. Las partículas son pequeñas porciones de energía imposibles de aprehender, se comportan de manera discontinua, lo que conlleva a considerarlas estadísticamente, o lo que es lo mismo, únicamente sabemos de ellas a través de sus efectos. Dejemos que Heisenberg explique qué es el *principio de incertidumbre*:

“Por una parte, la desviación respecto a la Física precedente puede simbolizarse en las llamadas relaciones de indeterminación. Se demostró que no es posible determinar a la vez la posición y la velocidad de una partícula atómica con un grado de precisión arbitrariamente fijado. Puede señalarse muy precisamente la posición, pero entonces la influencia del instrumento de observación imposibilita hasta cierto grado el conocimiento de la velocidad; e inversamente se desvanece el conocimiento de la posición al medir precisamente la velocidad.”<sup>116</sup>

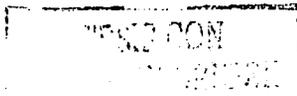
Si esto es cierto quiere decir que tampoco podemos determinar la trayectoria de una partícula. Nada nos autoriza a establecer el desplazamiento continuo de una posición a otra. Aunque la distancia sea mínima no hay identidad alguna entre ambas observaciones, estamos hablando de entidades distintas<sup>117</sup>. En realidad son instantes azarosos e inconexos que se pierden en la embriaguez de la inmediatez. Los fenómenos son forma pura, carentes de substancia. Lo único que perdura es la *Gestalt*, o para decirlo en términos griegos, el *eidós*, la visión que tenemos del tejido insustancial de los simulacros que reposan sobre

<sup>114</sup> Heisenberg, *op.cit.*, p. 20.

<sup>115</sup> “Conforme nuestra visión mental penetra en distancias cada vez menores y en tiempos cada vez más cortos, comprobamos que la naturaleza se comporta de modo muy distinto del que observamos en los cuerpos visibles y palpables de nuestro entorno, y que *ningún* modelo conformado según nuestra experiencia a gran escala puede ser <<verdadero>>”. Schrödinger, *op.cit.*, p. 36

<sup>116</sup> Heisenberg, *op.cit.*, p. 33.

<sup>117</sup> “Si aquí y ahora observo una partícula y un momento después observo otra similar en un lugar cercano al de la primera, no sólo no puedo estar seguro de que sea la <<misma>>, sino que no tendría sentido afirmarlo”.



nada<sup>118</sup>. Ahora sí la apariencia en su sentido originario es la única realidad a la que podemos recurrir. Por lo mismo tampoco puede decirse que A es causa de B, puesto que tanto A como B son puro efecto, imágenes reflejadas en las aguas de la mente que se pierden en el instante de la observación. Ni siquiera es una cuestión aleatoria donde el sistema absoluto de la necesidad se transmuta en azar absoluto, como si el azar hiciera referencia a un sistema desordenado sin posibilidad de determinación. No. En verdad lo que está en juego es el estatuto ontológico de la realidad: la carencia de *identidad* y de *causalidad* en las partículas elementales refleja la esencia apariencial, mnémica, ilusoria de los ladrillos que conforman el gran edificio del universo.

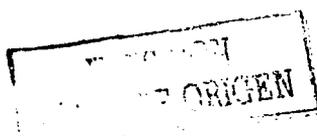
Todo se reduce a simples imágenes que el hombre logra hacerse de *ese algo* que cada vez que se presenta lo hace ocultándose. Mas el hombre es parte de esta imagen, de ahí que tome el abigarrado juego del aparecer como real. Que la realidad sea una ilusión lo único que indica es la realidad de la ilusión. Ya es tiempo de dejar de denostar el poder de los simulacros. La verdad que el hombre ha tratado de oponer a la apariencia resultó ser una apariencia demostrada cuantitativamente<sup>119</sup>, cuya insubstancialidad señala en dirección de lo innominado.

Un ejemplo paradigmático con respecto a la miopía moderna es la forma en que las ciencias sociales valoran y aplican el método estadístico. La estadística muestra la imposibilidad de un conocimiento absoluto, y ni siquiera absoluto, sino certero, veraz; es el fin de cualquier pretensión de objetividad cognoscitiva. En cambio los despistados científicos sociales, aguijoneados por el resentimiento de nunca haber podido vanagloriarse de poseer un conocimiento objetivo, en su eterno intento por emular a las ciencias naturales creyeron que la estadística les permitiría deshacerse de toda la paja de los fenómenos, quedándose únicamente con lo que no obedece al capricho de la subjetividad. Cuando Durkheim

Schrödinger, *op.cit.*, p. 37.

<sup>118</sup> "Es claramente la *forma* o la *hechura* (en alemán *Gestalt*) la que determina su identidad sin lugar a dudas, no el contenido material". *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>119</sup> "En virtud de los presupuestos gnoseológicos del cartesianismo, se va operando el escamoteo de la realidad. Puesto que sólo es verdad aquello que se ve clara y distintamente y las visiones claras y distintas más manifiestas para el hombre son las que proceden de una simplificación de las cosas y de su reducción a lo cuantitativo inteligible, dentro de la esfera del mundo material, resultará que la naturaleza se confundirá con lo que la ciencia moderna, la fisicomatemática, descubre; la naturaleza será el esqueleto cuantitativo de la realidad y, en consecuencia, en cuanto reducido a cantidad, totalmente inteligible". Paniker, *op.cit.*, p. 108. Sin embargo, la incontrolable escalada cuantitativa impelida a mensurar la realidad desemboca en el continuo



aconseja que hay que tratar a los fenómenos sociales como cosas, aplicando un riguroso método estadístico, no se percata de que justo lo que hace es matar la cosa y poner en su lugar una imagen desvaída de lo que pretende explicar<sup>120</sup>. Sin tomar en cuenta que cualquier tipo de acercamiento al objeto que se quiere conocer está determinado por la incidencia del sujeto cognoscente. No es posible una observación que logre deshacerse de quien observa puesto que éste a su vez modifica al objeto por el simple hecho de mirarlo (inclusive con la mirada se da un intercambio de energía mediante la luz que transforma al objeto). La división entre sujeto y objeto deja de tener pertinencia. Esto se entiende en el momento que tomamos conciencia de que todos participamos de la imagen del mundo; que el sujeto y el objeto participan como simples referentes puntuales *de algo* que es al mismo tiempo el agente del saber (sujeto) y aquello que se quiere saber (objeto). Dicho con otras palabras, ambos son parte del sutil velo de *Maya*.

No hay más naturaleza, sólo imágenes de ella. El poder de la imagen, del simulacro, se insinúa como el sedimento de lo real, pero ya no como realidad a desvelar, sino a afirmar. Fatalidad inexorable, la imagen nos abarca en la repetición de su insubstancialidad, y como dice Broch:

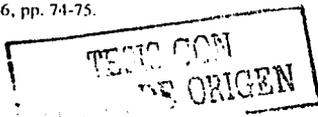
“¡Casi parecía imposible, más aún, casi parecía ilícito que nuestra realidad más real, la última accesible, se limitara a ser mera imagen del recuerdo! No obstante, la vida humana es bendecida en imagen y maldecida en imagen; solo en imágenes puede comprenderse a sí misma; las imágenes son indeterrables, están en nosotros desde el comienzo del rebaño, son más antiguas y más poderosas que nuestro pensamiento, están fuera del tiempo, abarcan pasado y futuro, son doble recuerdo del ensueño y tienen más poder que nosotros.”<sup>121</sup>

Las palabras de Broch se entrelazan con el Mito y la Física hasta formar un único nudo. La razón y el mito se fusionan nuevamente. El resentimiento humano cae agotado ante la embestida de las imágenes que se imponen en el sueño de la mente. Ahora la ciencia narra las historias de las partículas elementales así como el mito narra las gestas de Zeus: son eventos que se dicen de muchas maneras, algunas veces se contraponen, pero siempre se

de lo ininteligible.

<sup>120</sup> “El hecho social es distinto de sus repercusiones individuales. Por otra parte, aunque no se presta inmediatamente a la observación, puede comprobarse muchas veces con ayuda de ciertos artificios del método; es incluso indispensable proceder a esta operación, si se quiere separar el hecho social de toda mezcla para observarlo en estado de pureza. (...) A primera vista, parecen inseparables de las formas que toman en los casos particulares. Pero la *estadística* nos suministra el medio de aislarlas”. E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Orbis, 1982, p. 42.

<sup>121</sup> H. Broch, *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza Tres, 1986, pp. 74-75.



entrelazan en imágenes que resuenan en el mundo. Al no contar con un conocimiento unívoco acerca de las partículas elementales, los físicos tienen que recurrir a la ancestral práctica de relatar distintas historias sobre sus gestas. Parece que los dioses y los héroes decidieron tomar la forma de átomos, electrones, mesones, quarks, perdiéndose en lo infinitamente pequeño para que el hombre continuara el recorrido del laberinto, manteniendo vivo el enigma y obligándolo a repetir sus historias a guisa de entidades diminutas. La naturaleza de los dioses y de las partículas elementales es la misma: imágenes de lo irrepresentable. Son historias narradas de distintas maneras que se contraponen unas con otras a la vez que reflejan perfectamente la imagen del dios fragmentada en el espejo del universo.

El *concepto de complementariedad* de Bhor postula una serie de imágenes intuitivas que muestran distintos aspectos del átomo sin importar que sean antagónicas:

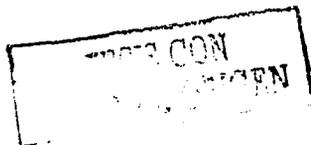
“Dicho concepto significa que diferentes imágenes intuitivas, destinadas a describir los sistemas atómicos, pueden ser todas perfectamente adecuadas a determinados experimentos, a pesar de que se excluyan mutuamente. (...) De modo que dichas imágenes son verdaderas en cuanto se las utiliza en el momento apropiado, pero son incompatibles unas con otras; por lo cual se les llama recíprocamente complementarias. La indeterminación intrínseca a cada una de tales imágenes, cuya expresión se halla precisamente en las relaciones de indeterminación, basta para evitar que el conflicto de las distintas imágenes implique contradicción lógica.”<sup>122</sup>

El mito narra una historia de muchas maneras y cada una de ellas engloba a todas las demás. Sin embargo, esto no implica necesidad alguna 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>123</sup>. Los físicos cruzaron dicho umbral para instalarse en él. Además de la inextricable analogía con el mito, el concepto de complementariedad es indispensable una vez que se reconoce el carácter *contingente* de los juicios que adoptan los científicos para explicar el comportamiento de las partículas. “El electrón —proclamó de Broglie— es simultáneamente un corpúsculo y una onda”<sup>124</sup>. Un juicio contingente es “y” no es al mismo tiempo. La ciencia, como se entendía hasta el siglo XIX, está incapacitada para entender esto; por ello parece que inadvertidamente se tiene que regresar a la visión mítica.

<sup>122</sup> Heisenberg, *op.cit.*, pp. 33-34.

<sup>123</sup> Calasso, *op.cit.*, p. 28.

<sup>124</sup> Citado por Koestler, *op.cit.*, p. 299.



El físico Richard Feynman acuñó el término *suma sobre historias posibles* para dar cuenta del carácter inmensurable de las partículas. Cada partícula responde a distintas historias, no sólo a una, es decir, "se supone que la partícula va de A a B a través de todos los caminos posibles"<sup>125</sup>.

Éste es uno de los muchos ejemplos que ilustran la inanidad del famoso paso *del mito al logos* que tantas estupideces ha producido. Simplemente basta recordar que la geometría Euclídiana se sustenta en una pequeña nada: *el punto*. Aristóteles ya había denunciado que "es absurdo que el punto esté vacío" (*Física*). Lo mismo podemos decir de los números irracionales<sup>126</sup> en tanto son aproximaciones a un límite inalcanzable; y aún el concepto de límite se perfila como una ficción de la cual pende el mundo de la representación<sup>127</sup>. Ahora escuchamos que *el espacio es finito pero ilimitado*, se cierra sobre sí mismo, como el *lo que es de Parménides*. Existen *tiempos imaginarios*<sup>128</sup>, derivados de ecuaciones matemáticas precisas, que permiten que *la suma sobre historias posibles* desemboque no en una *singularidad* sino en un espacio *finito pero ilimitado*, un espacio que se confunde con el tiempo, dibujando un único contorno que se cierra sobre sí mismo. No tiene sentido hablar del origen puesto que se pierde en el continuo<sup>129</sup>. La semejanza con el mito es innegable. "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.

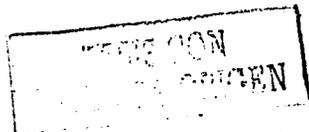
<sup>125</sup> Hawking, *op. cit.*, p. 89.

<sup>126</sup> "Un número irracional, es decir, un número no representable como relación entre dos números enteros, no puede escribirse en modo alguno como secuencia finita de cifras (...) No se estaría muy lejos de la verdad si se sostuviese que un número irracional no existe en realidad, aun conservando la certeza íntima de que designa indudablemente <<algo>>". Zellini, *op. cit.*, p. 51.

<sup>127</sup> *Ibid.*, pp. 28-51.

<sup>128</sup> Nuevamente la frontera entre lo real y lo imaginario desaparece del firmamento, como bien lo explica Hawking: "Todo esto podría sugerir que el llamado tiempo imaginario es realmente el tiempo real, y que lo que nosotros llamamos tiempo real es solamente una químera. En el tiempo real, el universo tiene un principio y un final en singularidades que forman una frontera para el espacio-tiempo y en las que las leyes de la ciencia fallan. Pero en el tiempo imaginario no hay singularidades ni fronteras. Así que, tal vez, lo que llamamos tiempo imaginario es realmente más básico, y lo que llamamos real es simplemente una idea que inventamos para ayudarnos a describir cómo pensamos que es el universo (las cursivas son mías). Pero, de acuerdo con el punto de vista que expuse en el capítulo 1, una teoría científica es justamente un modelo matemático que construimos para describir nuestras observaciones: existe únicamente en nuestras mentes. Por lo tanto no tiene sentido preguntar: ¿qué es lo real, el tiempo <<real>> o el <<imaginario>>?. Dependerá simplemente de cuál sea la descripción más útil". Hawking, *op. cit.*, p. 184-185.

<sup>129</sup> *Ibid.*, pp. 178-190



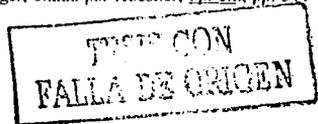
Y así podríamos seguir. Todas estas ficciones no carecen de realidad; de hecho son el zócalo sobre la que ésta reposa. Ahora sí podemos entender científicamente lo que Salustio simplemente insinúa --para qué desgastarse--: *Estas cosas no ocurrieron jamás, pero son siempre*. El delirante y frenético juego de formas, de fantasmas que aparecen y desaparecen, el mundo, emana de un punto que es una fuente donde brotan las "aguas mentales" --dirán los videntes védicos y las Ninfas--, o del *apeiron* --dirá Anaximandro--.

El *Infinito* es lo que *Maya* intenta asir, darle forma, imponerle un "metro" (Apolo), sin lograrlo jamás. Sólo la palabra logra seducirlo por unos cuantos instantes, aunque inmediatamente después --si es que existe un después-- se pierda en la celeridad de la metamorfosis o se esconda en su propio aparecer. Cualquier intento por atrapararlo, objetivarlo, encerrarlo en un concepto, es vano. La ilusión de lo perdurable es una broma que lo inencontrable nos gasta. La palabra, en cambio, se limita a expresarlo, y esa expresión termina por perderse en el silencio. "El signo puro, algebraico, sustitutivo, debe mojarse en la linfa de la lengua, de la misma forma en que el coito es un nadar hacia la anagnórisis de las aguas de las que emergió Palabra, Vac"<sup>130</sup>.

La última gran analogía se centra en la preeminencia de la mente sobre cualquier otra cosa. Schrödinger, al final de su vida, compartió la visión de los videntes védicos<sup>131</sup>. Si de alguna forma se puede comprender qué significa el conocimiento alcanzado por la ciencia actual, es a través del pensamiento hindú. Antes que cualquier divinidad, las aguas de la mente comienzan a consumirse en una sutil ebullición, en un ardor (*tapas*) que da lugar a lo diferenciado. El *tapas* es el ardor que la mente produce para transformarse en otra cosa, en el mundo. Pero lo mejor es que la mente ni siquiera sabe que existe: la existencia o no existencia en verdad no importa, lo que importa es que las aguas deseen, y que el deseo se

<sup>130</sup> R. Calasso, *Ka*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 124.

<sup>131</sup> "Desde los grandes Upanishads la ecuación ATIMAN=BRAHMAN (el yo personal es el yo omnipresente, que es eterno y todo lo abarca) fue considerada en el pensamiento hindú como representativa de la quintaesencia de la penetración más profunda de los acontecimientos del mundo. (...) La conciencia es un singular cuyo plural se desconoce". "Aun así, cabe recordar que para el pensamiento occidental dicha doctrina es poco atractiva, es indigerible, fantástica, acientífica. Bien, es así porque nuestra ciencia --la ciencia griega-- se basa en la objetivación, por medio de la cual se ha vedado una adecuada comprensión del sujeto del Conocimiento, de la mente. Pero yo creo que es precisamente este el punto en que nuestro actual modo de pensar necesita ser enmendado, quizá mediante una pequeña transfusión de sangre del pensamiento oriental". "En lo que a mí respecta, todo esto es *maya*, si bien un *maya* muy interesante y muy ceñido a un orden. El elemento eterno que hay dentro de mí (para usar un lenguaje directamente medieval) apenas es afectado por él. Aunque esto es cuestión de opiniones". Schrödinger, citado por Koestler, *op. cit.*, pp. 311-



cubra con el velo de *Maya*, con el engaño que es la vida<sup>132</sup>. La imagen científica de esto reza más o menos así:

“Una estrella se forma cuando una gran cantidad de gas, principalmente hidrógeno, comienza a colapsar sobre sí mismo debido a su atracción gravitatoria. Conforme se contrae, sus átomos comienzan a colisionar entre sí, cada vez con mayor frecuencia y a mayores velocidades: el gas se calienta. Con el tiempo, el gas estará tan caliente que cuando los átomos de hidrógeno choquen ya no saldrán rebotados, sino que se fundirán formando helio. El calor desprendido por la reacción hace que la estrella brille.”<sup>133</sup>

Esta imagen deriva del *mamas* que se consume a sí mismo en el *ardor* para producir los fenómenos. El gas del que surge la estrella es la mente bajo los efectos del *tapas*; éste continúa hasta que se funde en otra cosa --paso del hidrogeno al helio--; el ardor persiste y la luz se proyecta; entonces la mente por fin puede ver su creación.

Tal vez suene a licencia heurística, pero no mucho más que las teorías sobre el Big Bang o los Hoyos negros. Si quieren leer algo de mitología contemporánea les recomiendo remitirse a las últimas teorías sobre el origen y el futuro del universo. Además ninguna teoría es factible de ser demostrada, lo más que se puede decir es que son adecuadas a ciertos fenómenos o que se ciñen más a los experimentos, pero su verdad permanece en el limbo<sup>134</sup>. Para decirlo con las palabras de Popper: todo se reduce a *conjeturas y refutaciones*. Las teorías científicas comparten el mismo estatuto que el mito: son imágenes que van más allá, o más acá, de su demostración y comprobación.

El mito del Big Bang postula que hubo un momento en el que el universo entero se reducía a un solo punto infinitamente pequeño, donde toda la materia se encontraba totalmente concentrada sin posibilidad de que se presentara evento alguno --por lo tanto tratar de adjudicarle las leyes que actualmente rigen nuestro mundo no tiene sentido--. Es lo que se llama una *singularidad*. La entropía<sup>135</sup> envuelve el todo. El orden es un fantasma. Pero no

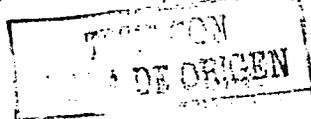
312.

<sup>132</sup> Ver Calasso, *Ka*.

<sup>133</sup> Hawking, *op. cit.*, p. 117.

<sup>134</sup> “El método que se sigue actualmente les parecerá sorprendente. Consiste simplemente en dar una descripción continua sin lagunas en el espacio y en el tiempo, conforme al ideal clásico de una descripción de algo. Pero no afirmamos que ese <<algo>> sean los hechos observados, y menos aún que con ello describamos la naturaleza (materia, radiación, etc.). De hecho, nos valemos de ese esquema (el denominado esquema ondulatorio) a sabiendas de que *tampoco* lo es”. Schrödinger, *op. cit.*, p. 53.

<sup>135</sup> Cuando se pregunta científicamente por el origen del universo, o se cae en la visión mítica de *la suma sobre historias posibles*, o en el supuesto de una *singularidad* que, determinada por la *entropía*, sólo puede responder recurriendo a Dios. Paniker ironiza al respecto: “Como la entropía mide el grado de homogeneización energética de un sistema, en este caso el mundo, llegaría un momento en que las diferencias”



sólo el orden, sino cualquier fenómeno. De ahí que etimológicamente fenómeno y fantasma indiquen lo mismo. La *singularidad* implica que el origen del cosmos es un punto, un poco en el sentido que Borges le da al *Aleph*. Caos absoluto. Caos que quiere decir *vacío que bosteza*<sup>136</sup>. La expansión del universo es un gran bostezo que provoca que la nada comience a alejarse de sí misma, delineando con dicha expansión el contorno de los objetos. En la *singularidad* el tiempo y el espacio no existen. ¿Qué hay antes del Big Bang? es una pregunta sin sentido. Pero entonces toda pregunta es absurda. Antes del comienzo encontramos un residuo. De hecho la *singularidad* ya es el residuo de otra cosa. Para que el Big Bang pudiera considerarse el origen tendríamos que optar por pensar que en algún momento se dio una discontinuidad, una fractura que permita delimitar el sistema. Pero entonces la concentración del universo se opondría a otra cosa y por lo tanto ya no sería el universo. En verdad el continuo<sup>137</sup> implica que no hay comienzo, que la singularidad es precisamente un instante, una eternidad, la quietud del dios antes de verse en el espejo. Siempre queda un residuo, algo que excede al todo, lo más pequeño, el exceso, aquello que desborda cualquier totalidad:

“¿Por qué el residuo tuvo ese privilegio, y en lugar de representar lo insignificante se convirtió en el lugar donde se alberga lo esencial? Cuando los *vratya* jugaban en la *sabha*, al principio con nueces y después con dados, el número ganador era *kṛta*: un número divisible por cuatro, sin resto. Le seguían *treta* y *dvapara*: respectivamente, las cifras que dejaban un resto de tres y de dos. En tanto que la cifra que perdía, *kali*, <<el número del perro>>, era aquella en que quedaba un resto de uno, el residuo irreducible. El nombre de estas cifras fue transferido a las eras, *yuga*: *kṛta* designó la era perfecta; *kali* la era del conflicto y de la ruina, que aún continúa y que, cuanto más

---

térmicas, necesarias para cualquier transformación energética, se anularían en última instancia y aparecería entonces el *nivel térmico*, es decir, un mundo constituido por una materia totalmente inerte incapaz de cualquier cambio, en un caos estático. Si se pregunta ahora por el origen del movimiento en un universo condenado a tal destino, sólo podría recurrirse a un momento, finito en el tiempo –pues si no el nivel térmico hubiera llegado ya–, en el que empezó un desequilibrio energético, que sólo podría provenir de una causa exterior a este sistema aislado, que se ha convenido en llamar universo; es decir, la Física, para la inteligibilidad de sus leyes, postularía la existencia de Dios”. Paniker, *op.cit.*, p. 209.

<sup>136</sup> “Nuestra lengua antigua tiene una palabra para el vacío, la palabra <<Caos>>, que significa simplemente <<que bosteza>>”. K. Kerényi, *Los dioses de los griegos*, Venezuela. Monte Ávila editores, 1999, p. 25.

<sup>137</sup> “Por ahora, la cibernética cuántica es sólo un intento, entre muchos, por ofrecer una descripción causal de los procesos cuánticos a través de <<variables ocultas>>. No obstante, el sobreentendido que subyace a todos esos intentos es la existencia de algún medio subcuántico. ¿En qué consiste tal medio? Al respecto no se puede más que especular, pero bien pueden ser otras <<unidades más pequeñas>>. Por tanto, las que hoy conocemos como <<partículas elementales>> pueden algún día aparecer como modificaciones no lineales de un medio aparentemente *continuo* que solo mediante una resolución ulterior podrían descomponerse hasta convertirse en los <<átomos>> del éter. Así pues, en el siglo XXI puede surgir un nuevo tipo de atomismo, donde los átomos serían los elementos <<discretos>> del medio subcuántico <<continuo>>”. G. Grössing, *op.cit.*, p. 96.



avanza, tanto más vívidamente anuncia la <<disolución>>, *pralaya*. También cuando dividieron el tiempo en el calendario se dieron cuenta de que siempre quedaba un residuo, una duración intercalada, que obligaba a realizar ajustes, ulteriores y complejos cálculos. El juego, en el que se decide la suerte; el tiempo. Siguiendo estas dos pistas llegaron a una conclusión: la eliminación de los residuos sólo es posible en lo discontinuo, en tanto que en lo continuo siempre hay algo que escapa. Lo discontinuo se apoya, navega sobre lo continuo. Mediante el residuo, lo continuo obliga a recordar su existencia. Por más pequeños que sean los fragmentos en los que se descomponga, lo discontinuo nunca puede superponerse a lo continuo. La diferencia es lo excedente: lo que debe ser sacrificado para que las cuentas puedan — aunque provisionalmente— cuadrar. Provisionalmente: hasta que se forme, hasta que se advierta un nuevo residuo, que impondrá una nueva caída en el continuo.<sup>138</sup>

Todo se reduce a una tirada de dados; el resultado, sin embargo, se afirma con la fuerza de *Ananke*. Para Einstein era inconcebible imaginar a Dios jugando a los dados. Y tenía razón. El Dios en el que estaba pensando carece de la ligereza y el humor necesarios para dejar el destino del universo en manos del azar. En todo caso habría tenido que pensar en un juego entre varios dioses conscientes de que ellos también tienen un fin, y que precisamente por ello el juego es incluídible. La risa de los dioses es anterior a ellos mismos; es la anticipación de la disolución de cualquier cosa; es una risa que deja entrever un humor que no es propiamente divino, que va más allá de cualquier personificación; humor devastador que impone un juego sin fin, donde lo necesario es un simple vestido para que la ilusión perdure; de no ser así, la risa que provoca la anticipación al resultado de la tirada podría acabar por exterminar a todos. En realidad el resultado no importa. El número ganador es una de las infinitas variantes que el continuo adopta. Lo que hace la diferencia entre los dioses y nosotros es la capacidad para reírse de sí mismos, el humor, saber que esto surge de un punto y regresa a un punto --del *Big Bang* al *Big Crunch*--. El trayecto, el tiempo requerido para llegar de un punto a otro punto (sin dejar de ser él mismo) es una ilusión. Los dioses lo saben, por eso su carcajada sigue sonando mientras nosotros intentamos descifrar qué es ese ruido. La imagen de los dioses jugando a los dados ya es la reverberación de una imagen anterior, inmemorial, donde las figuras divinas van difuminándose hasta perderse en el infinito. La tirada es anterior al juego mismo: el deseo. La nada sobre la que descansa el cosmos antes que cualquier otra cosa deseó. Por eso "a Kama, deseo, solemos llamarlo Smara, memoria"<sup>139</sup>. Recuerdo de aquello que

<sup>138</sup> Calasso, *Kā.*, pp. 369- 370.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 115.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

todavía no es pero ya sentimos nostalgia por él. Todo conocimiento es memoria de algo que ya no está. El deseo es una carencia, por lo tanto memoria de lo siempre ausente. Al fundamento del mundo le gusta esconderse. La presencia es siempre una ausencia. Esto es lo que la ciencia olvidó y parece que esta comenzando a recordar. Dice el *Sátapatha Brahmana* que los dioses “aman el secreto”<sup>140</sup>, así como el sabio griego afirma que “no conocemos nada ciertamente, pues la verdad yace escondida en el abismo”<sup>141</sup>. El mito y la ciencia son el recuerdo de lo *irrepresentable*.

---

<sup>140</sup> Citado por Calasso, *Ibid.*, p. 393.

<sup>141</sup> Demócrito, citado por E. Schrödinger, *La naturaleza y los griegos*, Barcelona Tusquets, 1996, p. 118.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

### CAPÍTULO III

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## LOCURA Y PODER

*Éste es el poder del simulacro: que sólo cura a quien lo conoce. Para los demás es una enfermedad.*  
*R. Calasso*

La locura es un líquido que trastorna la mente de los hombres, inyectándoles poder y sabiduría. Los modernos consideran esto una afrenta a su supuesta autonomía. Están demasiado ensimismados, imposibilitados para percibir las fuerzas que manipulan los hilos de sus existencias. Los griegos, en cambio, eran conscientes de que no hay saber alguno que no sea un don divino, así como también sabían que toda manifestación de poder proviene de los dioses. Locura y sabiduría están inextricablemente unidas. *La locura es la matriz de la sabiduría* --como enseña Colli--. Mas el poder también brota de la misma fuente que enloquece a los hombres y los hace sabios. Aquí el problema radica en comprender que la mente es el espacio donde distintas fuerzas o potencias incursionan, transformando los efímeros egos en gestos que se pierden en la embriaguez del instante, para luego abandonarlos. El poder, entonces, es la *capacidad* de sintonizarnos con ese saber metamórfico que nos habla a través de gestos y de simulacros; gestos y simulacros cifrados en los mitos; gestos y simulacros que nos informan sobre el proceder de los dioses, sobre la manera en que éstos se poseionan de nuestra mente cada vez que nos acercamos a la esfera de lo extraordinario; gestos y simulacros de los que está tejida nuestra cotidianidad.

Pero, ¿cómo es posible que hoy en día alguien piense que nuestros actos estén dirigidos por dioses, potencias o fuerzas anónimas y sobrenaturales? Eso es algo que la física actual no puede explicar, pero que tampoco puede negar. De hecho ha tenido que recurrir a relatos míticos para intentar atisbar la existencia de las pequeñas partículas que urden la trama del universo. Y estas pequeñas partículas resultaron ser simples imágenes, simulacros que señalan en dirección de lo innominado. Sin embargo, continúan generando gestos que nos permiten seguir inventado hipótesis sobre lo que creemos que es la realidad.

Los movimientos llamados *EPR*, que informan sobre la relación existente entre los espines de las partículas, son delirantes trayectorias que mantienen una simetría enloquecedora,

TESIS CON  
 FALLA DE ORIGEN

simetría que termina por desvanecer la división entre los distintos objetos<sup>142</sup>. La correlación entre el espín de una partícula y el espín contrario de la otra, así se encuentren separadas por años luz de distancia, acaba por mostrar lo que el sacrificio y los mitos han hecho siempre: la evidencia de la interconexión de todo con todo, la enloquecedora sensación de que la más pequeña como la más grande diferencia se afirma y se anula en un nudo gordiano cósmico:

"«De acuerdo con la mecánica cuántica, los electrones de la luna están entrelazados con su campo de radiación. Si nos negamos a derivar abstracciones a partir de la estructura mecánica-cuántica de este campo de radiación aduciendo que no resulta pertinente respecto al problema que se estudia, entonces la luna queda entrelazada con el sol, etcétera, y no se puede decir que posea individualidad. Así pues, sin derivar abstracciones del campo de radiación, la luna no puede ser un objeto» (Primas, 1987)."<sup>143</sup>

Ahora bien, el movimiento delirante de las partículas subatómicas no ha enloquecido --en el sentido de estupidizado-- a los científicos a tal grado de hacerles decir tonterías como que la luna y el sol están entrelazados. Por el contrario, ¡claro que enloquecieron!, pero del mismo modo en que Platón habla de la locura como el mayor de los bienes que podamos poseer<sup>144</sup>. Pensar que el conocimiento es una forma de delirio, en el sentido de que los dioses incursionan en nosotros provocando entusiasmo (*en theos, plenus deo*), es algo que no

<sup>142</sup> "En la versión propuesta por David Bohm, el problema EPR [la paradoja de Einstein-Podolsky-Rosen] contempla la existencia del llamado «estado singulete», que consiste de dos partículas con espines opuestos (→ hacia arriba) y (→ hacia abajo) producidos de manera tal que las dos partículas, que originalmente se encuentran juntas, se desplazan en direcciones opuestas. Cuando se mide el espín de una de las partículas (digamos, con dirección → hacia arriba), de inmediato se conoce la dirección del espín de la otra partícula (esto es, → hacia abajo), sin importar cuán alejadas estén la una de la otra. (...) Específicamente, si se mide el espín de una partícula a lo largo de un solo eje, digamos el eje de las x, de un sistema de coordenadas que se utilice como marco de referencia, se obtiene una respuesta definida (a la que se conoce como un «eigenestado» (eigenstate) de la partícula) pero se ha perdido la ocasión de conocer los demás componentes del espín (esto es, tanto a lo largo del eje de las y como del eje de las z). (...) No obstante, ello significa que siempre que se mide una partícula en un eigenestado (digamos, +sx), entonces -aparentemente sin interferir de ninguna manera con la otra partícula- la partícula contraria se encuentra en un eigenestado bien conocido (-sx), sin importar cuanto se hayan alejado entre sí las partículas desde su separación. De hecho, la distancia entre ellas podría en principio ser de miles de kilómetros, o incluso de años luz, y aún así, en cuanto la propiedad de una partícula sea medida en uno de los extremos, el eigenestado del la otra se verá afectado en el opuesto. Debido a que, en apariencia, este efecto no puede ser descrito en razón de una interacción local de entidades, en este caso se habla de la «no localidad» de la teoría cuántica". G. Gröning, "El atomismo a finales del siglo XX", en *DIÓGENES*; México, UNAM, Num. 163, 1996, pp. 85-86.

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp. 87-88.

<sup>144</sup> Koestler nos proporciona un ejemplo contundente con relación a esto: "Cuanto más extraños son los datos experimentales concretos, más surrealistas son las teorías elaboradas para explicarlos. El Profesor Feynman de Caltech interpretó las huellas de los positrones, en la cámara de burbujas, como una evidencia de que estas partículas hacían breves retrocesos en el tiempo, y en lugar de ser recibidas con públicas careajadas recibió el Premio Nobel en 1965". A. Koestler, "Física, Filosofía y Misticismo", en *La vida después de la muerte*,

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

podemos seguir considerando como simple fantasía. Las relaciones que podamos tener con los dioses no tienen que estar determinadas forzosamente por la constatación unívoca de su presencia. “Un dios jamás es presencia constante”<sup>145</sup>, más bien se manifiesta como un *evento*. *Theos*<sup>146</sup> no representa ninguna personificación, es algo que se reconoce, que se vive, de la misma forma en que la *Iliada* comienza con la ira de Aquiles, con la ira que los dioses envían al héroe para activar la rueda de la necesidad. Reconocer las fuerzas que actúan en nosotros es reconocer la presencia del dios. Presencia que no siempre es amable, así como todo lo extraordinario implica un riesgo y muchas veces acaba devastándonos<sup>147</sup>. De alguna forma todo incremento de conocimiento es violento y doloroso. Violencia que está íntimamente relacionada con la locura, con la posesión.

Para entender esto primero debemos saber que para los griegos el *yo* es el espacio donde lo otro actúa. La autonomía era algo que les parecía pueril, simplemente les bastaba quedarse quietos un momento para percibir un torrente de fuerzas que se agitaban en sus *phrénēs*<sup>148</sup> (mente). La ventaja de esto es que tampoco tenían que lidiar con algo tan molesto como la *responsabilidad*<sup>149</sup>, ese concepto que los modernos hipócritamente veneran cuando en realidad buscan cualquier pretexto para deshacerse de él. Sólo que ahora en vez de perderse

México, Hermes, 1980, p. 303.

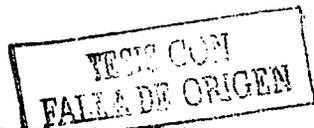
<sup>145</sup> R. Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 25.

<sup>146</sup> “Con el *ecce deus*, como debe reproducirse *theós* en latín de forma absoluta, como frase para sí, irrumpe algo para lo cual la filosofía griega posee la palabra derivada *theon*, lo <<divino>>, pero no algo <<divino>> que sería una atenuación de <<dios>>!. Lo que irrumpe es el *acontecimiento divino*: *theós* acontece temporalmente en este mundo y está del todo presente en este acontecer. Si borramos la frontera lingüística y, por tanto, la frontera de los diversos ámbitos de influencia, la frase significa: *Dios acontece*”. K. Kerényi, *La religión antigua*, Barcelona, Herder, 1999, p. 158.

<sup>147</sup> “La creencia de que los dioses eran visibles entre los hombres en todas las actividades y asuntos humanos en las que sólo esporádicamente resplandece el brillo de lo divino y de lo sobrehumano, era mucho más antigua que los ídolos en forma humana. Según Heródoto, un griego creía reconocer a Zeus al ver a Jerjes que se le aproximaba, un Zeus que venía a destruir a los griegos: “Tú no te me escaparás>>”. F. Nietzsche, *El culto griego a los dioses*, Madrid, Aldebarán, 1999, p. 198.

<sup>148</sup> “Pero ¿qué son los *phrénēs*? Una parte del cuerpo: los pulmones o la membrana del corazón y una localización interior del pensamiento, lugar que se conoce por los *phrénēs*; pero también se trata de una localización de los sentimientos y de las pasiones; en efecto, el *thymós* (ardor, cólera e, igualmente, aliento, vapor) puede estar situado, como el intelecto, en los *phrénēs* (*Iliada*, VIII, 202; XII, 487; XXII, 475; XXIV, 321). Añádase a esto que el *nóos*, la inteligencia en cuanto que percibe, comprende o proyecta, puede estar asimismo localizada en el *thymós* (*Odisea*, XIV, 490). Jean-Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001, nota 8, p. 16.

<sup>149</sup> Dejemos que Ovidio, con deliciosa ironía, aclare esto: “Por la Estige solía Júpiter jurar en falso: ahora él en persona favorece a todo el que sigue su ejemplo. Conviene que existan los dioses y, como conviene, pensemos que existen. Ofrezcense inciensos y vino a sus antiguos altares. No los acogota una quietud despreocupada y similar al sueño: vivid en la inocencia, un dios está presente”. Ovidio, *Arte de amar*, Madrid, Alianza, 2000, p. 95.



en lo dioses, responsabilizan de sus actos a la historia o a las condiciones socioculturales<sup>150</sup>. La responsabilidad es la última gran broma que los dioses infringen al género humano desde las inmediaciones del olvido, su nueva morada. Es un tipo de violencia que se posa sutilmente en nuestro *thymos*<sup>151</sup>, pasando inadvertida e incoando así un sentimiento de autonomía que es desmentido cada instante que pasa. La perspectiva de la locura como matriz de la sabiduría está muy lejos de enredarse en esa trampa, porque sabe de antemano que la trampa es la vida misma; que la existencia es un juego donde los dioses matan el tiempo; y que en ese juego nosotros logramos sentir la intensidad de una luz que ilumina por unos instantes nuestras vidas excesivamente normales.

Antes de seguir, es necesario aclarar que cuando se habla de locura no se alude a la locura como *estupiditas*<sup>152</sup>, como simple necesidad o imbecilidad, sino como *mania*, que se relaciona con la mánica, que para los griegos era la forma más alta de conocimiento. Y no es que no supieran lo que era el otro tipo de locura; más bien, como dice Calasso, nosotros somos los que hemos perdido la noción de lo que es el "justo delirar" (Platón).

El pensamiento griego no tiene una palabra precisa para referirse a la locura como un estado permanente, siempre se trata de una potencia que invade las entrañas, las retuerce y luego las abandona. No hay locos, sólo actos de locura. En términos puramente fisiológicos la locura es producida por un líquido negro (*melankholia*, bilis negra) que debe ser expulsado mediante otra sustancia, el *elébora*. Éste es un emético que puede llegar a envenenar definitivamente el organismo, pero tomado en pequeñas dosis solamente provoca vómito<sup>153</sup>. Finalmente la locura es pasajera... es un tipo de violencia que transforma a aquel que la padece.

La locura se dice de muchas maneras, invariablemente relacionadas con alguna potencia

<sup>150</sup> Si bien es cierto que los dioses son ignorados en relación con la responsabilidad de los modernos, también es cierto que continúan proyectando su sombra en la figura de la locura dentro de la mayoría de los códigos penales. Los locos no son realmente responsables de sus actos, por lo que se les juzga con base en atenuantes. Se apela a la alienación que acontece en sus personas, es decir, que en verdad no fueron ellos quienes cometieron el delito. En estado de locura el yo se pierde, se extravía, aunque no se sepa a donde va. De manera inadvertida, lo responsabilidad que antaño caía sobre los dioses ahora se atribuye simplemente a la enfermedad, pero el sentido se conserva intacto.

<sup>151</sup> Ver nota 148.

<sup>152</sup> La visión de la locura como estupidez es producto de lo que Foucault denomina *época clásica*. Ver, M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 1981.

<sup>153</sup> Ver, R. Padel, *A quien un dios quiere destruir, antes lo enloquece (elementos de la locura griega y trágica)*, Buenos Aires, Manantial, 1997, pp. 65-73.



que golpea violentamente. "Oistros es locura femenina, bovina, y a la vez su causa exteriorizada: una mosca torturante"<sup>154</sup>. La locura como un tábano que atormenta con su agujijón. "Lyssa" es <<furia guerrera>>, violenta, lobuna"<sup>155</sup>; está emparentada con la rabia canina, con las *Erinias*, las "perras". Son fuerzas que golpean con tal fuerza que dislocan (*ékstasis*) la mente de los hombres. Algunos sustantivos para designarla son los siguientes:

"*Ánoia* es ausencia de *nous* (mente, sentido, intelecto); *paranoia* es <<desvío del *nous*>>, un estado en el cual el *nous* está <<a un lado>>, <<desviado>>.

*Aphrosýne* es pérdida, ausencia, de *phrén*: mente, órgano del pensamiento y del sentimiento, <<ingenio>>; de este sustantivo proviene <<esquizofrenia>>.

*Parakopé* es un sustantivo más raro y colorido, que se centra en la acción que se ejerce sobre un órgano de la mente más que en el órgano perdido mismo.

*Parakopé* es un <<golpe a un lado>>; proviene de *para*, <<al lado>>, una palabra clave en el lenguaje de la locura, y el verbo *kópto*, <<golpeo>>, <<pego>>. Los verbos que significan <<golpear>> se usan con frecuencia para indicar el efecto de la emoción en la mente."<sup>156</sup>

Golpear la mente, desviarla de su lugar, es lo que hacen los dioses cuando algo extraordinario debe ser comunicado. Difícilmente la relación de los dioses con los hombres se entabla de manera tranquila; y más los dioses griegos, cuyo carácter esencial es la fuerza y el juego. La irrupción de lo divino es violenta, como la vida misma. Incluso cuando los dioses enloquecen a alguien para destruirlo, en ello va cifrado algo que los hombres deben saber<sup>157</sup>.

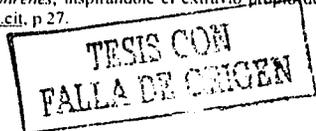
Ajax es enloquecido por Atenea una vez que éste desconoce o menosprecia el poder de la diosa. Es el prototipo de la cerrazón moderna, del individuo que cree que puede prescindir de la fuente de poder primigenia centrándose únicamente en su efímera impotencia. Cuando el héroe recupera la cordura, la conciencia de su estulticia y de su soberbia no le deja otra salida que el suicidio. Imposible cargar con semejante afrenta. En eso Ajax sigue siendo todo un héroe, el más fuerte, a diferencia de la pusilanimidad moderna que prefiere continuar regodeándose en sus propias heces antes que aceptar su pobre condición. El héroe aprende a reconocer el poder de aquello que va más allá de él. Ésta es la gran enseñanza que extraemos cuando algo acaba por destruirnos. En palabras de Odiseo:

<sup>154</sup> *Ibid.*, p.29.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p.31.

<sup>156</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

<sup>157</sup> "De la misma manera, a menudo cuando el espíritu de los hombres se ciega o se hace lúcido es porque algún dios ha intervenido, en la intimidad de su *noús* o de sus *phrénés*, inspirándole el extravío propio del error, áe, o, por contra, alguna sabia resolución". J-P Vernant, *op.cit.* p 27.



"<<Veo, en efecto, que nosotros, los mortales, nada somos sino apariencias y una vana sombra>>"<sup>158</sup>.

La ambigüedad que provoca la locura se encuentra personificada en *Áte*. Ruina es su acepción más común. Aunque en realidad *áte* es "exaltación divina", algo que los dioses envían a los hombres para castigar algún acto funesto que hayan cometido, o para sacarlos de su estado normal de mediocridad. "Siempre, o prácticamente siempre, la *áte* es un estado de mente, un anublamiento o perplejidad momentáneos de la conciencia normal"<sup>159</sup>. Está emparentada con *apáte* (engaño), y sus dominios abarcan a los propios dioses.

Hera le pide a *Áte* que le ayude a engañar a Zeus para impedir que Heracles domine sobre los hombres. El héroe estaba destinado a ello por ser el hijo predilecto del soberano de los olímpicos. Para consolidar el ardíd deciden enviarle al dios del rayo un sueño profundo mientras retrasan el nacimiento del héroe –producto de su relación con Alemena, que desata los celos de Hera--, provocando así que nazca primero Euristeo, "que también descendía de Zeus". Finalmente Heracles queda bajo las órdenes de aquél. Zeus, enfurecido, la agarra de las trenzas y la arroja a la tierra.

El engaño producido por *Áte* se expande por todas partes, ni siquiera los dioses están fuera de su alcance. La locura es la existencia misma, ya sea humana o divina. Aquí se puede vislumbrar un poco lo que los dioses significaban para los griegos: no sólo eran la causa de sus actos, sino que también sufrían, en una especie de desdoblamiento fatal, los efectos devastadores de la propia "exaltación divina"... Nadie se salva.

Lo que para los trágicos es locura, para Homero es *Áte*, pero siempre es actuación de una fuerza que viene de otra parte y que transporta a dioses y a hombres fuera de sí mismos. Por eso se le relaciona con ruina, con *blábe*, "daño". La intensidad que provoca acaba por trastornar el orden existente.

Una vez que *áte* se instala en la tierra se convierte en el instrumento que los dioses utilizan para llevar a cabo sus juegos, juegos que se superponen unos sobre otros, donde las causas y los efectos de los actos de los hombres remiten a un origen indeterminado.<sup>160</sup> *Áte* es causa de daño, aunque también es vengadora del daño causado. Cuando alguien cometía un delito

<sup>158</sup> Sófocles, citado por Padel, *Ibid.*, p. 91.

<sup>159</sup> E. R. Doods, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1997, p. 19.

<sup>160</sup> Para un análisis detallado de la palabra *áte*, ver, Padel, *op.cit.*, pp. 203-253.

o una imprudencia, se culpaba a la *áte* enviada por los dioses; sin embargo, el delito era castigado con la locura. Frente a esto, los eruditos modernos no saben como reaccionar, buscan una explicación que no existe. Todo es parte de un juego divino, y la palabra juego lleva implícito el sentido de azar, fortuna. En realidad no somos responsables puesto que los dioses fueron los que provocaron todo, pero eso no implica que podamos eludir las consecuencias del acto cometido. En pocas palabras, somos marionetas, juguetes que brillan intensamente por unos momentos en tanto *áte* nos abarca con su velo para luego abandonarnos como despojos. Ante esto no hay justificación alguna; del mismo modo que la vida no necesita justificarse, es algo que se toma como viene. De ahí que todo sea un juego, y como en todo juego, en algún momento la ruina se presenta. Lo importante es saber que de otra forma la vida pasa monótona y sin brillo:

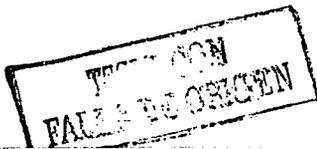
“Cuando la vida se encendía, en el deseo o en la aflicción, o incluso en la reflexión, los héroes homéricos sabían que un dios les movía. (...) Los héroes homéricos desconocían una palabra tan molesta como “responsabilidad”, y no la habrían creído. Para ellos es como si cada delito se produjera en un estado de enfermedad mental. Pero en este caso enfermedad significa presencia operante de un dios. Lo que para nosotros es enfermedad, para ellos es “exaltación divina” (*áte*). Sabían que esa invasión de lo invisible acarrecaba, frecuentemente, la ruina: tanto que, con el tiempo, *áte* pasó a significar “ruina”. Pero sabían también, y Sófoeles lo dijo, que <<nada grandioso se aproxima a la vida mortal sin *áte*.>><sup>161</sup>

No hay verdadero poder sin la fuerza actuante de la locura, sin la fuerza que los hombres sienten cuando un dios decide prolongar el juego de los gestos. La violencia es un elemento definitivo en la locura como fuente de poder; *Lyssa* así lo deja ver. No obstante, el verdadero sentido del poder se encuentra por partida doble en la palabra *mania*: *mania* que proviene de *menos*, “fuerza colérica”; y *mania* como *mánike*, “adivinación”, “profecía”. El sentido de esta última se verá más adelante.

Al igual que *áte*, el *menos* es insuflado a los hombres por voluntad divina: es “la comunicación de poder de dios a hombre”<sup>162</sup>. Cuando en la batalla los héroes se hinchaban de coraje, arremetiendo ferozmente contra el enemigo, el *menos* es quien actúa; trastorna el *thymos* de los guerreros arrojándolos al peligro sin reparar en ello. En pocas palabras, enloquecen. La violencia que despliegan no es normal, proviene de los dioses, de otra forma los hombres no se aventurarían en tan terribles empresas. Su mente es invadida por

<sup>161</sup> Calasso, *op.cit.* p. 91.

<sup>162</sup> Dodds, *op.cit.* p. 22.



un coraje y una fuerza que provoca una confianza poco común. El poder que proyectan es devastador: de la misma forma en que puede exterminar al enemigo, también puede revertirse sobre ellos mismos. *Menos* y *areté* se funden en el coraje guerrero. La *virtud* radica en el valor para el combate, en la fuerza que se ejerce al abatir --que es siempre un realizar-- el propio destino, sea en la victoria o sea en la muerte.<sup>163</sup> Pero todo esto es momentáneo, no es un estado permanente, responde a "una experiencia de poder mental intensificado"<sup>164</sup>. Así como nos invade, también nos abandona: es una intensidad que se vive en el momento y se evapora como un líquido en ebullición. "Es una experiencia anormal. Y los hombres en estado de *menos* intensificado por la divinidad se comportan, en cierta medida, anormalmente. Pueden llevar a cabo con facilidad las proezas más difíciles, lo cual es un signo tradicional del poder divino"<sup>165</sup>. Poder divino que pertenece al guerrero por unos momentos de violencia delirante. Toda manifestación de verdadera fuerza y coraje es, pues, un don de los dioses que se presenta con la faz de la locura. Los modernos consideran esto una desposesión de sus facultades, un flagelo a su autonomía, pero sobre todo una fantasía perdida en el pensamiento arcaico<sup>166</sup>.

En nuestros días el poder como capacidad y como fuerza difícilmente puede concebirse como un atributo del individuo. Ya no son los dioses quienes inspiran el coraje o la fuerza --si es que se puede hablar todavía en estos términos--, ahora simplemente balbuceamos cuando intentamos explicar qué motivó un acto heroico, o a lo más lo atribuimos a nuestra excelsa educación --lo que implica que fuimos invadidos por una serie de imágenes, preceptos o pulsiones que obligaron a nuestra mente a realizar un acto excepcional--, aunque por lo general simplemente decimos que enloquecimos, olvidándonos de las

<sup>163</sup> "En el hombre es la energía vital, el <<coraje>>; que no está siempre ahí, pronto a acudir a nuestra llamada, sino que, de un modo misterioso y (diríamos nosotros) caprichoso, viene y se va. Pero para Homero el *menos* no es capricho: es el acto de un dios, que <<acrecenta o disminuye a voluntad la *areté* de un hombre (es decir, su potencia como luchador)>>. En ocasiones, puede excitarse el *menos* mediante la exhortación verbal; otras veces, su acometida sólo puede explicarse diciendo que un dios <<se lo ha inspirado e insuflado>> al héroe, o <<lo ha puesto en su pecho>>; o, como leemos en un pasaje, se lo ha transmitido por contacto, a través de un bastón". *Idem*.

<sup>164</sup> Padel, *op.cit.*, p. 35.

<sup>165</sup> Dodds, *op.cit.*, p. 23.

<sup>166</sup> Starobinski, al comienzo de *La posesión demoníaca*, deja entrever esto: "Figuras en las que aparece nombrado, perfilado con trazo distinto sobre fondo de tinieblas, el enemigo que hurta al hombre el dominio de sus actos. Figuras hostiles que acaso nazcan de la interpretación que otorgamos a los estados de impotencia. Figuras formadas asimismo por el deseo perverso de entregarnos al más fuerte que nosotros, de abandonarnos a una fuerza ajena, incluso maléfica, y de precipitar nuestra perdición --nuestra liberación negra-- al permitir

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

potencias que hicieron eso posible.

Los griegos al responsabilizar de su poder a los dioses muestran una gran lucidez en cuanto a la precaria condición del género humano, pero sobre todo es una forma inigualable de efectividad al no generarse falsas expectativas sobre un poder que en todo caso se encuentra en manos del azar. Por eso el poder como capacidad se sustenta en el conocimiento y en el cultivo de ciertas potencias, si bien éstas siempre dependen de algo que inexplicablemente las activa.

El *menos* está relacionado con la sangre<sup>167</sup>, con el origen mismo de la vida, con una fuerza violenta que se escurre como la linfa en la batalla. La locura es líquida: melancolía o embriaguez, se trata de un líquido que corre por nuestro cuerpo haciéndonos partícipes de otra realidad. De ahí que la identidad entre *menos* y sangre sea definitiva. El vino, productor de un estado que transfigura la realidad, acaba por ser la única forma de entender lo real. Y toda comprensión es un riesgo que nos arroja al peligro más grande: saber que el *control* se logra una vez que el conocimiento se anquilosa en figuras que nada tienen que ver con el fluir de la inmediatez. Por eso G. Benn puede decir que "*Dios es una substancia. ¡Dios es una substancia, una droga! Una substancia inductora de ebriedad emparentada con los cerebros humanos*"<sup>168</sup>.

El vino es producto de un sacrificio, el sacrificio de Ampelo, el amado de Dioniso, que fue abatido por el Toro, una de las figuras del dios. De su cuerpo y de su sangre surge la vida. Condición indispensable para que Dioniso realizara el gesto definitivo: estrujar la uva con sus manos, produciendo así el licor que enloquece, que genera frenesí. Máxima proximidad entre violencia y gozo; pero sobre todo posibilidad de retornar por un breve tiempo a lo innominado. Dioniso logra ofrecerle a los hombres aquello que anhelaban sin saberlo, "justo lo que le faltaba a la vida, lo que la vida esperaba: la ebriedad"<sup>169</sup>.

Dioniso, el dios enloquecedor, es la condición para la sabiduría; conduce más que al saber, a la imagen de la cual todo saber proviene. Comparte con los misterios Eleusinos la *epopteia*, la visión extática que debe ser mensurada y regulada por la palabra, por el *metro* que Apolo impone. Pero Apolo es cruel, disfruta jugar con la avidez humana, y para ello

que sobrevenga lo peor". J. Starobinski, *La posesión demoníaca*, Madrid, Taurus, 1975, p. 7.

<sup>167</sup> Ver. Padel, *op.cit.* p. 35.

<sup>168</sup> G. Benn, *El Yo moderno*, Valencia. Pre-Textos, 1999, p. 156.



establece el oráculo, la forma en que los griegos se acercaban al conocimiento. Como explica Colli, en todas las culturas ha habido adivinación, "pero ningún pueblo la elevó a símbolo decisivo, por el cual, en el grado más alto, *el poder* se expresa en conocimiento, como ocurrió entre los griegos"<sup>170</sup>. Sabiduría que era comunicada de manera enigmática, violenta, como la propia etimología de Apolo lo indica: "<<aque! que destruye totalmente>>"<sup>171</sup>.

Dioniso y Apolo sustentan la soberanía legada por Zeus: la posesión. El oráculo de Delfos es compartido por los dos dioses. Calasso nos muestra que "son falsos amigos, de la misma manera que son falsos enemigos. Detrás del escenario de sus oposiciones, de sus encuentros y de sus superposiciones, algo les une para siempre y les distancia de todos los restantes camaradas divinos: la posesión. Tanto Apolo como Dioniso saben que la posesión es la más elevada forma de conocimiento y el más elevado poder. Y lo que quieren es ese conocimiento y ese poder"<sup>172</sup>.

Rhode, en su monumental obra *-Psique-*, indica que el éxtasis profético es un legado del Dioniso tracio a Apolo<sup>173</sup>. Cuando Apolo se instala en Delfos, Dioniso ya vaticinaba; y si no él, sí su otra figura, Pitón, la serpiente. Se dice que en el *ádyton*, el lugar donde la *Pitia* se ubicaba, sentada en un trípode, mientras los vapores ascendían desde las grietas del suelo, bajo el *omphalos*, se encontraba la tumba de Dioniso; o que se encontraba sepultado el cadáver de la serpiente Pitón. Por otro lado no debemos olvidar que Apolo es un dios nórdico, que parte del año lo pasa con los hiperbóreos, justo la sede del chamanismo. Lo cierto es que Apolo es el dios que se apropia un poder que le precede y que está relacionado con el poder femenino, con un poder líquido... Por ahora basta saber que la posesión es *la más elevada forma de conocimiento y el más elevado poder*.

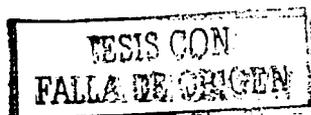
<sup>169</sup> Calasso, *op. cit.*, p. 41.

<sup>170</sup> G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1994, p. 13.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>172</sup> Calasso, *op. cit.*, p. 134.

<sup>173</sup> "En la antigüedad no llegó a olvidarse que Apolo era un intruso en Delfos, la renombrada capital de su culto; entre las divinidades a las que él había desplazado se citaba también a Dioniso. Pero el colegio sacerdotal de Delfos acabó tolerando la vecindad del culto extático de la divinidad tracia, tan extraño en su origen a la naturaleza de su dios; su vitalidad debió ser demasiado grande para dejarse arrinconar, como lo había sido la postergada divinidad de la tierra que profetizaba en el sueño. Apolo era el <<dios de Delfos>>, pero el cuerpo sacerdotal del Apolo delfico, consecuente en su aparición a la universalidad religiosa, que era en él tan vigorosa, tomó bajo su protección el culto dionisiaco". E. Rhode, *Psique*, España, Ágora, 1995, p. 448.



Platón es tajante: "Los bienes más grandes llegan a nosotros a través de la locura, concedida por un don divino". Esta frase golpea furiosamente al pensamiento ¿racional? de todos los tiempos. El gran artífice de la ciencia --en el *Fedro*-- nos indica que sin la posesión el hombre no pasa de ser un ente destinado a la inanidad. Sin la invasión de dioses y de ninfas en nuestra mente nos perdemos en la circularidad de nuestra estupidez. Por eso también es una crítica mordaz al resentimiento como condición característica del hombre. La tesis esgrimida por Lisias sobre la ventaja que posee el que no ama sobre el que ama, es el preámbulo para señalar que eso no es más que una actitud que pretende ejercer una autonomía que no existe. Así como el amado sufre la invasión y el poder del otro, así los hombres sufren el poder de los dioses. Más aún: aquel que sufre la invasión no es sino el reflejo de la propia divinidad. En la locura no hay distinción entre sujeto y objeto. Cuando somos poseídos por un dios acabamos por transformarnos en aquello que nos posee, sufrimos una metamorfosis llamada saber.

La actitud resentida no soporta la alteridad, la niega, no se da cuenta que es lo único que podría sacarla de la agrura en la que vive. El amor es una forma de locura, y aquel que la padece es más afortunado que aquel que no, así sufra en el proceso. "Pero también cuando se intenta una empresa hermosa es hermoso sufrir todo lo que se tenga que sufrir"<sup>174</sup>. Sócrates arremete contra el discurso resentido de Lisias de la misma forma en que el poder divino abate la *hybris* de los hombres. Sócrates se encuentra poseído (*kátachos*) por las ninfas en el momento mismo en que decide pronunciar su discurso. Si la locura es divina, entonces no puede ser mala. Así que decide purificarse por haber "pecado respecto de la mitología" al no haber defendido desde un inicio al dios Eros:

"Y así ya veo con toda claridad mi falta. Porque sin duda, camarada, el alma es algo que tiene el poder de adivinar: en efecto, algo me turbaba, y desde hacía ya tiempo, mientras pronunciaba el discurso y me inquietaba cierto temor, como dice Ibico, de <<haber pecado en algo respecto de los dioses y aceptar como compensación el honor de los hombres.>>"<sup>175</sup>

La forma en la que se purifica alguien que ha errado sobre la naturaleza de la mitología es mediante una palinodia. Pero quien yerra sobre la naturaleza de la mitología yerra sobre la naturaleza del simulacro. Eso es lo que le pasó a Estesicoro con Helena, no supo reconocer que el simulacro siempre prevalece, así se le intente oponer un original. La locura es un

<sup>174</sup> Platón, "Fedro", en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1979, p. 881.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

juego de simulacros que aún no han sido sujetados con la soga de la necesidad, con la causalidad. Estesicoro terminó diciendo que fue el simulacro de Helena quien arribó a Troya y no Helena misma. En verdad el error radica en pensar que el simulacro es menos real que el original; y más si la única realidad, la guerra de Ilión, fue producida por una imagen. Helena no es ni original ni copia, es el espacio donde ambos se confunden: la locura. La única forma de purificarse (*katharmós*) es urdiendo un discurso donde los *éidola* sigan creando historias: el mito.

Sócrates, el máximo enemigo de mitos y de simulacros, mientras es poseído por las ninfas se sumerge en las “aguas mentales”, en las imágenes que los dioses envían a los hombres para que éstos puedan ver aquello que no puede ser visto. Entonces inicia la palinodia del amor. Y lo primero que dice es que justo porque el amor es locura es superior a cualquier otro estado:

“En efecto, si fuera verdad, sin más, que la locura es un mal, tendrían razón. Pero los bienes más grandes nos vienen por la locura, que sin duda nos es concedida por un don divino, y así la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona, en sus arrebatos de locura, obraron muchos beneficios, privados y públicos, para Grecia, y, por el contrario, en sus momentos de cordura pocos o ninguno.”<sup>176</sup>

El saber que proviene de los dioses está muy lejos del saber que proporcionan las inanes opiniones (*doxai*) humanas. Esto es lo que Sócrates afirma antes que nada. En estado normal se puede llevar una vida tranquila, pero carente de sabiduría. Para los griegos si de llevar a cabo una misión de importancia se trataba, Delfos era la máxima referencia. Sin la locura que los dioses inspiraban a la Pítia no hubiesen sabido que hacer en momentos decisivos. Y es aquí donde se establece la relación entre adivinación y locura. Los “antiguos” no habrían enlazado *mánike* (adivinación; después se le añadió una *t*, quedando *mantiké*) con manía si ésta hubiese significado algo oprobioso –argumenta–. Y continúa hablando sobre el tipo de adivinación que se realiza “mediante las aves y otros signos” (*oiōnistiké*), ayudada de la opinión de los hombres, para concluir que el arte del adivino es más perfecto que el arte del augur. Por lo tanto, “es más hermosa la locura (*mania*) que procede de la divinidad, que la cordura (*sophrosýne*) que tiene su origen en los hombres”<sup>177</sup>. Esta última frase aclara irrefutablemente lo que la locura es para Platón. Todo el *Fedro* es

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 862.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 863.

<sup>178</sup> *Ibid.*

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA

una ventana iniciática que comunica con el poder divino y que deja fuera la pretensión humana de un saber referido a sí mismo. Si bien es cierto que la locura es considerada el máximo flagelo que los dioses infligen a los hombres cuando los quieren destruir, para Platón en cambio representa la oportunidad de "demostrar lo contrario: que los dioses se proponen la *máxima felicidad* de aquellos a quienes conceden tal locura. La demostración no convencerá a los habilidosos, pero convencerá a los sabios"<sup>178</sup>.

Parece que vivimos en un mundo plagado de habilidosos y no de sabios. Pero lo que no deja de asombrarnos es la relación que establece entre locura y felicidad. Asombro que termina por completar su discípulo más grande, Aristóteles, al identificar en su *Ética a Eudemo* posesión con felicidad:

"O bien, si no se trata de ninguno de esos modos, sino de uno u otro de estos dos, a saber, o bien por una especie de inspiración de un ser divino al modo de los que entran en éxtasis, como los poseídos por una ninfa o por un dios, o bien por obra del azar (muchos, en efecto, dicen que es lo mismo la felicidad y la buena suerte)."<sup>179</sup>

Debemos tener mucho cuidado en no confundir la locura provocada por los dioses con la locura "que se debe a enfermedades mentales"<sup>180</sup>. Esto es algo que los modernos no entienden, pues los dioses hace mucho que se retiraron. O seguramente no se han retirado, sino que las vías de acceso están obstruidas por la lucha onanística que el individuo ha emprendido consigo mismo.

No sólo el *Fedro* sino muchos diálogos más hablan de la posesión. Para Platón el verdadero saber es esencialmente divino, todo lo demás es simple filosofía. En el *Ion* se habla de la inspiración poética como un don divino. Inclusive el hombre más mediocre, si está poseído por un dios, es capaz de crear los más excelsos versos. Platón ironiza con Ion al decirle que él sólo puede cantar e interpretar los versos de Homero de manera preclara debido a que está poseído por el poeta.<sup>181</sup> A lo largo del diálogo Sócrates le explica que su

<sup>178</sup> *Idem*.

<sup>179</sup> Aristóteles, "Ética a Eudemo", en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1979, p. 530.

<sup>180</sup> Platón, *op. cit.*, p. 875.

<sup>181</sup> "Un poeta está vinculado a una Musa, el otro a otra; nosotros expresamos este fenómeno diciendo: está poseído, lo que equivale a lo mismo, ya que es sostenido por ella. A estos primeros anillos, que son los poetas, otros se encuentran vinculados a su vez, unos a uno, otros a otro, y experimentan el entusiasmo; unos están vinculados a Orfeo, otros a Museo; pero a la mayoría el que los posee y los tiene es Homero. Tú eres de estos, Ion; tú estás poseído por Homero. (...) Porque de ninguna manera se debe a un arte ni a una ciencia el que tú tengas sobre Homero los razonamientos y explicaciones que tienes; es en virtud de un privilegio divino y de una posesión divina por lo que tú haces esto". Platón, "Ion", *Ibid.*, p. 148.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

arte no se funda en ningún tipo de ciencia, "sino en una fuerza divina"<sup>182</sup>, y que él es un simple instrumento que nada maravilloso podría hacer sin la posesión de una divinidad.

En el mismo tenor, el *Menón* aborda el problema de la virtud como algo que no puede ser enseñado, que carece de *epistémé*. La virtud posee un origen divino, por lo tanto es algo que sólo puede ser contemplado y llevado a la práctica a través de la "opinión verdadera". Ésta no participa de la experiencia, se obtiene por el favor de los dioses. En todo caso la ciencia, "a diferencia de la opinión verdadera, es una atadura". Aquí Platón inopinadamente hace un elogio del simulacro al establecer la analogía entre las estatuas de Dédalo y las "opiniones verdaderas". Se decía que estas estatuas parecían tan reales que debían de ser encadenadas para que no se echaran a correr, haciendo así alusión no sólo a la realidad que proyectaban, sino sobre todo al carácter instantáneo que sólo el simulacro posee. Están emparentadas con la *anamnesis*, con la visión que se obtiene fuera de un estado normal de conciencia. Por ello toda ciencia proviene de una visión que se escurre y que debe ser encadenada mediante un razonamiento causal, pero sólo para no olvidar un saber que precisamente no puede ser "atado".<sup>183</sup>

Curiosamente el gran iconoclasta termina apoyándose en imágenes, en simulacros, como las estatuas de Dédalo. La ciencia no es más que un subrogado que indica simplemente aquello que el saber es. Si la imagen es divina, quiere decir que el simulacro es la materia de la que están hechos los propios dioses, y entonces la divinidad es presencia pura... mientras tanto, *algo* se esconde en lo profundo.

En realidad la lucha de Platón contra los simulacros es una lucha contra las imágenes producidas por la opinión vulgar, por la opinión que se nutre del zafio parecer de los mortales. El simulacro como "opinión verdadera" es un flujo que muda de apariencia, de igual forma que los dioses se transforman en una metamorfosis perenne, del mismo modo que las imágenes brotan en la mente.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>183</sup> "De la misma manera, mientras éstas permanecen [las opiniones verdaderas], hay que felicitarse por ello, pues no producen más que ventajas; pero no soportan el quedarse mucho tiempo y escapan muy pronto de nuestra alma, de forma que tienen un valor escaso mientras no se las ha atado mediante un razonamiento de causalidad. Ahora bien, mi querido Menón: esto es lo que anteriormente hemos reconocido como una reminiscencia. Apenas uno las ha encadenado, se convierten en ciencias y, por consiguiente, se hacen estables; y esta es la razón de que la ciencia tenga más valor que la opinión verdadera; a diferencia de la opinión verdadera, es una atadura". Platón, "Menón", *Ibid.*, p. 458.

ENCUENTRO CON  
FUENTE DE ORIGEN

Definitivamente la virtud no puede ser enseñada, y aquellos que la nombran "dicen con frecuencia la verdad, sin conocer nada de las cosas que hablan"<sup>184</sup>. Aquí Platón nos ofrece la única imagen certera de lo que debe ser un político. Un buen político, al carecer de ciencia, sólo puede realizar acciones virtuosas a partir de la posesión, de otra forma se regiría por la incompetencia de la opinión vulgar, justo como se rige la política en nuestro tiempo --cosa que para el filósofo era algo inconcebible--. Escuchemos sus palabras:

"Con razón, pues, llamaremos divinos a esos hombres de que estaba hablando, los profetas, los adivinos, todos los que son agitados por el delirio poético, y tampoco dejaremos de llamar divinos e inspirados más que a nadie a los políticos, puesto que, gracias al soplo inspirador del dios que los posee, llegan a decir y a hacer grandes cosas sin saber nada de aquello de que hablan."<sup>185</sup>

No obstante, es en la *Apología de Sócrates* donde Platón afirma de manera definitiva la supremacía de la posesión en oposición al saber de los hombres. El oráculo de Delfos declara que el hombre más sabio de toda Grecia es Sócrates. Tal afirmación lo deja estupefacto puesto que el único saber certero que él posee es su ignorancia. Por lo que inicia una ardua investigación, frecuentando a los hombres más sabios de su época, y lo único que obtiene es un ininterrumpido despliegue de estupidez; pero de una estupidez muy peculiar, aquella que se cree verdad. Sócrates llega a la conclusión de que efectivamente es el más sabio de los hombres en tanto él posee la certeza de que su saber no es más que un efímero barrunto de la verdad. Sin embargo, la declaración del oráculo, aunada a que se la pasaba demostrándoles a todos que eran unos ignorantes, le acarrió el resentimiento de casi toda la ciudad, por lo que decidieron enjuiciarlo. Fueron precisamente los demócratas quienes llevaron a cabo esta acción: acción que se repite, como un eco, hasta nuestros días. Se le acusó de lo siguiente: "Sócrates delinque: corrompe a los jóvenes; no reconoce a los dioses de la ciudad, y, en cambio, tiene extrañas creencias relacionadas con genios"<sup>186</sup>. Sócrates hiperboliza la posesión al hacerla permanente. La acusación que se le hace con respecto a los genios (*daimon*) deriva de que estaba poseído permanentemente por uno de ellos que le decía qué era cierto y qué no, así como qué era bueno y qué malo. La parte moralizante que esto entraña es un lugar común que no tiene caso abordar. Aquí lo significativo es la presencia del *daimon*. Dios y genio son sinónimos; y es precisamente lo

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

<sup>186</sup> Platón, "Defensa de Sócrates", *Ibid.*, p.206.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

que explica Sócrates para demostrar que no se le podía acusar de ateo. Lo que no soportaban en realidad era que su saber manara directamente de los dioses. Según un erudito, el *daimon*, "en un principio, no era sólo indeterminado, sino impersonal, una mera <<manifestación de poder (*orenda*)>>"<sup>187</sup>. Poder que en Sócrates era presencia permanente.<sup>188</sup> Aun bajo el supuesto de que lo perdonaran a cambio de renunciar al cometido que le había impuesto la divinidad, él prefiere morir. Sócrates no puede dejar de cumplir lo que es un mandato divino, y no puede porque el dios está siempre en él:

"Este cometido, repito, me ha sido impuesto por la divinidad por medio de oráculos, sueños y por todos los procedimientos de que la voluntad divina se ha valido hasta la fecha para ordenar a un hombre que lleve a cabo cualquier cosa."<sup>189</sup>

No cumplirlo sería tanto como volverse un hombre que cree que su saber es superior a los dioses, y eso no es otra cosa que aferrarse a las opiniones que, sin saber por qué, lo estaban conduciendo a la muerte. El saber y el poder, entonces, son presencia operante de un dios, o de varios. Pero sobre todo es algo que no puede extraerse de la condición humana.<sup>190</sup> Eso es todo lo que Platón quiere decir.

Apolo es el dios que se apropia un poder que no le pertenece. La posesión se realizaba en Delfos antes de que él llegara. Se dice que el poder profético pertenecía a Gaia, y que ésta se la donó a Temis, que posteriormente se la cedió a Apolo. Aunque parece que la práctica oracular era ejercida por Dioniso mucho antes que Apolo. La serpiente Pitón resguarda la fuente de hermosas aguas en Delfos mientras practica la mántica. Zeus se limita a escuchar

<sup>187</sup> M. P. Nilsson, citado por Dodds, *op. cit.*, p. 34.

<sup>188</sup> "Ahora bien, tal vez parezca chocante el hecho de que yo, como es sabido, vaya por doquier aconsejando en privado del modo referido y metiéndome en cosas ajenas, y, en cambio, no me atreva a subir ante vuestra asamblea para aconsejar públicamente a la ciudad. Mas la causa de ello es lo que muchas veces me habéis oído decir en muchos lugares, que sobre mí siento la influencia de algún dios y de algún genio —a lo cual como oísteis, aludí Meleto en su jocosa acusación—: se trata de una voz que comenzó a mostrármese en mi infancia, la cual, siempre que se deja oír, trata de apartarme de aquello que quiero hacer y nunca me incita a ello. Eso es lo que se opone a que yo me dedique a la política, y me parece que se opone con sobrada razón". Platón, "Defensa de Sócrates", *op. cit.*, p. 211.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>190</sup> "Es evidente que Platón considera la verdadera sabiduría como algo sobrenatural. No se puede expresar más claramente que cuando hace la oposición entre las dos concepciones posibles de la sabiduría. Los que consideran la sabiduría como una adquisición posible a la naturaleza humana piensan que, cuando alguien se ha vuelto sabio, un trabajo humano ha puesto en él algo que no estaba antes. Platón piensa que el que llega a la verdadera sabiduría no tiene en sí más de lo que tenía antes, pues la sabiduría no está en él, sino que le viene continuamente de otra parte, a saber de Dios. Él no tuvo otra cosa que hacer sino volverse hacia la fuente de la sabiduría, convertirse. Lo que el hombre puede hacer por el hombre no es agregarle algo, sino volverlo hacia la luz que viene de otra parte, de lo alto". Simone Weil, *La fuente griega*, México, Jus, 1990, p. 88.

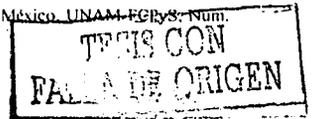
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

las encinas de Dodona para vaticinar. Mas en realidad son las ninfas la máxima referencia que se tiene de la posesión. Porque la posesión también es un objeto de amor que Afrodita donó a Jasón para que enamorara a Medea. Y su confección nos remite a la pócima que una ninfa, Iynx, le dio a Zeus para que se enamorara de lo, una sacerdotisa de Hera. Hera, enfurecida, transformó a la ninfa en un torcecuello. A este pájaro delirante Afrodita lo ató a una rueda con cuatro rayos que muchos identifican con el trompo o con el diábolo, y que con su frenético movimiento produce locura<sup>191</sup>. Como todas las historias, la historia de la posesión se ramifica en múltiples variantes, se pierde en un continuo brotar de imágenes que el conocimiento proyecta. Subyacente siempre se encuentra un poder femenino que debe ser opacado. Ésta es la tarea que se propone realizar Apolo.

El gesto que entraña la usurpación de un poder que precede al orden que está a punto de instaurarse, es el gesto que, como una cita que se repite al infinito, se encuentra detrás de todo acto de soberanía. La soberanía jamás es soberana en sentido primigenio. Debajo se agita *algo* que sostiene a todo lo que es fundamento. Ese *algo* se presenta en forma líquida: es una fuente de aguas imperecederas que en su perenne brotar dibuja el mundo de las formas, de los simulacros, es decir, de la materia. Estas aguas son la materia de las ninfas, la materia de la posesión, por lo tanto la materia del conocimiento y del poder. Tanto el poder como el conocimiento descansan en algo inasible, que los antecede y los abarca como una sutil trama, como una red imperceptible, sin la cual se desmenuzarían como polvo en el aire. Ese poder y ese conocimiento es lo que Apolo decidió apropiarse.

Como ya vimos, antes que él, Dioniso ya jugaba con ellos. La diferencia entre Dioniso y Apolo --como señala Calasso-- radica en que para el primero la posesión es algo consustancial a su ser, mientras que para el segundo es una conquista, algo que debe ser dominado para después poder ejercerlo. 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 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. Apolo controla la desmesura solamente para poder gozar de ella. A diferencia de Dioniso que no necesita

<sup>191</sup> Ver, R. Calasso, "La locura que viene de las ninfas", en *Estudios Políticos*, México, UNAM-EGEYS, Num.



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>192</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.

Cuando Apolo llega a Telfusa, después de un largo periodo en que estaba buscando el lugar en el que debía edificar su templo, la ninfa lo engaña y lo envía a Delfos, donde Pitón, la dragona-serpiente, cuida la fuente de hermosas aguas. Apolo acaba por matar a Pitón, apoderándose así del poder que ésta resguardaba. Sin embargo se da cuenta de que fue engañado por la ninfa --Telfusa es un lugar, una fuente y una ninfa--. A continuación regresa sobre sus pasos hasta llegar a la fuente, y decide humillarla haciendo que una avalancha de pedruscos abata su cause. De la misma forma en que se apropió el poder de la serpiente, se apoderó también del poder de la ninfa, "haciéndose llamar Apolo Telfusio". "La Ninfa y la Dragona son guardianas y depositarias de un conocimiento oracular que Apolo viene a sustraerles"<sup>193</sup>.

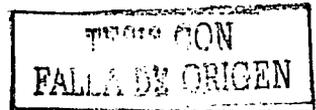
La novedad que el dios imprime a este poder es la imposición del "metro". La imagen de las "aguas mentales", el don que Apolo recibió de las ninfas, es una imagen del continuo, del infinito, de un poder que no puede ser aprehendido, su fuerza arrasa con todo lo que se encuentra en su camino, como un *torbellino*. Dioniso es esa fuerza que arrastra violentamente a los despistados egos y los estruja de la misma forma en que estruja las uvas que provocan la embriaguez. Este tipo de poder, que es el poder subyacente a todo otro poder, no puede ser ejercido, sólo puede ser padecido. Apolo, con el "metro", de alguna forma logra fraccionar el continuo, logrando con ello controlar lo incontrolable, haciendo digerible hasta cierto punto algo que, vivido como totalidad, acaba por exterminar a aquel que se relaciona con él.

La Pitia es poseída por el dios, y ante las preguntas que se le hacen responde de manera delirante, con furia y sinsentido; sinsentido que es atenuado y ordenado por el *metro*. El *metro* mutila, y esta mutilación es el conocimiento. No obstante, el oráculo sigue

12, julio-septiembre de 1996.

<sup>192</sup> Calasso, *Las Bodas*, op. cit, p. 48.

<sup>193</sup> Calasso, "La locura que viene de las ninfas", op. cit, p. 258.



participando de la fuerza de lo innominado. Incluso con la imposición del metro, el conocimiento mantiene su carácter enigmático, ejerciendo una violencia que sólo puede ser digerida por la interpretación. Por eso Platón diferencia a los adivinos de los profetas.<sup>194</sup> Y así, por una especie de desdoblamiento en dos niveles ontológicos, las aguas mentales se dispersan en una infinidad de gotas una vez que brotan directamente de la fuente. Mas la imagen delirante que emerge como un sinsentido retorna a sí misma con la mesurada apariencia de la interpretación, que no es otra cosa que la dispersión del sentido.

Los versos que profiere la Píthia deben ser interpretados, el flujo de saber debe ser enmarcado para que pueda ser comprendido. Se establece un contacto entre el poder y aquellos que ejercen el poder, y todo a través de la mediación del "metro". Apolo ejerce el poder como una conquista, la conquista de un saber que habla mediante gestos y simulacros. Al apoderarse de la mirada de Pitón, Apolo impone la forma en que el conocimiento prevalecerá hasta nuestros días, un conocimiento que se nutre del exceso y que sólo después se ejerce como control. Mejor dejemos hablar a Calasso:

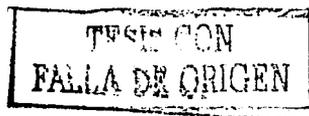
"Si el conocimiento sobre el que se funda Delfos no es sólo engaño de astutos sacerdotes, entonces la voz del sujeto que conoce será siempre, por lo menos, una voz doble, la voz de la *phrónesis* que controla, pero también una palabra que acoge en sí a un dios, *ántheos*, palabra que, con el mismo carácter abrupto, primero se impone y después nos abandona. Y esa voz doble es tal porque corresponde a una *mirada doble*, 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."<sup>195</sup>

Además del saber oracular, las ninfas enseñaron al dios a tensar el arco. Las Trías, "maestras" de Apolo, son seres alados que cuando comen miel dicen la verdad, pero si no, profieren mentiras, igual que las musas en la *Teogonía* de Hesíodo. Apolo es deudor del saber de las ninfas, si bien eso es algo que siempre ocultará<sup>196</sup>. Las ninfas son seres ambiguos, así como te pueden curar también te pueden destruir. Calasso recuerda que "las misteriosas ninfas de los fresnos, las Meliades, habían nacido junto con las Erinias de la

<sup>194</sup> "En cuanto al que se halla en estado de trance y permanece en él, no le toca a él interpretar lo que haya visto o proferido en tal estado. Esta que sigue a continuación es una fórmula antigua y justa: sólo al hombre sabio le corresponde hacer y conocer lo que le concierne, así como conocerse a sí mismo. Por eso la ley manda que tan sólo la especie de los profetas se alee con la interpretación de las predicciones divinas. Algunos se designan a sí mismos como esos profetas, los adivinos. Pero esos desconocen de esta manera que los profetas son si intérpretes de palabras y signos misteriosos, pero que no son en manera alguna adivinos. Por este motivo, su nombre verdadero debería ser: profetas, intérpretes de las cosas que revela la adivinación". Platón, "Timeo", op. cit. pp. 1163-1164.

<sup>195</sup> Calasso, "La locura...", op. cit. p. 261.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 259.



sangre que manaba de la llaga abierta en el vientre del padre Urano por lo hoz de Cronos<sup>197</sup>. Nuevamente nos encontramos con la sangre como origen de la locura. Las ninfas y las ménades provocan delirio en aquellos con quienes tienen relación. El *menos* es la fuerza que se encuentra presente cada vez que un ser femenino nos seduce (seducir, en griego, quiere decir destruir: *phthreirein*). Pero justo aquello que no puede ser destruido es el simulacro.

En la época de Homero cuando alguien moría su *psique* se desprendía del cuerpo y se le podía ver sobrevolando en su camino al Hades. Lo que se veía era un simulacro (*eidolón*).<sup>198</sup> La *psique*, lo que queda después de la muerte, se identifica con una imagen fantasmal. Y si además escuchamos lo que dice Píndaro<sup>199</sup>, que la *psique* del hombre es de origen divino, podemos vislumbrar el sentido y el poder del *eidolón*, pero sobre todo por qué las ninfas, como la expresión máxima del simulacro, pueden mezclarse y poseer nuestra mente generando un *pathos*<sup>200</sup> que es conocimiento en forma de locura.

La materia es la misma, y esto no difiere gran cosa de lo que descubrió hace menos de un siglo la Física Cuántica. La mente es un espacio abierto en que innumerables potencias incursionan. La mente, fuente del simulacro —“en el origen del simulacro está la imagen mental”<sup>201</sup>—, es el lugar donde el simulacro irrumpe de manera violenta. *Nymphóleptos*,

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 261

<sup>198</sup> “Su nombre [*Psique*], como las denominaciones del <<alma>> en la lengua de otros muchos pueblos, designa algo que se asemeja al aire, al aliento, y que se manifiesta en la respiración de los seres vivos. Escapa de la boca, también de las heridas abiertas de los moribundos, y entonces, una vez libre, se la denomina también <<imagen>> (*eidolon*). Ulises ve flotar en las playas del Hades <<las imágenes de los que se han esforzado (en la vida)>>. Estas imágenes o ídolos, que están privados de su cuerpo y que se hurtan al tacto de los seres vivos, lo mismo que el hálito (*Iliada*, XXIII, 100) o que las sombras (*Odisea*, XI, 207; X, 495) deben reproducir el contorno de lo que fueron”. Rhode, *op. cit.*, pp. 117-118.

<sup>199</sup> “<<El cuerpo de todos los hombres>>, dice Píndaro, <<sigue la llamada de la muerte dominadora, pero queda, sin embargo, viva una imagen de la vida (*eidolon*), porque ésta sola procede de los dioses. Duermes mientras los miembros están en actividad; pero cuando duerme el hombre, muestra a menudo en sueños una decisión de dicha o de adversidad venideras>>. Jenofonte pone en prosa llana esta doctrina, y nos suministra los eslabones lógicos que la poesía tiene derecho a omitir. <<Es en el sueño>>, dice Jenofonte, <<cuando el alma (*psykhé*) muestra mejor su naturaleza divina; es en el sueño cuando goza de una cierta penetración para el futuro, y es así, sin duda, porque es en el sueño cuando es más libre>>”. Dodds, *op. cit.*, p. 133.

<sup>200</sup> “From *de Birth of Tragedy to The Dithyrambs of Dionysus*, and the last notes of <<madness>>, we sense the vibration of something like the same phatos, assuming, that is, that we used the word “phatos” in the way Aristotle meant it, as a technical term which describes what happens in the Mysteries were <<ou mathéin ti dein, op allá pathéin kai diathéinai>>—<<one must not learn but suffer an emotion and be in a certain state>>”. R. Calasso, *Literature and the Gods*, New York, Knopf, 2001, p. 65.

<sup>201</sup> Calasso, *Las bodas*..., p. 125.

estar "tomado, capturado, raptado por las Ninfas"<sup>202</sup>, representa el evento en el que el simulacro se encuentra con el simulacro, donde aquel que es poseído se transforma en aquello que lo posee.

*La locura que viene de las ninfas* es el máximo poder que se puede adquirir. El poder es capacidad y fuerza: expresión de un querer que se realiza en el acto. Ahora bien, el simple querer generalmente desemboca en su contrario, la impotencia. Aquel que quiere debe cristalizar su deseo en poder; de otra forma el dolor se infiltra y termina por paralizarlo todo<sup>203</sup>. La posesión es el evento más diáfano en el que saber y poder se entrelazan, estado superlativo donde la capacidad es conocimiento de los simulacros.

La metamorfosis era el estado imperante antes de que los dioses dejaran de convivir con los hombres. Las cosas mudaban de forma en un eterno juego divino. Más tarde todo se fue fijando y el paisaje se petrificó. La metamorfosis ahora es un lento, imperceptible estado que vislumbramos unos momentos antes de morir. No olvidemos que en niveles subatómicos los dioses continúan con sus juegos delirantes y extremadamente abstractos de metamorfosis, capturando y raptando las *phrenes* de los científicos. Siguiendo los postulados de Schrödinger, podemos decir que la metamorfosis, al haber emigrado a las partículas elementales, en realidad emigró al espacio líquido de la mente, pues "la mente es anterior a la materia".

Ahora la metamorfosis es conocimiento, pero un tipo de conocimiento que opera por gestos y por simulacros. Y aquí es donde el mito despliega su verdadero poder: sin el precedente de los gestos que los dioses y los héroes realizaron en tiempos inmemoriales, el hombre no sabría que hacer. Cada acto que ejecutamos va acompañado, como su sombra, por una epifanía divina. El gesto es la exteriorización de la imagen que brota del continuo de la mente. Si la metamorfosis ya no puede ser vista en su totalidad, es decir, en la experiencia cotidiana, sí puede presentarse como mimesis, como gesto, ritual, como un conocimiento que se cristaliza en la acción. El poder es esto, no otra cosa. Alguien realmente poderoso posee la capacidad de jugar con los simulacros, de transformarse en aquello que sabe, para dejar de ser el mismo —si es que eso quiere decir algo— y convertirse en una cadena de

<sup>202</sup> Calasso, "La locura que viene...", *op.cit.*, p. 263.

<sup>203</sup> En palabras de Schopenhauer: "De aquí que el mero querer ni aun el poder no basten por sí solos, sino que el hombre necesita <<saber>> lo que quiere y lo que puede; sólo así mostrará carácter y podrá hacer bien lo

imágenes que articulan la realidad de su deseo. Este poder no es algo que pueda controlarse, se nutre de fuerzas que nos invaden y nos abandonan abruptamente; pero sin esas potencias que actúan en nosotros difícilmente podríamos realizar acto alguno.

El gesto es el recuerdo de una "imagen que subyuga nuestra mente". Se repite ritualmente para no olvidar aquello que irrumpe y se desvanece. El sentido del poder es transformarnos en aquello que deseamos, y eso es conocimiento, un conocimiento que sólo es posible mediante gestos y simulacros. Es un tipo de saber líquido, inaprensible, que emerge de la mente y que la mente recibe:

"La mente era un lugar abierto, sujeto a invasiones, incursiones, súbitas o provocadas. *Incursio*, recordemos, es un término técnico de la posesión. Cada una de esas invasiones era la señal de una metamorfosis. Y cada metamorfosis era una adquisición de conocimiento. No de un conocimiento que queda disponible como un algoritmo, es cierto, pero sí de un conocimiento que es un *pathos*, como Aristóteles definió a la experiencia mística. Esta metamorfosis que se cumple luchando con figuras que habitan al mismo tiempo la mente y el mundo, o abandonándose a ellas, es el fundamento del conocimiento metamórfico que reconocemos en la posesión."<sup>204</sup>

Calasso es claro: sin la posesión no somos nada. Sin embargo, como ya señaló Nietzsche, antes que no 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, medido, 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 en el que 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 (*normópatas*) 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 su ejercicio se pierde en el tiempo así como las notas mueren en el aire. Lo importante es saber que la música proviene de un dios que trastorna nuestra razón, que nos enferma. Pero precisamente eso es lo que nos hace poderosos. Paradójicamente sólo enfermado podemos

que haga". A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 1983, p. 239.

<sup>204</sup> Calasso, *op.cit.*, pp 266-267.

FIN CON  
FALLA DE ORIGEN

sanar<sup>205</sup>. Sólo quien logra destensar los signos de un mundo que se ha anquilosado en su rigidez, erosionando así el orden existente, puede liberarse.

---

<sup>205</sup> "Sócrates quiso ante todo mostrarnos cómo, de esa enfermedad que es la *mania* -y, en su caso, en el preciso momento en el que habla, del delirio del *nympholeptos*-, la única cura y liberación viene del delirio mismo. *O trósis iásetai*, <<aqueel que ha herido curará>>: este proverbio que nació como oráculo pronunciado por Apolo para Telete se manifiesta, como una máxima delfica, en todo el *Fedro*. Y el *Fedro* mismo puede ser entendido como la narración de la cura a las Ninfas y por las Ninfas que en su delirio capturaron a Sócrates". *Ibid.*, p. 271.

## CAPÍTULO IV

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## VIOLENCIA Y SACRIFICIO<sup>206</sup>

*La voluptuosidad única y suprema del amor estriba en la certidumbre de hacer el mal. El hombre y la mujer saben, desde que nacen, que en el mal se halla toda voluptuosidad.*  
Baudelaire

En el origen está la violencia...; violencia que abarca el orden de la representación a la vez que aparece como evocación metafísica<sup>207</sup>. Imposible seguir pensándola como un fenómeno a erradicar del mundo; como el mal generado una vez que el hombre se aleja de su pretendida naturaleza racional. Esta visión, parida por la más limitada tradición ilustrada, no pasa de ser una pusilanimidad producida por la incapacidad característica de ciertos modernos para ver de frente a la violencia y reconocer su inevitable vínculo con la existencia misma.

*La violencia (polemos) es padre y rey de todo*, como dice Heráclito<sup>208</sup>. Por eso puede ser representación sin dejar de ser origen de cualquier representación. La violencia es la imagen que vincula al mundo con lo *irrepresentable*; pero a su vez el mundo no es otra cosa que violencia objetivada: majestuoso espejo cósmico en que la divinidad se contempla. En este doble reflejo nos hallamos nosotros, y por una extraña razón tratamos de eludir las imágenes que surgen de este encuentro especular. En cambio los dioses, o lo divino, o el propio mundo –para satisfacer también a aquellos que no soportan vivir cerca de lo sagrado–, aceptan su carácter violento y juegan con él.

Sólo hay diversión si el juego es violento. Aún más, no hay juego sin violencia. La imagen del devenir, la imagen del fuego que propone Heráclito, es la imagen del sacrificio, de la violencia que se consume inexorablemente generando la ilusión de la estabilidad; imagen de un mundo que se devora a sí mismo desde el inicio de los tiempos. El fuego es metamorfosis perenne, violencia extremadamente sutil, imperceptible, como el juego de las formas, como el frenético movimiento de las partículas subatómicas.

<sup>206</sup> Al igual que el Mito, el Sacrificio es un tema que he tratado anteriormente, por lo que remito a mi Tesis de Maestría, *Poder, Simulacro, Sacrificio: un acercamiento al concepto de poder en la obra de Roberto Calasso*.

<sup>207</sup> El concepto de violencia es considerado tanto como objeto de conocimiento, así como categoría para explicar distintos aspectos del mundo y sobre todo de lo social.

<sup>208</sup> Heráclito, *fragmento 53*. Cabe señalar que *polemos* se puede traducir como guerra, conflicto, violencia etc; aunque la traducción literal de violencia sería *Bia*.

Hagamos una analogía más: la vida se alimenta de la muerte. Esto es evidente en casi cualquier manifestación que observemos en la naturaleza o en el hombre. El acto de comer es un claro ejemplo. Si la vida se alimenta de la muerte –aunque también se puede decir que la vida se alimenta de la vida-- es porque la violencia ejecuta el papel de nexo entre ambos espacios: es el elemento que posibilita la continuidad del cambio. En voz de Nietzsche: “La vida no es más que una variedad de la muerte y una rarísima variedad”<sup>209</sup>. Lo importante es poner el acento en el proceso mismo del paso de un estado a otro, en la violencia que se expresa ineludiblemente en todo acto. Por eso al tratar de negarla se intensifica. Sin olvidar que su ejercicio es uno de los placeres más intensos que el hombre pueda experimentar; sobre todo porque proporciona un sentimiento de poder inigualable. Dicho de otro modo, la sensación de dominar un pedazo del cosmos, así sea diminuto, es algo a lo que ningún hombre se resiste. Incluso los que lo niegan, o lo hacen desde la impotencia, o son unos simples ignorantes y megalómanos que creen que pueden sustraerse al evento mismo de existir (respirar es violencia, al igual que arrancar una flor de la tierra, el sexo, comer, nacer...). De hecho, el mundo moderno y el mundo arcaico coinciden en que la vida se fundamenta en un gasto violento e ininterrumpido de energía, sólo que uno lo llamará producción mientras que el otro lo llamará sacrificio. Pero regresando al placer que provoca violentar a nuestros semejantes, mejor escuchemos a Ernest Becker:

“La mayoría responde secretamente a las fantasías sado-masoquistas, y no porque todo mundo sea instintivamente perverso, sino porque estas fantasías representan la perfecta adecuación de nuestras energías y también nuestras limitaciones como organismos animales.

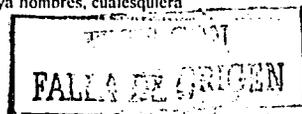
Es imposible tener una satisfacción mayor que dominar enteramente un sector del mundo o entregarse a los poderes de la naturaleza rindiéndonos a ellos completamente (...) La violación ofrece un sentimiento de poder personal por la capacidad de causar dolor, de manipular totalmente y de dominar a otra criatura.”<sup>210</sup>

Elías Canetti va un poco más allá al ubicar la adicción del poderoso en la necesidad de ser el *único*. No se trata solamente de manipular un pedazo del mundo, sino de acabar con todos porque su máximo placer es sobrevivir: ver como caen, observar la muerte de los demás mientras él sigue en pie y con vida<sup>211</sup>. Aquí está el engaño: en tanto quede alguien

<sup>209</sup> F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*. México, Editores Mexicanos Unidos, 1883, p. 145.

<sup>210</sup> E. Becker, *El eclipse de la muerte*, México, FCE, 1979, pp. 364-265.

<sup>211</sup> “Pues la auténtica intención del verdadero poderoso es tan grotesca como increíble: quiere ser el único. Quiere sobrevivir a todos para que ninguno le sobreviva. Quiere escapar a la muerte a cualquier precio, y por eso no debe haber nadie, absolutamente nadie, que pueda darle muerte. Mientras haya hombres, cualesquiera



erguido (incluido el superviviente) el *error* se perpetúa y el placer del holocausto pierde todo su encanto. La concepción extrema del exterminio no tiene espacio para ningún tipo de residuo. Las posturas nihilistas carecen de la fuerza necesaria para soportar lo que es inevitable: la existencia. Esto puede considerarse en el mismo sentido con que Schopenhauer valora el suicidio. Uno se mata por amor a la existencia. Se muere para no morir. El suicidio es el último acto desesperado por tratar de afirmar la vida, una vida que jamás es como quisiéramos que fuera, y justo por eso la negamos<sup>212</sup>.

El superviviente es un cobarde. Todos lo amenazan. En realidad no soporta la embriaguez de la violencia. Desea utilizarla toda de una sola vez para no verla nunca más. Su sueño es fulminar cualquier posibilidad de peligro... En el fondo es un pacifista.

No podemos eludir la evidencia de que el simple hecho de existir es ya violencia encarnada. La convivencia se puede traducir como represión controlada de la agresividad inherente a los hombres. Pensar lo contrario, que es posible vivir con los otros en perfecta armonía, no es sino un deseo inane que destila más violencia que la que trata de erradicar. Este tipo de violencia, la violencia espuria, moderna, tiene un nombre: *resentimiento*.

El resentimiento se presenta con una variedad sorprendente de ropajes, por lo que es preciso mantenerse atento a su embestida, no vaya a ser que nos tome por sorpresa. El propio Nietzsche estuvo seducido por su encanto. Si no, cómo explicarnos su incontrolable fascinación por Stirner, el resentido más lúcido que ha tenido la historia del pensamiento moderno: el *único* que llevó hasta sus últimas consecuencias el desencanto del mundo: Stirner, el UNICO, el gran onanista; pero también el único moderno que asume su poder masturbatorio sin pretender justificarlo con esas mayúsculas tan necesarias a la modernidad --jamás tuvo el mal gusto de creer en las nuevas beaterías llamadas *humanidad, democracia, justicia...* por citar sólo algunas--. Por eso su resentimiento tiene un carácter

---

que sean, no se sentirá seguro. Incluso sus guardianes, que lo defienden de sus enemigos, pueden volverse contra él. No cuesta mucho aducir pruebas de que siempre tendrá cierto miedo de quienes estén a sus órdenes. Y siempre temerá asimismo a quienes lo rodeen". E. Canetti, La conciencia de las palabras, México, FCE, pp. 46-47.

<sup>212</sup> "El suicidio, lejos de negar la voluntad de vivir, la afirma enérgicamente. Pues la negación no consiste en aborrecer el dolor, sino los goces de la vida. El suicida ama a la vida; lo único que le pasa es que no acepta las condiciones en que se le ofrece. Al destruir su cuerpo no renuncia a la voluntad de vivir, sino a la vida. Quiere vivir, aceptaría una vida sin sufrimientos y la afirmación de su cuerpo, pero sufre indeciblemente porque las circunstancias no le permiten gozar de la vida". A. Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, México, Porrúa, 1983, p. 305

TEMA CLAV  
FALLA DE ORIGEN

aristocrático, que lo aísla del letal hedor del resentido gregario<sup>213</sup>.

En este sentido Nietzsche roza con el resentimiento sin llegar a adoptarlo, solamente se acerca lo suficiente para poder hablar de él de manera magistral<sup>214</sup>. Pero ¿qué significa que Stirner sea un onanista? ¿Qué significa, más bien, que todo el mundo moderno adopte la máscara de este personaje bíblico (Onán), y cuál es su relación con el resentimiento? Simplemente que el resentido es aquel que no puede exteriorizar su fuerza, y si, en cambio, revertirla sobre sí mismo. Ni siquiera podemos atribuirle el estatuto de reactivo, porque no reacciona, y cuando lo hace es para flagelarse. Esto nos lleva a visualizarlo como aquel que no puede ver al otro, aquel que es incapaz de tener ningún tipo de diálogo con la alteridad por la simple razón de que es demasiado violenta para su débil configuración.

Éste es el sentido del resentimiento onanista: jamás puede obtener placer del otro, porque sólo le causa dolor. Por lo tanto, no tiene otra opción que satisfacerse a sí mismo --además de que eso es lo que la modernidad le ha inoculado hasta la médula de los huesos--. Y cuando por fin se aventura a relacionarse con los otros, solamente lo hace para afirmar su

<sup>213</sup> La idea de ubicar a Stirner en la pandilla de los resentidos tiene el propósito de ilustrar el precepto moderno del individuo como un ser que reniega de todo vínculo con lo divino, o con cualquier tipo de alteridad; pero ya quisiéramos que el resentimiento moderno tuviera la lucidez, la inteligencia y la fuerza que sí tiene el pensamiento de Stirner. El desprecio que Stirner siente por los otros es provocado esencialmente por la estupidez y la hipocresía de una sociedad que abandonó a los dioses sólo para someterse a la tiranía de la ley, del querer gregario, del resentimiento. Mejor escuchémosle: “<<La libertad no existe más que en el reino de los sueños>>. La individualidad, es decir, mi propiedad es, en cambio, toda mi existencia y mi realidad es yo mismo. Yo soy libre frente a lo que no tengo; soy propietario de lo que está en mi poder o de aquello de que soy capaz. Yo soy en todo tiempo y en todas circunstancias mío, desde el momento en que entiendo ser mío y no me prostituyo a otro. [...] La aspiración hacia una libertad determinada implica siempre la perspectiva de una nueva dominación; la Revolución podía, sí, --inspirar a sus defensores el sublime orgullo de combatir por la libertad>>; pero no tenía, sin embargo, en sus miras más que cierta libertad; así resultó una dominación nueva: la de la ley”. M. Stirner, *El único y su propiedad*, México, Juan Pablos, 1976, pp. 214; 218.

<sup>214</sup> “Stirner es redescubierto en los años noventa en la estela de la repentina fortuna de Nietzsche. Y no tarda en articularse una disputa que proseguirá después durante años. Hay quien afirma que Nietzsche ha sacado muchas, demasiadas ideas de Stirner, sin citarlo nunca. Hay quien niega que Nietzsche haya leído nunca a Stirner (es la posición de su hermana Elizabeth y, por tanto, del Archivo). Hay quien está lleno de dudas e incertidumbres, como Franz Overbeck, que, sin embargo, acaba después dando con las pruebas decisivas: consulta la lista de los libros pedidos en préstamo a la biblioteca de la Universidad de Basilea y descubre allí que en 1874 *El único* había sido leído por el discípulo predilecto de Nietzsche en aquel momento: Adolf Baumgartner. Pide entonces la confirmación a Baumgartner, el cual recuerda perfectamente haber leído el libro por insistente sugerencia de Nietzsche. Y recuerda también algunas de sus palabras sobre *El único*: -- Es lo más audaz y consecuente que se ha pensado desde Hobbes >>. Al de Baumgartner se sumaba después el testimonio de Ida Overbeck: el recuerdo de dos conversaciones en las que Nietzsche habla aludido a Stirner, con una especie de hosca exaltación, diciéndole también que no debería haberle hablado de ello, porque un día lo acusarían de plagio”. R. Calasso, *Los cuarenta y nueve escalones*, Barcelona, Anagrama, 1994, pp. 320-321.

eyaculación como autónoma y soberana. El problema es que el alcance de ésta generalmente es parco y corto, lo que provoca una nueva ola de odio sobre la alteridad.

El resentido es un canibal de su propia impotencia. Lo que quiere decir que en realidad sí hace uso de su poder, sólo que para exteriorizarlo tiene que pasar por un catalizador --su impotencia-- que le permite vincularse con la otredad. La gran paradoja del resentido es que activa su poder únicamente si antes se instala en un período prolongado de incubación, reconfigurando así sus atributos y transmutándose en una fuerza que ahora sí responde, pero no por el placer que ello implica --por la maravilla de expresar, expulsar el cúmulo de afecciones que conforman la vida misma--, sino por la rabia que le provoca precisamente la conciencia de su propia impotencia. Es una bomba de tiempo cuya explosión es silenciosa pero exponencialmente más deletérea que la estrepitosa explosión que cualquier ser activo pueda presentar. Justo este es el resentido: el único animal que para actuar tiene que devastarse antes a sí mismo. Esto produce un poder nunca antes visto... referido a sí mismo, que reflexiona sobre sí, que razona, que computa cada uno de sus actos: que, debido a su debilidad, primero tiene que acumular la fuerza suficiente --que en este caso podemos llamar odio-- para después arrastrarse y, sin ser visto, arrojarse sobre aquel que lo ofende por el simple hecho de ser fuerte. Entonces sí se regodea en el sufrimiento del otro, pero siempre de manera especular, para poder identificarse y no sentirse aislado<sup>215</sup>.

Así llegamos a la gran función social del resentimiento: *nivelarlo todo y a todos*. Podríamos decir que el resentido padece de manera inexorable la diferencia, es decir, padece cualquier tipo de relación con la alteridad. Y la única acción que vislumbra para solucionarlo es acabar con ella, siendo su propia persona el primer ente a exterminar...

<sup>215</sup> "La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda la moral noble nace de un triunfal sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un "fuera", a un "otro", a un "no-yo"; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores --este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí-- forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, --su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, --su concepto negativo, lo "bajo", "vulgar", "malo", es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto, "nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!>>". F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 42-43.

después ya pueden seguir todos los demás. Ahora sí podemos hablar de Sociedad --con el Estado como su gran administrador de impotencias--, de un espacio en donde todos pactan para dejar de ser poderosos, donde todos, por fin, se visten con el uniforme del resentimiento, y donde el máximo poder radica en no tener poder alguno. Por fin todos somos iguales, todos somos resentidos.<sup>216</sup>

El resentido necesita del que no es como él para legitimar su impotencia. Finalmente el otro (fuerte, hermoso, poderoso) cumple el papel de posibilidad catártica. Si no ¿a quién atribuirle la culpa, todas las culpas? De qué otra forma se podría justificar vivir en la negación de sí mismo y de los otros. Definitivamente el poder es un juego eterno entre estas dos fuerzas, y pretender pensar que puede ser de otro modo no es más que un deseo impotente.

Espero que esta pequeña digresión por lo menos señale que el poder del resentimiento juega un papel tan importante como el poder del Señorío; que ambos se necesitan --tomando a la necesidad en términos de destino--; que juntos conforman las dos mitades del símbolo del poder.

No me malinterpreten, ambos son el símbolo del poder... *de la modernidad*. O realmente pensaban que osaría contravenir los egregios preceptos del gran Nietzsche. Por supuesto que no. Lo único que quiero decir es que la fuerza del resentimiento, en eso que llaman modernidad, es ineludible. De tal suerte que toda reflexión que pretenda tener algo de efectividad no puede dejar de considerarlo como parte inapelable de nuestra formación. Lo que es muy distinto a pensar que siempre haya sido o tenga que ser así. ¡No! Y aquí retomo nuevamente a Nietzsche en lo referente a la imposibilidad de estar fuera de un proceso valorativo. ¡Sí!, considero que el resentimiento es el mal a erradicar del mundo, que su poder es el más seductor que ha existido, justamente porque no hay nada más

<sup>216</sup> La igualdad que pregona el Estado democrático en realidad busca un dominio más devastador que el que se pueda dar entre los <<egostas>> que describe Stirner: "El Estado no puede renunciar a la pretensión de reinar sobre la voluntad del individuo, de contar y de especular con ella. Le es absolutamente indispensable que ninguno tenga voluntad propia; al que la tuviese, el Estado se vería obligado a excluirlo (aprisionarlo, desterrarlo, etc.); y si todos la tuviesen, suprimirían el Estado. No se puede concebir el Estado sin la dominación y la servidumbre, porque el Estado debe querer necesariamente ser el dueño de todos sus miembros; y esta voluntad lleva el nombre de <<voluntad del Estado>>. [...] Todo Estado es despótico, sea el déspota uno, sean varios, o (y así se puede representar una República) sean todos señores, sea cada uno el déspota del otro". Stirner, *op.cit.*, pp. 264,265.

cómodo que transferir toda la culpa sobre los otros<sup>217</sup>.

La perspectiva del señorío de Nietzsche no está hecha para todos, implica una carga excesiva de responsabilidad. Y como los Dioses ya no están presentes para asumir nuestras culpas, es normal que el resentimiento sea tan apetecible. Como ya dije, esto no quiere decir que tengamos que pactar con él; que tengamos que adoptar el gesto de imbecilidad diferida que caracteriza a las hordas de ciudadanos democráticos que atestan nuestras sociedades. Efectivamente la carga es muy pesada --más bien el riesgo es muy grande--, pero eso es justo lo que sazona la vida. Por lo que primero es menester ser un camello para poder cargar el fardo. Inmediatamente después debemos metamorfosearnos en leones para así poder proferir el sonoro NO que desactiva la negación del resentido. La última metamorfosis consiste en transformarnos en niños, afirmando cada instante y disfrutando la violencia y el riesgo que ello implica.

La violencia resentida aparece como el último reducto de una sociedad incapaz de reconocer que tiene que sacrificar una parte de sí misma para que el orden prevalezca. El sacrificio concentra en un solo lugar toda la violencia con el propósito de erradicarla por un tiempo determinado. El mundo de los resentidos, es decir, el mundo moderno, si bien intenta ejecutar el acto que separa la violencia pura de la violencia impura --a través del concepto de justicia<sup>218</sup>--, termina por perderse en un estado en el que la *indiferenciación* desata explosiones de ira por todos los rincones de la existencia. Esto es así en tanto la premisa básica del resentimiento radica en negar la violencia en nombre de la debilidad --o de la razón como la llaman ahora--. El discurso de los débiles aboga por el exterminio de todo aquello que no comulgue con la medianía reinante; su fin es aplastar cualquier *diferencia* que rompa la insulsa simetría de una supuesta convivencia racional y cívica; el objetivo es terminar con todas las manifestaciones de fuerza que amenacen con destruir la

<sup>217</sup> "Si nadie me ama es por tu culpa, si soy un fracasado es por tu culpa, si el fracasado eres tú es también por tu culpa; tienes la culpa de tus desgracias y de las mías. Tenemos ante nosotros el terrible poder femenino del resentimiento: sin contentarse con denunciar crímenes y criminales, desea culpables, responsables. Adivinamos lo que quiere esta criatura del resentimiento: quiere que los otros sean malos, necesita que los demás sean malos para poder sentirse buena. G. Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p.168.

<sup>218</sup> Justicia que en el último de los casos es un remedo del *arché* divino: "Este <<sentido del derecho>>, este <<espíritu de justicia>> está tan sólidamente arraigado en la mente de las gentes, que los más radicales de los revolucionarios actuales no se proponen nada más que sujetarnos a un nuevo <<Derecho>> tan sagrado como el antiguo: al derecho de la sociedad, al derecho de la humanidad, al derecho de todos, etc. El derecho de

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

paz alcanzada por la gente civilizada. Sin embargo no deja de ser sólo la fachada. En realidad los débiles desean secretamente emular a aquellos que sí son fuertes, y aprovechan cualquier oportunidad para lograrlo –eso sí, siempre con su singular toque resentido--<sup>219</sup>. Ahora sí todos son susceptibles de ser pisoteados por todos, porque todos quieren ser los amos de todos. Este tipo de violencia, escondida bajo la máscara de la debilidad y que condena cualquier acto cometido sin justificación alguna –como los que realiza el sacrificio--, despliega a su vez un manto de agresión incontrolable a causa de que no cuenta con un orden diferencial, jerárquico, que apacigüe los anhelos resentidos de los hombres racionales y civilizados. En las sociedades habitadas por este tipo de hombres la expresión de la violencia impura está generalmente asociada a las instituciones que la combaten. De tal forma que a pesar de que el acento recaiga en censurar la falta, lo que realmente importa es que la violencia no deje de ejercerse sobre los múltiples transgresores, sean éstos inocentes o culpables. La víctima continúa siendo inmolada con la daga de la justicia incluso en el caso de que no se logre demostrar de manera contundente su culpabilidad. Desde una óptica supuestamente civilizada, la víctima sacrificada en el altar representa la irrupción de una violencia injustificada puesto que el asesinato no obedece a un acto delictivo anterior: la víctima abatida es inocente, como lo puede ser cualquier miembro de la comunidad: no hay justificación, los dioses así lo determinaron; en fin, no se cuestiona el acto... Sin embargo, la arbitrariedad divina evita que la comunidad entable una lucha intestina al interior de sí misma. La misma óptica civilizada se niega a reconocer el imperio del resentimiento como la obra maestra de una sociedad en la que se les dice a todos que tienen los mismos derechos, cuando en los hechos nunca es así. Los intereses y los juegos de poder están muy por encima de cualquier orden normativo. El choque entre lo que se

«... todos...» debe tener la preferencia sobre mi derecho”. Stirner, *op. cit.*, p. 253.

<sup>219</sup> Etienne de la Boétie explica cómo este deseo que tienen los individuos de dominar a sus compañeros es la razón de que los tiranos sean poderosos. Todos quisieran ser aquello que padecen: “El que quiera entretenerse devanado esta red, verá que no son seis mil, sino cien mil, millones los que tienen sujeto al tirano y los que conforman entre ellos una cadena ininterrumpida que se remonta hasta él. [...] En suma, se llega así a que, gracias a la concesión de favores, a las ganancias, o ganancias compartidas con los tiranos, al fin hay casi tanta gente para quien la tiranía es provechosa como para quien la libertad sería deseable. [...] Asimismo, en cuanto un rey se declara tirano, todo lo malo, toda la hez del reino y no me refiero a ese montón de ladronzuelos y desorejados, que no pueden hacer ni mal ni bien en un país, sino a los que están poseídos por una incontentible ambición y una incurable avaricia se agolpa a su alrededor y lo mantiene para compartir con él el botín y, bajo su grandeza, convertirse ellos mismos en pequeños tiranos”. Etienne de la Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona, Tusquets, 1980, pp. 90; 91.

dice y lo que realmente acontece genera una contradicción insoluble que produce más y más violencia. Violencia que se va acumulando poco a poco en unos ciudadanos que no entienden cómo es que la desigualdad sigue reinando si supuestamente es evidente que todos somos iguales.

El resentimiento que nace a raíz de la disimilitud de atributos en los individuos es algo que ningún tipo de sociedad puede eludir: eterno compañero del género humano. Por lo menos la lógica del sacrificio deja en claro desde un inicio que no hay nada que hacer. Y esto tiene una enorme ventaja: al no insuflar falsas expectativas en los corazones de los hombres, el resentimiento se atenúa. La justicia civilizada, en cambio, si así lo decide cuenta con nuestra venia para hacernos pedazos en nombre de la razón, y no podemos quejarnos ya que nosotros así lo dispusimos desde el momento en que depositamos nuestro voto en las urnas. La presencia de los dioses ayuda a evitar esto. Una de sus grandes funciones, existan o no existan, es la de fungir como receptáculos de nuestras frustraciones, ya que de esta forma tenemos a quién culpar y así poder purificarnos sin tener que descargar nuestro odio sobre una figura que sí respondería de manera violenta.

Cuando la razón humana usurpa el lugar de los dioses, la violencia se distribuye indistintamente entre todos los individuos. Al no contar con una entidad trascendente que cargue con la responsabilidad del mal que acecha sin descanso, no queda otra opción que culpar a los otros de nuestros males mientras los otros nos culpan a nosotros de los suyos. Para que lo anterior no fuera así, todos los hombres tendrían que ser ¿buenos?, sin tregua alguna, y, lo más difícil, tendrían que entenderse realmente entre sí, cosa que es imposible. En ese caso ni siquiera habría necesidad de sociedades como las que tenemos hoy en día, el mundo de Walt Disney<sup>220</sup> sería nuestra única realidad. Resumiendo, podemos decir que el sacrificio afirma la violencia para poder controlarla aunque sea por un tiempo determinado, mientras que los sistemas judiciales emanados de la civilización se afanan en negarla, provocando con ello que sus efectos se dispersen por toda la sociedad<sup>221</sup>.

<sup>220</sup> La alusión al mundo de Walt Disney se hace en un sentido no literal, generalizando la carga emotiva de buenos propósitos y fraternidad que puede extraerse de sus creaciones. Pero en realidad el mundo de Disney es mucho más complicado, violento e inteligente que muchas de las teorías modernas sobre la realidad. Por lo menos mucho más que los discursos que hoy en día postulan a la democracia como el ámbito ideal en donde los seres buenos y civilizados conviven. Esto es algo que ni siquiera se cuestiona en las universidades: los nuevos mercados de las ideas.

<sup>221</sup> Aquí no se pretende hacer la apología de algo llamado sistema sacrificial en detrimento del sistema

TECNOLOGÍA  
FALLA DE ORIGEN

La violencia impura, el mal, es ahora la fuerza; pero irónicamente sólo con la sumatoria de todas las debilidades se puede generar precisamente la fuerza, o por lo menos su caricatura. Nietzsche es terminante al señalar la inversión de los valores como la encarnación de la violencia más cáustica que pueda existir: la violencia que se nutre de su propia impotencia<sup>222</sup>. Es un tipo de rabia que al salir necesita descargarse sobre la nueva víctima, sobre todos y ninguno, ya que para este momento todos son dobles de todos, no existe cualidad alguna que logre diferenciarlos. El mal se perfila como el desdoblamiento fantasmagórico de ellos mismos sobre ellos mismos. Estamos ante el reflejo invertido del sacrificio divino: ya no es más un dios quien se sacrifica a sí mismo, ahora es la suma de los unos (Heidegger)<sup>223</sup> quienes arremeten contra todo el que les recuerde que la fuerza pura es fuerza creadora, fuerza que se afirma en la ebriedad de la expresión, no en la acrimonia de la impotencia.

Se niega la violencia en nombre de la razón, logrando así impulsarla a tal grado que no pueda ser controlada. Soy débil, por lo tanto condeno la violencia y todo aquel que no sea igual a mí será exterminado --decreta el resentido hombre moderno--. Este tipo de violencia, la violencia taimada de la razón moderna --preclaro vástago de la civilización--, es más virulenta que cualquier manifestación que la fuerza activa pueda presentar, pues el señorío, en cambio, se planta impávido ante lo que venga.

La violencia que se expresa en el momento se agota en la expresión; la violencia que calla no tiene fin. Y lo mejor de todo es que a pesar de que la sociedad moderna tiene localizado el mal --todo aquel que no sea *razonable*--, y con él el *transfert* necesario para que las fuerzas que amenazan con destruirlo todo puedan ser periclitadas --lo que permitiría

---

judicial. Tampoco es la añoranza de tiempos mejores. Simplemente se trata de evidenciar algo que sigue presente a pesar de que nuestra miopía, provocada por una falsa evolución en los valores y en una ciega y mal entendida fe en la razón, nos lo impide ver. Lo que sí se pretende es señalar una serie de elementos que el sacrificio contempla --por eso es más efectivo-- y que el orden legal y civilizado no.

<sup>222</sup> Ver F. Nietzsche, La genealogía de la moral...

<sup>223</sup> "El «uno», que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad. [...] Éste [el «término medio»] es un carácter existencial del uno. Al «uno» le va en su ser esencialmente tal carácter. Por eso se mantiene fácticamente en el término medio que «está bien», que se admite o no, que se aprueba o se rechaza. Este término medio en la determinación de lo que puede y lo que debe intentarse vigila sobre todo conato de excepción. Todo privilegio resulta abatido sin meter ruido. Todo lo original es aplanado, como cosa sabida ha largo tiempo, de la noche a la mañana. Todo lo conquistado ardentemente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza. Esta cura del término medio desemboza una nueva tendencia esencial del «ser ahí», que llamamos el «aplanamiento» de todas las posibilidades del ser". M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1993, pp. 143-144.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

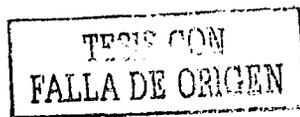
finalmente purificar la comunidad--, la pretensión de igualdad que pregonaba el discurso resentido provoca que dichas fuerzas se reviertan precisamente sobre la sociedad misma. Si algo ha demostrado Girard de manera contundente, con toda la estrechez y con todo el supersticioso candor científico que empapa sus textos, es que el fin de las diferencias dentro de las sociedades --lo que él llama *crisis sacrificial*--<sup>224</sup> intensifica al máximo el despliegue de la violencia. La igualdad como la máxima sinecura de las sociedades democráticas --civilizadas, como se maneja últimamente--, en verdad es el principio del fin de cualquier pretensión de paz y de orden. La indiferenciación exacerba el resentimiento. La igualdad hace creer a todos que no hay límites, que cualquiera tiene las mismas posibilidades en la realización de sus deseos, cuando la realidad en todo momento se encarga de embarrarles en sus rostros que eso jamás será así. El instante en que la igualdad sea alcanzada por la sociedad, será el instante en que el exterminio sea total. Afirmar la igualdad es afirmar la violencia que precisamente se pretende erradicar. En todo caso la violencia solamente puede ser frenada con la violencia sacrificial, cuando lo sagrado se realiza en la víctima:

"Lo sagrado se concentra en la víctima, es eliminado en ella y de ella emana. En cualquier caso, se da muerte a lo sagrado porque aterroriza: su perenne contagio hace imposible la vida. La única posibilidad restante, la invención moderna: lo sagrado no se ve. O terrorífico o inadvertido. Pero el estado en que lo sagrado no se percibe como tal reproduce, a la inversa, la situación del terror originario. Algo difuso, omnipresente, que lleva a matar casi sin motivo, a ejecutar torturas feroces sobre uno mismo, sobre cualquiera."<sup>225</sup>

*Uno mismo, cualquiera*, semejanza asesina que borra la silueta de la víctima para dibujar una nueva silueta, la del culpable. Ya no hay víctimas, sólo culpables. La víctima es inocente, se limita a representar la conexión de todo con todo, simboliza la sustitución que permite que el sacrificio se lleve a cabo al erigirse como la máxima diferencia. El culpable, por otra parte, merece la punición de algo que no puede ser castigado. A eso se refiere Benjamin cuando habla de la violencia divina en oposición a la violencia jurídica:

<sup>224</sup> "La crisis sacrificial, esto es, la pérdida del sacrificio, es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce por la comunidad. La diferencia sacrificial, la diferenciación entre lo puro y lo impuro, no puede borrarse sin arrastrar consigo las restantes diferencias. Se trata de un único e idéntico proceso de invasión por la reciprocidad violenta. La crisis sacrificial debe ser definida como una crisis de las diferencias, es decir, del orden cultural en su conjunto. En efecto, este orden cultural no es otra cosa que un sistema organizado de diferencias; son las distancias diferenciales las que proporcionan a los individuos su <<identidad>>, y les permite situarse a unos en relación con los otros". R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 56.

<sup>225</sup> R. Calasso, *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 1989, p. 158.



"Por lo tanto, las manifestaciones de la violencia divina no se definen por el hecho de que Dios mismo las ejercita directamente en los actos milagrosos, sino por el carácter no sanguinario, fulminante, purificador de la ejecución. En fin, por la ausencia de toda creación de derecho. En ese sentido es lícito llamar destructiva a tal violencia; pero lo es sólo relativamente, en relación con los bienes, con el derecho, con la vida y similares, y nunca absolutamente en relación con el espíritu de lo viviente."<sup>226</sup>

El derecho crea la figura del culpable para castigarlo, y para ello articula una cadena de venganzas que se fusiona con el resentimiento. Parar esto es casi imposible. Por lo menos la ley jamás lo ha logrado. Siempre se necesita del sacrificio, de la inmolación del excedente para que el orden impere. No es castigando al culpable como se logra la seguridad. La única forma en que la violencia se suspende por unos momentos es sacrificando una víctima que simbolice a todos. No debemos perder de vista que lo sagrado es el espacio de la violencia<sup>227</sup>. Sin el sacrificio este espacio se yuxtapona a todos los demás provocando que cualquier cosa sea susceptible de desencadenar una escalada de agresión incontrolable. El objeto sagrado, al concentrar en sí la violencia entera, permite que exista un lugar en el que ésta no se manifieste. Al ignorarla, como dice Calasso, lo único que se consigue es que se mate sin motivo alguno, en la gratuidad pura.

La violencia funda y mantiene las instituciones, pero también acaba con ellas. Prescindir del sacrificio es renunciar a la esfera en donde la violencia está vedada. La condena moderna al sacrificio, como acto de barbarie generado por la ignorancia que sólo los pueblos incivilizados pueden cometer, ejemplifica, por el contrario, la ceguera de un tipo de sociedad que se perdió en la imbecilidad autorreferencial. Ni siquiera es necesario creer en los dioses para entender esto. Aun una mente limitada como la de Girard, es decir, una mente imbuida en el precepto moderno de la negación de la diferencia como alteridad radical, como verdadera presencia divina, pudo comprender que sin la violencia no hay posibilidad alguna de institución de lo social.

El paroxismo de la violencia impura es la condición para que se dé la metamorfosis en violencia unánime, en violencia fundadora.<sup>228</sup> La violencia de todos contra todos es el estado natural del ser. Este estado es transformado por el sacrificio al desviar la violencia recíproca hacia la víctima propiciatoria, hacia el lugar en el que la violencia funda la

<sup>226</sup> W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, México, Premia, 1982, pp. 44-45.

<sup>227</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". Calasso, *La ruina de Kasch*, p. 166.

<sup>228</sup> Esta es la premisa básica del análisis de Girard en *La Violencia y lo sagrado*.

convivencia de todos con todos. El sacrificio acaba por erigirse como la primera institución de lo social: órgano regulador del resentimiento, instancia que funda la paz. Ésta es la gran intuición de Weber --a pesar de que a ciencia cierta no supiera realmente lo que estaba intuyendo--. *El monopolio legítimo de la violencia*<sup>229</sup> es el sacrificio una vez que el sacrificio es ignorado. El problema radica en que el monopolio que detenta el Estado se sustenta únicamente en la venganza, dando lugar a la intensificación de la agresión. El sistema judicial --que en palabras de Girard es curativo y no preventivo, como lo sería el sacrificio-- reposa en la sangre y en las osamentas de la venganza. Sin embargo se dice que la fuerza se aplica con tal contundencia que anula cualquier tipo de reacción. De ahí proviene supuestamente su carácter curativo.<sup>230</sup> Lo que no se toma en cuenta es la eclosión de la violencia resentida, siempre nutriéndose de la espera que infla cada vez más una reacción que no logra salir inmediatamente, pero que en algún momento lo hará cargada de odio, dispuesta a burlar cualquier interdicto que intente frenarla.

Efectivamente la ley es devastadora en sus efectos, pero no es definitiva. Y no lo es puesto que olvida el papel de la víctima. Lo que Girard considera una función meramente preventiva, se perfila como la única opción del fin de la violencia. La venganza arrastra inevitablemente una reacción: no logra esquivar la personificación immanente de la causa de la agresión; sabe que la reversión es ineludible. Lo preventivo del sacrificio es lo que salva del desastre a lo curativo de lo legal. La víctima sacrificada no es culpable; de hecho, mientras menos culpable mejor, así puede representar perfectamente a toda la comunidad. Se realiza la sustitución sólo si la víctima es susceptible de intercambiarse con todos. Su inocencia engloba la culpabilidad de cada uno de nosotros. Por eso en el momento mismo en que se pertenece a la comunidad se es culpable. Pero lo más importante es que el sacrificio rompe la cadena de la venganza: la inocencia de la víctima desarma el odio que se

<sup>229</sup> "Dicho Estado sólo es definible sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física (...) La violencia, naturalmente, ni es el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico (...) Hoy, por el contrario, tendremos que decir que el Estado es aquella comunidad hermana, que, dentro de un determinado territorio (el <<territorio>> es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima* (...) El Estado es la única fuente del <<derecho>> a la violencia. Política significará, pues, para nosotros, la aspiración (Streben) a participar en el poder o influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen." M. Weber, *El Político y el científico*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 83-84.

<sup>230</sup> Ver Girard, *op. cit.*, pp. 22-34.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

dirigen los hombres entre sí. Al castigar al culpable lo único que se consigue es continuar con la escalada vengativa. Al inmolarse a la víctima, en cambio, se desvía el odio hacia el lugar en el que no existe motivo alguno de protesta. La causa de la venganza se disuelve en la violencia que se abate sobre el chivo expiatorio. Esto es algo que el sistema judicial no puede hacer, sigue pensando en la culpa, en resarcir una falta que en todo caso es un pretexto para que la agresión se propague como un virus, permitiendo de esta forma que el contagio de la violencia quede inmune. Se retrasan sus efectos sólo para invitarla después a esperar el momento de abalanzarse sobre todos.

La violencia no puede ser destruida, y en caso de lograrlo sería al precio de afirmarla sin restricción alguna. Lo que escapa a la mirada actual es su ubicuidad. Se cree que obedece a motivos precisos, a causas localizables, cosa que es absurda. En realidad se expresa sin motivo alguno, como la vida misma. La arbitrariedad de la violencia es contemplada por las visiones religiosas, y todas las técnicas rituales se abocan a tratar de dosificarla para que la vida pueda ser vivida. La perspectiva moderna emite juicios de condena, juicios que conducen al mundo, sin saberlo, a una explosión de agresión ilimitada que se infiltra hasta el más remoto recoveco de la existencia. Inclusive desde una valoración estrictamente pragmática, el sacrificio ejerce un control mayor sobre la violencia que el que los sistemas judiciales jamás podrán ejercer. Éstos no saben qué hacer con el excedente, con los estratos marginales: los delincuentes, los locos y todos aquellos que de alguna forma desafían el orden legal. Bataille, Camus y Foucault dirán que los interdictos están ahí para transgredirse.<sup>211</sup> Fuera de la ley existe una vida que articula las relaciones de lo social. La violencia que se ejerce en las inmediaciones del orden legal simplemente es negada y condenada, en todo caso combatida --provocando con ello su incremento--, pero jamás exorcizada. Esto es así en tanto se pretende negar lo que no puede ser negado. Duncan lo expresa en términos estrictamente sociológicos --para darle gusto también a aquellos que no consideraran válida la referencia al sacrificio--:

"Necesitamos socializarnos en el odio y en la muerte, y también en la alegría y en el amor. No sabemos tener amigos sin, al mismo tiempo, tener víctimas a las que debemos herir, torturar y matar. Nuestro amor descansa en el odio [...] no podemos ser humanos hasta comprender nuestra necesidad de reconocer los sufrimientos y la muerte de los otros..." (H.D. Duncan, *Communication and social*

<sup>211</sup> Ver, G. Bataille, *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1975; A. Camus, *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 1980; M. Foucault, *Historia de la sexualidad (Vol I)*, México, S. XXI, 1987.

RESIS CON  
DE ORIGEN

order).<sup>232</sup>

Imposible evitar la violencia. El shivaísmo plantea que éste es un mundo asesino: el cuerpo del dios que se devora a sí mismo en una conflagración eterna. Para subsistir es necesario matar. Todo vive de la muerte de todo. *Comer y ser comido*, a eso se reduce la existencia. Éste es el mismo precepto que el mundo moderno postula en la figura de la producción. Tal vez ya no sea posible percibir el cuerpo de Shiva devorándose a sí mismo, pero ello no impide que constatemos que el más mínimo objeto producido es obra de un gasto violento de energía.

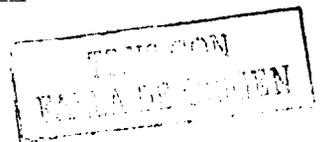
*Energía*<sup>233</sup>, el último nombre metafísico que se le ha dado a lo divino para explicarnos el funcionamiento del cosmos. El universo no descansa más en sustancia alguna, ahora estamos ante un frenético movimiento de energía que por momentos adopta la silueta de pequeñas partículas. En el inicio no había otra cosa que energía concentrada, diferencias térmicas que desencadenaron la gran explosión (*Big Bang*). El universo no es algo concreto. Para no errar demasiado en la imagen tendríamos que decir que el cosmos es movimiento, no otra cosa. Aunque es lo mismo que decir que la aceleración del movimiento al infinito es la quietud, la ausencia total de acción, la imagen petrificada del devenir. El fuego es quietud y actividad a un tiempo: la figura de la llama permanece imperturbable, pero en la inmovilidad se deja adivinar un movimiento perpetuo. La insustancialidad del mundo, el perenne movimiento que articula los vacíos de los que está hecha la materia, se percibe nítidamente en la danza que da origen al cosmos. Alain Daniélou lo explica bellamente:

"Según la cosmología hindú, el universo no tiene substancia. La materia, la vida, el pensamiento son sólo relaciones energéticas, ritmo, movimiento y atracción mutua. Se puede pues concebir el principio que da nacimiento a los mundos, a las distintas formas de ser, como un principio armónico y rítmico, simbolizado por el ritmo de los tambores, por los movimientos de la danza. Shiva, como principio creador, no profiere el mundo, danza. [...] El tambor de Shiva, el *damaru*, en forma de reloj de arena, está hecho con dos cráneos humanos para recordar que la vida nace de la muerte."<sup>234</sup>

<sup>232</sup> Citado por Becker en *La lucha contra el mal*, México, FCE, 1977, pp. 193-194.

<sup>233</sup> "(en griego: -ΝΙΜΙ-), de en-, en y érgon, acción, fuerza; acto, actividad) En Aristóteles es acto, actualidad, en cuanto se opone a potencia, *dynamis*, en su explicación del cambio o del movimiento en la naturaleza. La *enérgeia* incumbe a la forma, o al acto, y de modo especial al Primer Principio, o primer motor, de todos los seres, el cual es actividad... de la inmovilidad". *Diccionario de Filosofía Herder*.

<sup>234</sup> Alain Daniélou, *Shiva y Dionisios*, Barcelona, Kairos, 1987, pp. 283-284.



Nosotros continuamos moviéndonos al ritmo asesino que emite el tambor de Shiva. Sólo que el sentido de la danza se perdió en los márgenes del olvido. La vida es una eterna matanza donde todos son potencialmente víctimas sacrificiales. Negar esto es negar la existencia misma. El sacrificio se encuentra presente en los actos más insignificantes y elementales de la cotidianidad... Al respirar se realiza un proceso de combustión que recuerda perfectamente las hogueras del sacrificio... Los ácidos gástricos son identificados con el fuego en su función purificadora... En pocas palabras, portamos el sacrificio en todo momento:

"En el *Anushásana Parva del Mahábhārata* (cap. 213), Shiva explica a su compañera: <No existe nadie en el mundo que no mate. Quien camina mata con sus pies innumerables insectos. Aun durmiendo pueden destruirse vidas. Todas las criaturas se matan entre sí... Nadie puede vivir sin matar... Sólo mueren los que están destinados a morir. Todo ser es matado por su Destino, la muerte llega sólo más tarde. Nadie escapa al Destino>>.<sup>215</sup>

Vivimos en un gran matadero, sólo que no queremos reconocerlo. Que esto sea así no es ni bueno ni malo, simplemente es. Lo curioso es que mientras más nos afanamos en negarlo menos podemos mitigarlo. *Nadie escapa al destino*. Palabras que hoy suenan cargadas de superstición pero que no dejan de plasmar su huella sin que podamos hacer nada al respecto. Se dice que el hombre ha conquistado su destino a base de un esfuerzo denodado por salir de la ignorancia en la que se encontraba al inicio de los tiempos, y que parte de esa ignorancia se plasmaba en la violencia que ejecutaba a través de rituales y de sacrificios. Todo indica que el hombre ha ido evolucionando hasta erradicar de su vida la violencia barbárica. Por fin somos civilizados.

En verdad la violencia nunca había tenido la presencia y el poder que tiene en la actualidad. Y con esto no condeno nada, simplemente constato algo evidente. Ni siquiera se trata de la cantidad de violencia que soportamos hoy en día, sino de la forma en la que ésta se apodera de todo. Cuando Shiva dice que *nadie puede vivir sin matar*, lo único que evidencia es una verdad que hoy se oculta en una pretendida buena voluntad que despliega una ignorancia homicida. A pesar de lo que comúnmente se piensa, la violencia ritual, se crea o no en los dioses, permite que se mate de manera controlada, que el asesinato no pase de ciertos límites. Mejor aún, el sacrificio afirma un tipo de violencia que evita el sufrimiento, que se identifica, paradójicamente, con la no-violencia. El sentido se centra en no herir... la

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

violencia simplemente es inevitable:

"*Ahimsa*, la no violencia de Gandhi, se encontraba ya en los textos de los ritualistas de hace casi tres mil años. <<No-herir>> es su sentido literal, ya que proviene de la raíz *hims-*, <<herir>>. <<Como aquel que no hiera, *ahimsantah*, el divide los miembros>>: estas palabras se referían a quien marcaba la carne del animal sacrificado, por lo tanto también al caballo. *Ahimsa* no significa abstenerse de la violencia, sino ejercer la violencia –que siempre está e involucra a todos– *de una cierta manera*, sin herir. Porque herir es más grave que matar. La violencia no es algo que pueda obviarse, porque forma parte del aliento de la vida. Pero la herida...La herida puede causarse de mil maneras distintas. Incluso puede no reconocerse como tal."<sup>236</sup>

La función del rito<sup>237</sup> es recordar un acto que no debe ser olvidado. No se trata de ejecutar el acto opuesto al acto cometido; por el contrario, es menester repetir el acto homicida al infinito hasta que quede grabado en la conciencia, de la misma forma en que Nietzsche dice que la memoria debe forjarse con fuego.<sup>238</sup> La repetición del rito busca algo todavía más profundo, algo que la mentalidad moderna desdeña como cosa sin importancia: que "la culpa no estaba tanto en haber cometido determinados actos, sino en haberlos realizado sin darse cuenta".<sup>239</sup> El rito no es efectivo hasta que no se transforma en conocimiento. La repetición ritual ayuda a conjurar la violencia que aguarda incluso detrás del acto más insignificante. La culpa no habita en el acto, sino en la inadvertencia del acto realizado. La sombra asesina que planea encima del mundo es implacable.

El sacrificio se sigue realizando, sólo que tratamos de ignorarlo.<sup>240</sup> Existe toda una exuberante proliferación de nombres que disimulan su presencia: *producción, experimento, accidente, revolución*, etc. Como explican Bataille, Girard, Calasso y Daniélou --por citar sólo algunos y sin dejar de señalar que lo hacen desde perspectivas distintas--, el sacrificio es indispensable para que la sociedad perviva.

El señoría y la presencia de la violencia es innegable, el problema radica en saber cómo lidiar con ella. La primera obviedad es que al tratar de negarla, ya sea combatiéndola o

<sup>236</sup> *Ibid.*, pp. 233-234.

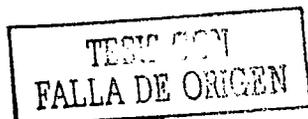
<sup>237</sup> R. Calasso, *Ka*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 154.

<sup>238</sup> "latín *ritus* rito, costumbre, uso, del indoeuropeo *ri-tu-* rito, costumbre, de *ri-*, variante de *ar-* ajustar, encajar, + *-tu-*, sufijo que se agrega a verbos para formar substantivos abstractos". G. Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, FCE, 1995, p.609. Como suena en su etimología, la función del rito es hacer encajar nuevamente las partes desmembradas del dios para que así el mundo pueda preservarse.

<sup>239</sup> Ver F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 71

<sup>240</sup> R. Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 152.

<sup>241</sup> Ver, Luis Alberto Ayala Blanco, "Roberto Calasso y el sacrificio", en *Metapolítica*, enero-marzo, de 1997,



simplemente ignorándola, se intensifica. Aun el más despistado sociólogo sabe que sin violencia no hay posibilidad de convivencia. Esto se puede traducir en términos de lo que Durkheim llama *lo normal y lo patológico*. Todas las sociedades necesitan una cierta dosis de *mal* para lograr el equilibrio deseado.<sup>241</sup> Sin olvidar que aquellos que condenan la violencia son los primeros que la ejercen al menor pretexto. Pensemos en las llamadas políticas antidrogas o en el combate a la delincuencia.<sup>242</sup> Son juegos en los que las partes en conflicto intercambian papeles constantemente. No se sabe cuál de los dos bandos es el verdadero artífice de la violencia; es más, no se sabe si en realidad son cómplices de un juego que genera la ilusión de que aquellos que dirigen la sociedad se desviven para que ésta salga adelante.

Durkheim explica con claridad diagnóstica que lo patológico no debe ser erradicado de la sociedad, de hacerlo se caería en un estado de enfermedad mayor del que se pretende salir. El orden y la paz necesitan tener un enemigo para afirmar su identidad, de otra forma no

No. 1, UAP y Centro de Estudios de Política Comparada A.C.

<sup>241</sup> "Lo normal es sencillamente que haya criminalidad, con tal de que ésta alcance y no pase en cada tipo social cierto nivel que acaso no sea imposible fijar de acuerdo con las reglas precedentes. Hienos aquí en presencia de una conclusión bastante paradójica en apariencia. Clasificar el delito entre los fenómenos de sociología normal no es sólo decir que es un fenómeno inevitable, aunque lamentable debido a la incorregible maldad de los hombres, es afirmar que es un factor de salud pública, una parte integrante de toda sociedad sana. [...] En primer lugar el delito es normal porque una sociedad exenta del mismo es del todo imposible. [...] Para que en una sociedad dada los actos calificados de criminales pudiesen dejar de ser cometidos, haría falta que los sentimientos que ellos hieren se encontrasen en todas las conciencias individuales sin excepción y con el grado de fuerza necesario para contener los sentimientos contrarios. Ahora bien, suponiendo que esta condición pudiera realizarse efectivamente, el delito no desaparecería por ello, tan sólo cambiaría de forma; porque la causa misma que cegaría así las fuentes de la criminalidad abriría inmediatamente otras nuevas". E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Orbis, 1982, pp. 92; 93.

<sup>242</sup> Parece que hoy en día los políticos ni siquiera leen a Durkheim, de otra forma uno no se explica tal derroche de incompetencia. Pienso en las formas en las que se ataca al narcotráfico, la prostitución o la delincuencia en un país como el nuestro. Es sabido que son fenómenos inevitables -como explica Durkheim-, y que la única forma de controlarlos es tolerando sus efectos hasta ciertos límites; tratar de erradicarlos es imposible. Sin embargo se les declara la guerra y lo único que se consigue es agitar el avispero. Y si antes no pasaban de ciertos límites, ahora están por todas partes. Un ejemplo muy claro es la política que recientemente el gobierno del D.F. pretendió ejercer sobre el barrio de Tepito. Alain Daniélou ilustra esto con un evento que giró alrededor de la prostitución en la India: "Al margen de su papel religioso, que es el de permitir al hombre experimentar el éxtasis erótico, la prostitución desempeña también un papel social esencial en la estabilidad de la familia. Los tratados de política como el *Artha Shastra* le atribuyen gran importancia y definen sus reglas. Cuando el gobierno Nehru quiso prohibir la prostitución en la India, una delegación de severos brahmanes se dirigió a Delhi para protestar y recordar que, según decían los textos sagrados: <<En los países sin prostitutas, todos los hogares se convierten en burdeles>>. Como los miembros de otras asociaciones artesanales, los prostituidos de ambos sexos forman asociaciones muy organizadas. La corporación de la prostitución masculina, cuando se produjo la independencia de la India, ofreció su apoyo al gobierno del Congreso nacional. La institución de las bailarinas-prostitutas de los templos, que contaba a veces con miles, fue prohibida por el legislador inglés y provocó, entre otras cosas, un declive en las artes de

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

habría diferencia entre el bien y el mal. No hace falta ser un genio ni tener información especialmente confidencial para saber que existen nexos entre las autoridades y los grupos que están fuera de la ley. Sin mencionar que muchas veces son las autoridades mismas las que financian y fundan dichos grupos en su afán por mantener la lógica del poder político.<sup>243</sup> El tan mentado *estado de derecho* ilustra esto de manera perfecta. Las sociedades llamadas democráticas apelan a un orden legal inquebrantable, aduciendo que el hombre sólo es verdaderamente libre bajo la égida de las leyes. No obstante, el apego a la ley se ve constantemente desmentido por razones de orden político. No olvidemos que el estado de derecho requiere de expertos hermeneutas para consolidarse. Lo que implica que la ley es un simple lineamiento que se encuentra a merced no solamente de la interpretación de los jurisconsultos, sino sobre todo de los intereses de determinados individuos y grupos. El ejercicio del poder político, sea en el régimen que sea, se sustenta en eso. El imperio de la ley es una forma más de justificar una violencia que no se puede burlar. Aplicar la ley a secas es una quimera que hace caso omiso del manejo político, del laberinto que entraña la administración de la violencia de cada uno de los socios con todos los demás. En este sentido el sistema representativo es un trasunto desgastado del sacrificio, una de las tantas formas corrompidas en que irrumpe hoy en día. La representación política, como el lenguaje, asesina al objeto y pone en su lugar un significante. La idea es renunciar al propio poder en aras de consolidar uno que pertenezca a todos, es decir, delegar nuestro poder en una instancia común efectuando así la sustitución que hace posible la ejecución del sacrificio. La representación política es actualmente el ejemplo más claro de su fuerza. Precisamente en el momento en que se le intenta negar se presenta con distintos rostros.<sup>244</sup>

---

la música y la danza muy vinculadas a esta institución". A. Daniélou, *op. cit.*, pp. 304-305.

<sup>243</sup> "Nos encontramos, pues, en una nueva etapa de esta pequeña *historia del Sentido* que hemos venido siguiendo, una etapa donde la rebelión no parece ya atenerse a los grandes paquetes de sentido definidos por el marxismo o el psicoanálisis. (...) De antemano conocemos ahora la táctica que la razón de Estado utilizará: la misma que desde Hegel ha empleado para recuperar la realidad que se le escapa. Es decir, no rechazarla sino otorgarle un sentido, no prohibirla sino prescribirla, siguiendo con ello los principios de la escuela psicológica de Short que basa la curación en la prescripción del sintoma (*me tendrá usted un ataque de histeria después de las principales comidas...*). Pero la extensión y complejidad del campo que hay que conquistar y mantener ahora bajo el Imperio del Sentido requiere la especialización y tecnificación de este proceso. Ya no estamos en las edades heroicas donde cabía esperar que un genio particular viniera a traer la nueva luz; hemos entrado en la época mas oscura del fomento, gestión y administración institucional del sentido". X.R. de Ventos, *De la modernidad*, Barcelona, Península, 1982, p. 187.

<sup>244</sup> Ver, Luis Alberto Ayala Blanco y Cifali Marroquín Rodríguez, "Representación y Elecciones", en *El poder frente a sí mismo*, Mexico, Editorial Sexto Piso, 2003.

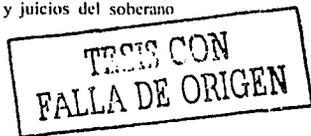
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Por ejemplo, lo más sorprendente del sacrificio electoral es su absoluta coincidencia con el sacrificio religioso en un punto decisivo: el consentimiento de la víctima en el momento mismo en que va a ser abatida. Así como los distintos seres sacrificiales aceptan el golpe fatal, así las masas de ciudadanos se despojan de su poder al depositar su voto en las urnas. Sólo que visto de este modo el sentido del objeto sacrificial se invierte: por un lado la víctima sustituye y simboliza a toda la comunidad; por el otro los ciudadanos se inmolan a sí mismos para crear un ente (el Estado) que los sustituya y los represente. La víctima en el altar merma la violencia impura al recibir y concentrar la agresión de todo el grupo. El Estado, en cambio, adopta el papel de sacrificador, de árbitro incuestionable de la violencia. En pocas palabras, termina por apropiarse el poder de todos.

¿Cómo entender la similitud y la diferencia de este proceso? A través de la secreta identidad entre la víctima y el oficiante. El juego secreto de la víctima radica en manifestar que cada uno de los participantes está presente en su cuerpo, por lo tanto en cualquier momento la sustitución se puede efectuar indistintamente sobre cada uno de ellos. En el caso de la representación política la reversión se da cuando el gobernante toma conciencia de que debe cargar con la responsabilidad de todos, pues de no hacerlo con éxito la sociedad cuenta con el poder suficiente para destronarlo. En ambos casos el sacrificio abarca el todo. Invariablemente se realiza la sustitución para que la violencia maligna se transforme en violencia benéfica. Sin embargo sólo el sacrificio lo consigue al afirmar tajantemente toda la violencia en la víctima, evitando así que se disperse por la sociedad entera. La representación política, por el contrario, se limita a disimular la violencia en el Estado, pero sólo la disimula porque en cualquier momento el famoso *Leviatán* puede disponer de la vida de cualquiera... *La razón de Estado* así lo determina.

El Estado es ahora el sacrificador mientras que la sociedad asume el papel de la víctima. Como se puede contemplar en la portada de la edición original del *Leviatán* de Hobbes, el Estado es una creación de la sociedad cuya materia consiste en un conglomerado de pequeños hombrecillos. Por lo tanto representa a todos los individuos, y cada acto que realiza lo hace en nombre de la sociedad entera. Oponerse al Estado es oponerse a uno mismo.<sup>245</sup> Ésta es la trampa del sistema representativo. Pero también es la única manera

<sup>245</sup> "Puesto que todo súbdito es por esta institución autor de todas las acciones y juicios del soberano



de detener la violencia --aunque a la larga sea inevitable su explosión--, pues la función de la víctima en términos clásicos se ha difuminado. La secreta relación entre la víctima y la comunidad, sustentada en las correspondencias, permite que ésta se purifique de la agresión que amenaza con destruirlo todo. En la representación política dicha relación se abandona para establecer otra --transparente y no secreta-- que impide que la sociedad se purifique a causa de que la identidad se encuentra a flor de piel, y por lo mismo la figura del otro (imagen del mal) pierde su carácter funcional. Actualmente la violencia es suspendida mediante el mecanismo de la contención y la represión civilizada encarnada en el Estado. La gran diferencia con el sacrificio es que el Estado sí utiliza la fuerza bruta sin restricción alguna, sólo que disimulada en la ley, y es precisamente ese disimulo lo que genera más y más resentimiento.

El Estado no consigue resolver el problema de la violencia excedente, cosa que sí hace el sacrificio mediante el chivo expiatorio. La identidad de la víctima y el victimario debe ser secreta, ignorada por la mayoría para así poder establecer la necesaria diferencia ontológica entre el bien y el mal. De otro modo, como sucede en la igualdad democrática, la violencia es compartida y explotada por todos. No hay forma de deshacerse de la responsabilidad en un otro sin que todos sean cómplices, y como nadie está dispuesto a asumir su parte de culpa, comienza el intercambio interminable de acusaciones que desemboca en la lucha resentida de todos contra todos. En pocas palabras, el sacrificio se perpetúa ahí donde más se le ataca. La visión obsesiva de Girard ilustra esto de manera contundente.

Rene Girard ve violencia en todo momento y en todo lugar, pero es una violencia alejada de lo divino, exclusivamente humana. Lleva al extremo la famosa premisa de Durkheim: *lo religioso es lo social*. La complejidad del mundo se reduce a una sola frase: violencia desacralizada. Él considera que la violencia es el origen de las formaciones sociales. Sintetizando al máximo: "El sacrificio es un acto social".<sup>246</sup> Toda sociedad comienza con un primer linchamiento. La fórmula de lo social inicia con la violencia y acaba con la

---

instituido, nada de lo hecho por él podrá ser injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado por ninguno de injusticia. Pues quien tiene cualquier cosa por autoridad de otro no hace injuria con ello a aquel mediante cuya autoridad actúa. Pero, por esta institución de una república, todo hombre particular es autor de todo cuanto el soberano hace y, en consecuencia, quien se quejase de injuria de su soberano se quejaría de algo hecho por él mismo; y, en esa medida, no debería acusar a nadie salvo así mismo; y tampoco a sí mismo, porque resulta imposible injurarse". T. Hobbes, *El Leviatán*, Madrid, Editora nacional, 1980, pp 271-272.

<sup>246</sup> R. Girard, *op. cit.*, p. 49.

violencia. El sacrificio se realiza para conjurar los actos violentos que amenazan con aniquilar a la comunidad... El sacrificio, finalmente, es la fuerza que sostiene al mundo. Los Dioses, los monstruos y los héroes que habitan los mitos, son simples fantasías que ocultan una única verdad: el paso de la violencia recíproca a la violencia fundadora mediante la figura del chivo expiatorio. Éste es el punto axial –si no es que el único-- de todo el pensamiento de Girard.

Ahora bien, ¿cuál es la génesis de la violencia?, ¿por qué es necesariamente originaria? Girard jamás lo responde directamente, pero sí propone una posible explicación referida al análisis del deseo mimético. El deseo no es espontáneo, no existe una relación directa entre el sujeto que desea y el objeto deseado. Siempre es un tercero quién determina la dirección del deseo. Deseo eso porque otro lo deseó antes que yo. Así, todas las relaciones intersubjetivas se encuentran determinadas por esta triangulación. El problema comienza cuando la seducción del deseo propio por el deseo del otro entra en conflicto, creando una situación de rivalidad:

*“El rival desea el mismo objeto que el sujeto. Renunciar a la primacía del objeto y del sujeto para afirmar la del rival, sólo puede significar una cosa. La rivalidad no es el fruto de una convergencia accidental de los dos deseos sobre el mismo objeto. El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea. Al desear tal o cual objeto, el rival lo designa al sujeto como deseable. El rival es el modelo del sujeto, no tanto en el plano superficial de las maneras de ser, de las ideas, etc., como en el plano más esencial del deseo.”<sup>247</sup>*

El deseo mimético desata la violencia recíproca. Nadie posee la capacidad de apropiársela. Los hombres entablan una lucha encarnizada entre sí que se propaga como la peste. Todos quieren lo mismo. Todos son el modelo de todos. La necesidad de imitar al otro se permuta en pulsión asesina. El objeto se disuelve en la idea del deseo, y éste a su vez se transforma en violencia. El hombre es un ser precario, necesita ver en el otro lo que debe desear; pero no lo hace por admiración, lo hace por envidia, invadido por el resentimiento que lo distingue. Podríamos decir que la sociedad es una urdimbre de deseos que luchan entre sí activados por una mimesis originaria. Esto hace que se produzca una indiferenciación en la articulación social. En este punto Girard adopta el planteamiento de Lévi-Strauss, donde la cultura se define por una clara diferenciación de los elementos que conforman la comunidad. La cultura es entonces una trama de oposiciones resguardada

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 152.

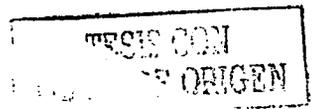


bajo la égida de la *diferencia*. Esta diferencia, esta cesura, tiene un nombre: *sacrificio*. En el origen la violencia surge a partir del deseo mimético. La única forma de atenuarla es mediante otro acto violento presentado con el atuendo de lo ejemplar. Lo que se busca es concentrar toda la violencia en un solo ser para poder erradicarla y así purificar la comunidad. Lo que Girard llama "crisis sacrificial" es la pérdida de la diferencia que provoca que la violencia se propague como un contagio. Cuando no hay un orden diferencial que separe las esferas de acción de los deseos de todos los integrantes de la sociedad, se produce un estado de igualdad en el que el objeto que desea el otro se torna exponencialmente más apetecible. La igualdad es el principio del fin de toda sociedad. Por eso la democracia es totalmente disfuncional. Las relaciones entre iguales solamente pueden darse mediante un proceso iniciático.<sup>248</sup> Sólo un pequeño grupo puede tratarse en términos de igualdad, y eso siempre con la conciencia de que el reconocimiento del otro como mi igual no excluye la manifestación de mi fuerza sobre él, y viceversa.

En la crisis sacrificial la violencia es indomable. La única solución es designar un chivo expiatorio y sacrificarlo. De esa forma la violencia que se encuentra dispersa por todos los intersticios de lo social se desvía hacia un solo ser que después es expulsado, dejando el terreno propicio para la instauración de un nuevo orden diferencial. Es así como se ejecuta un acto violento ejemplar (sacrificio) que controla la dispersión de la violencia. Ahora, esto no sería posible sin un objeto de recambio: *el chivo expiatorio*. Sin él la sociedad estaría perdida; funge como sustituto de la sociedad misma. La venganza se instaaura soberana, sólo que en vez de aplicarse sobre todos aquellos que de alguna forma generan la violencia, dirige su odio contra un ser arquetípicamente malo. En voz de Girard:

"El antagonismo de cada cual contra cada cual es sustituido por la unión de todos contra uno. [...] Si la violencia uniforme a los hombres, si cada cual se convierte en el doble o en el <<gemelo>> de su antagonista, si todos los dobles son idénticos, cualquiera de ellos puede convertirse, en cualquier momento, en el doble de todos los demás, es decir, en el objeto de una fascinación y de un odio universales. Una sólo víctima puede sustituir a todas las víctimas potenciales, a todos los hermanos enemigos que cada cual se esfuerza en expulsar, esto es, a todos los hombres sin excepción, en el interior de la comunidad. Para que la sospecha de cada cual contra todos los demás se convierta en la convicción de todos contra uno solo, no hace falta

<sup>248</sup> "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. R. Calasso, *Las bodas...*, p. 227.



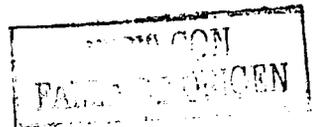
nada o muy poco. [...] La firme creencia de todos no exige otra comprobación que la unanimidad irresistible de su propia sinrazón. [...] Allí donde unos instantes antes había mil conflictos particulares, mil parejas de hermanos enemigos entre sí, existe de nuevo una comunidad, enteramente unánime en el odio que le inspira uno solo de sus miembros. Todos los rencores dispersos en mil individuos diferentes, todos los odios divergentes, convergerán a partir de ahora en un individuo único, *la víctima propiciatoria*. La dirección general de la presente hipótesis parece clara. Cualquier comunidad víctima de la violencia o agobiada por algún desastre se entrega gustosamente a una caza ciega del <<chivo expiatorio>>. Instintivamente, se busca un remedio inmediato y violento a la violencia insoportable. Los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse.<sup>249</sup>

El orden sacrificial sigue presente aunque nosotros ya no lo veamos. Como bien señaló Foucault: los locos, los delincuentes, hoy en día todos aquellos que no profesan la tara democrática, son los chivos expiatorios que necesita la sociedad moderna para arrojarles su odio. Y no se trata de condenar moralmente esto. Como muestra Girard, es indispensable para que la sociedad continúe funcionando. El terrible error de la modernidad radica en negar el poder purificador de la violencia sacrificial al mismo tiempo que continúa engañándose al pensar que realmente combate a los culpables --mediante la razón--, del mal que aqueja a la sociedad. En las llamadas sociedades salvajes el chivo expiatorio termina metamorfoseándose en la cura, se convierte en un ente sagrado. La violencia, como si pasara por un proceso alquímico, cambia de estado: de violencia maligna a violencia benéfica. Justo porque el chivo expiatorio carga con toda la culpa, con la culpa de todos, es que después se transforma en un ser sagrado --el delincuente moderno simplemente carga con su culpa--. La modernidad, al carecer de dioses, carece de los medios para soportar la violencia, cree que con declararla mala e irracional, en su característico candor autorreferencial, logrará exorcizarla.

El esquema girardiano, con todo lo eficaz que puede resultar, no deja de ser limitado, se le escapa el verdadero sentido del sacrificio. Lo interesante sería pensar que el sacrificio es realmente originario, divino. Y esto sólo lo podemos encontrar en el mito. "Del sacrificio, junto con la sangre, manan las historias".<sup>250</sup> El primer linchamiento, que según Girard está encubierto por los mitos, en realidad es un asesinato, un suicidio, el suicidio de la propia divinidad. Los mitos son las historias de ese primer gesto que inmediatamente después se

<sup>249</sup> R. Girard, *op. cit.*, pp. 87; 88.

<sup>250</sup> R. Calasso, *Las bodas...*, p 27.



atomiza en todos los gestos que tejen la trama de la existencia. La presencia del mito presupone un corte en el continuo, en el vacío o silencio que inunda la realidad. La creación es una herida en el cuerpo de lo divino que proyecta una cascada de imágenes que van articulándose en forma de historias, de mitos que sirven de espejo a lo *irrepresentable*. El eterno secreto del origen radica en ocultar que el vacío lo desborda, que la nada sólo puede reconocerse como un otro. Ese otro es el mundo, nosotros, toda la pléyade de fenómenos que irradian las "aguas mentales".

La divinidad, o la mente, o las aguas, o lo irrepresentable, se encontraba sola, ni siquiera sabía si existía o no --la existencia es algo muy difícil de constatar, nunca se está seguro de su presencia--. y al carecer de un referente que se le opusiera para saber que ella era eso y no lo otro, terminó por alimentar su deseo hasta que se hizo dos. No es que antes fuera uno: la existencia sólo puede atribuírsele a la creación, antes de ésta no es posible el ser, el origen simplemente no es, va más allá de la posibilidad más pura. No obstante deseó, y este deseo, que tampoco es algo y que sin embargo acompaña al silencio desde siempre, alberga en su seno la alteridad, *lo otro* que necesita el *sí mismo* para poder llegar a ser. Visto así, el sacrificio es el deseo. Por eso en el origen nos topamos con un suicidio, con un asesinato del cual surge la vida. El deseo es anhelo de algo que no existe pero que se deja adivinar en su ausencia. De ahí que uno siempre sea el otro de sí mismo; pero sólo en el *sí mismo* (*atman*) lo *otro* puede encontrarse. Este juego de encuentros y desencuentros es el sacrificio: representa *el tiempo* que produce la distancia entre el pensamiento y el acto, el intervalo que necesita la mismidad para ser dos, aunque el objetivo final radique en tratar de restablecer nuevamente el cuerpo desmembrado de lo divino. Se necesita de un espacio que también sea tiempo para que el mundo brote del abismo silente. La creación puede concebirse como una sutil concatenación de sonidos regulados por el ritmo, por el *metro* que articula a las palabras.<sup>251</sup> La herida que acompaña irremediabilmente al acto sacrificial es el residuo del vacío primordial, y está ahí para que nunca se olvide que la plenitud se perdió en dicho *acto*. El *plus* que la divinidad introduce con el gesto de la muerte

<sup>251</sup> ««Sólo hay belleza en la eterna metamorfosis de formas y colores. Me sobrevino un creciente sentimiento de liberación»». Aquí tendría que resolverse todo, *el ritmo constituye el fondo último del devenir del mundo*. (Al la misma conclusión llega Klages, sólo que no de modo tan abrupto, sino al final de una larga vida y con la ayuda de muchos libros. Y la teoría de las partículas cuánticas tampoco expresa algo distinto)». G. Benn, *op.cit.*, p. 156.

(sacrificio), paradójicamente significa el punto de no retorno al lugar donde el vacío y el silencio se entrelazan en un nudo imperecedero. Así como el sonido es una punta que rasga el velo del silencio, de igual forma el acto es una daga que hiere el cuerpo del vacío, permitiendo que la plenitud que lo habita salga expulsada como una vibración que se va haciendo más y más densa hasta adoptar la forma de las palabras... mientras tanto, éstas comienzan a adquirir una enorme densidad que desemboca en un torrente de imágenes, de cosas, de objetos, hasta llegar al punto en que el mundo comienza a vibrar por sí mismo, pero sólo como reverberación del sonido que brota de la herida... que es la herida. Estas imágenes son el cuerpo desmembrado de un dios que se sacrifica para que el mundo exista. Los *Vedas* evocan a este dios con una pregunta: *Ka*. *Ka* es ¿quién?, el impersonal del cual brota todo, que es todo una vez que se dispersa en un mundo. *Ka* es el nombre secreto de Prajapati, el dios que está antes del origen y después del fin:

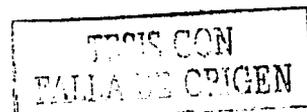
"Prajapati era el único <<autoexistente>>, *svayambhu*. Pero no por eso estaba menos inerme que cualquier recién nacido. No sabía, no tenía cualidades. Fue el primer ser divino hecho por sí mismo. No conocía los metros, al principio. Después sintió que una parte suya borbollaba. Vio un canto, y al cabo lo emitió. ¿Por dónde? Por la sutura del cráneo.

Nacido del deseo de las aguas, Prajapati engendró <<todo esto>>, *idam sarvam*, pero fue el único que no podía decir que tenía un padre ni siquiera una madre, aunque podía afirmar que tenía muchas madres, ya que las aguas son un irreductible plural femenino. Esas aguas eran también sus hijas, como si desde un principio se hubiera querido dejar en claro que en toda relación esencial el engendramiento es recíproco.

La mente: un flujo sin barreras, atravesado por llamas que se pierden. Había que trazar un cerco, un marco, un *templum*. <<Poner orden>>, se decía Prajapati. Pero todo oscilaba. <<Hace falta un fondo estable, *pratishta*>>, agregó. <<De otro modo mis hijos no serán más que estúpidos errantes. Si nada permanece igual, ¿cómo harán para calcular? ¿Cómo harán para ver las equivalencias? Mientras pensaba en esto, permanecía tendido sobre una hoja de loto, delicada, sutil, impulsada por el viento, que era él mismo. Reflexionaba: <<Las aguas son el fundamento de todo, pero las aguas también son la doctrina, los *Veda*. Demasiado difíciles. ¿Quién, de entre los que nacen podrá comprenderlas? Hay que cubrir al menos una parte de las aguas. Hace falta la tierra>>...<sup>252</sup>

La acción es una herida infringida a la quietud que precede a todo evento. Prajapati sabía que sólo mermando el exceso que reposa en el vacío, ahí donde la existencia es un grano de arena, era posible que el mundo se manifestara. Y ese acto se realiza exclusivamente para después tratar de recuperar la quietud perdida. El sacrificio es un juego en el que se pasa de una alucinación que es la realidad, a una verdad que es nada... *la nada*.

<sup>252</sup> R. Calasso, *Ka*, pp. 30-31.



Prajapati desea, y en su deseo se encuentra escondido el enemigo, la muerte. Todo tiene un fin, incluso los dioses. Prajapati también tiene un fin, lejano, pero que en algún momento llegará. Mas el fin siempre es el principio de un nuevo ciclo --o del mismo contado de manera distinta--. El exceso no puede ser digerido sin antes enmarcarlo en algo tangible, en la forma. La muerte es la promesa de que en algún momento lo creado (la forma) se reincorporará a las aguas que son el exceso. Por eso Prajapati sabe que su cuerpo debe despedazarse para después reunirlo y articularlo nuevamente. Parece una empresa ociosa, tanto como la vida misma, pero sin ella ésta sería una historia jamás contada. El sacrificio es la obra que debe llevarse a cabo con sumo cuidado para restablecer el todo. Lo irónico es que para que el mundo exista es necesario renunciar precisamente al todo. Aunque también es cierto, por otro lado, que sólo tratando de recuperar la plenitud perdida el mundo puede continuar. Para decirlo con las palabras de Coomaraswamy: "¿Y qué es lo esencial del sacrificio? En primer lugar, dividir, y, en segundo lugar, reunir. Lo que es Uno se convierte o es convertido en muchos, y lo que es muchos se vuelve a convertir, o es reunido de nuevo, en Uno".<sup>253</sup>

Cuando Prajapati crea <<todo esto>> (*idam sarvam*), la muerte se infiltra inevitablemente. El deseo de que exista algo más que la colosal mismidad no es otra cosa que el rostro de la muerte. Para que la existencia acontezca, algo debe fenecer. Pero, si la muerte reina sobre todo, ¿cómo hacer para debilitar su fuerza? No se puede derrotar a la muerte, hacerlo sería afirmarla de manera definitiva. Lo que sí se puede es demorar sus efectos. Prajapati engendró a Mrtyu (Muerte) junto con <<todo esto>>. La muerte es el precio que hay que pagar para que la vida sea. Sin embargo Prajapati encontró una forma de vencerla por tiempo indefinido, comenzó a establecer relaciones mentales entre las distintas cosas: "<<Esto se parece a aquello, esto corresponde a aquello, esto equivale a aquello, esto es aquello>>".<sup>254</sup> Descubrió las equivalencias, las *sampad*, "lo que cae conjuntamente". Así, fue tejiendo una red imperceptible que iba abarcando y anudando una cosa con otra hasta recorrer el mundo entero. Detrás de cada objeto hay un número que permite reconocer las múltiples correspondencias de todas las cosas. Si todo surge de la mente, sólo la mente es capaz de preservarlo. Tal vez Mrtyu acabe con Prajapati, pero las equivalencias se

<sup>253</sup> Ananda K. Coomaraswamy, *El Vedanta y la tradición occidental*, Madrid, Siruela, 2001, p. 165.

mantendrán intactas. No se puede matar algo tan insustancial como una relación mental. El sacrificio es este relacionar todo con todo. De alguna forma basta con recordar las "aguas mentales", el origen indivisible del cual surge todo, para que el sacrificio se lleve a cabo. La física actual llegó a la misma visión. El edificio conceptual que despliega para explicar la estructura y el orden del universo consiste en una cadena de relaciones mentales sustentada en una serie de imágenes que refieren la íntima interconexión de todo con todo. Una vez que lo discontinuo irrumpe es necesario realizar el sacrificio para retomar, aunque sea de manera simulada, al continuo. Por eso la mente es el primer lugar en el que el sacrificio acontece. Incluso el más insignificante intento cognoscitivo implica un sacrificio, un distinguir para ulteriormente relacionar aquello que aparece ensimismado en su mismidad, pero que en verdad participa de un hilo de luz (el pensamiento) que regresa a su lugar de origen, las "aguas mentales". A tal grado que los Brahmanes llegaron al extremo de pensar que "el mal es inexactitud".<sup>255</sup> La función del rito consiste en facilitar la recomposición del cuerpo desmembrado de Prajapati, no obstante eso sea algo que jamás se logra del todo. Éste es el verdadero secreto del sacrificio: siempre queda una pequeña parte, diminutas porciones del cuerpo del dios, imposibles de recuperar. Invariablemente el residuo representa la evidencia de que el todo no puede ser reconstruido en su plenitud. El exceso generalmente se esconde en lo más pequeño; por eso es tan difícil identificarlo; por eso el sacrificio emprende una obra que siempre quedará inacabada<sup>256</sup>.

Una vez que el acto y la creación aparecen nada puede ser como antes. El sacrificio lo logra de manera simulada. En realidad va articulando, estableciendo relaciones en forma de ladrillos alrededor de la piedra del sacrificio --que es la única parte que queda del cuerpo de Prajapati--<sup>257</sup> hasta que la construcción es completada, pero sólo para saber que inevitablemente falta algo o sobra algo. Este círculo vicioso es la condición para que lo manifiesto tenga lugar. En cualquier restauración queda una grieta que nos recuerda que la plenitud es irrecuperable, aunque sin esa grieta la acción del sacrificio no sería posible, y

<sup>254</sup> Calasso, *Ka*, p. 34.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>256</sup> "Hay un momento en que se esparce arena sobre el altar. ¿Por qué esa arena? Es la parte de Prajapati que se ha perdido. Una parte innumerable, enorme. ¿Quién podría contarla? Cuando Prajapati quedó desarticulado, la parte más grande de él se perdió. Y --Prajapati es el entero *brahman*--, dicen los textos. Ese polvo que es habitante exclusivo de los cielos nos recuerda cuanto se ha perdido". *Ibid.*, p. 43.

<sup>257</sup> En la etimología sánscrita, ladrillo, *citi*, quiere decir "pensamiento intenso". *Ibid.*, p. 52.

por lo tanto la creación tampoco.<sup>258</sup> Esta evocación del vacío plasmada a guisa de herida es el tiempo y el espacio necesarios para que el acto y el pensamiento no se confundan. Pensar el sacrificio como un simulacro es recuperar el ejercicio mental que implica que algo exista. Cuando los brahmanes concluyeron que el mal es inexactitud creyeron que si tenían el suficiente cuidado la vida vencería a la muerte. Lo mismo pasa con el pensamiento moderno al pretender dominar la vida y la naturaleza mediante la ciencia y la técnica. Mas la vida no es otra cosa que el residuo de algo que es puro exceso y que difícilmente puede ser colmado de otra forma que no sea más allá de toda creación. Es decir, el sacrificio restaura periódicamente el mundo, o por lo menos ésa es la intención, aunque también es cierto que este acto de reconstrucción sólo virtualmente logra abarcar el todo, y ni siquiera virtualmente pues la porción del exceso que logra cubrir es diminuta.<sup>259</sup> Prajapati se queja de que sus hijos no saben como reconstruir su cuerpo de manera perfecta, unas veces falta algo y otras sobra algo, pero nunca logran subsanar el vacío o reincorporar el residuo. Él sabe que es imposible lograrlo, pero también sabe que eso es algo que no puede ser revelado; de hacerlo el sacrificio dejaría de llevarse a cabo y con ello su deseo por salir de la mismidad se vendría abajo. El sacrificio es el acto que se necesita dentro del orden del simulacro para que el simulacro que es la vida se mantenga.

Calasso, en *La literatura y los Dioses*, explica cómo el metro, la forma, es decir, cualquier fenómeno, surge del continuo del sonido, de una vibración cuyo rostro es la palabra (Vac), el primer ser que Prajapati emitió. La mente es el continuo, la desmesura que irradia una fuerza incontrolable. Su doble es la palabra, el límite que la mente necesita para poder manifestarse. La una sin la otra no sería nada, y viceversa. El metro es el corte que introduce lo discontinuo, aquello que hace posible el nombrar. Después el metro será el

<sup>258</sup> "Esto es lo que sucedió: Prajapati miraba, deseaba, en el vacío. Su ojo izquierdo comenzó a hincharse (*āvayati*). Su ojo izquierdo cayó al suelo. Prajapati miró su ojo hinchado, separado de él, caído en el polvo, y vio que era el caballo (*āsva*). Pensó entonces que, ante todo, debía volver a completarse, recuperar el ojo. En ese momento vio el sacrificio, vio al caballo blanco con manchas negras que pasaba, con las crines al viento. Supo que lo mataría, que heriría la carne del caballo en su flanco izquierdo para que su ojo izquierdo volviera a su órbita, al lugar donde estaba al principio. Aunque quedaría el rastro casi imperceptible de una sutura. Esa cicatriz sería la señal del sacrificio, de la vida que pasa". *Ibid.*, p. 134.

<sup>259</sup> "Nosotros somos los cultores de lo distinto y de lo articulado, pero el infinito pesa sobre nuestros huesos. Debemos circunscribirlo, como nuestra piel circunscribe un tejido de materia en la que nos perderemos y que también encierra en sí la muerte. Y sin embargo, no hay otra manera de vivir. No somos tan ingenuos como para pensar que nuestra construcción sea firme. No existe nada más sutil ni más frágil que el sacrificio y su sede". *Ibid.*, p. 43.

vehículo para tratar de recuperar el continuo que se fragmentó en la creación. “El metro es el yugo de la palabra”.<sup>260</sup> Pero antes de la palabra hay otra cosa, aquello de lo que están hechas todas las cosas, *las silabas (aksara)*, lo indestructible, el etéreo poder del sonido. Los dioses están hechos de silabas, son himnos que se repiten y que resuenan en nuestras mentes. Calasso muestra las múltiples formas en que los dioses siguen entre nosotros a través de la literatura. Pero no tomemos esta premisa como una referencia a la bella inexistencia de esos seres inasibles. Si los dioses habitan la literatura es porque continúan recorriendo el mundo. La literatura es el mundo, con todo lo metafórico y no metafórico que esto puede entrañar.

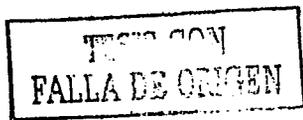
Para los videntes védicos las silabas son la *prima materia* de todo, el fundamento inquebrantable de cualquier manifestación. La silaba se define como aquello que “no fluye” pero sin lo cual el mundo se anquilosaría en su eterno fluir:

“Motionless before the barrier that was the rock of Vala, the Angiras uttered syllables. And those syllables split the rock. From the fissure burst forth the hidden Cows, the Waters. Nor have they ever stopped flowing. For if they did the world would stiffen in paralysis. This is the premise behind the Vedic meter, which is syllabic, not quantitative. Everything forms from combinations of different numbers of these sound molecules. And a mysterious allusion tells us that <<what for men is a number, for the gods is a syllable.>><sup>261</sup>

El sacrificio es una ceremonia que evoca el primer momento en que lo discontinuo emerge. Los oficiantes recitan las palabras sagradas que deben articular nuevamente el continuo. Por eso es tan importante la forma, el ritmo y la entonación en que se profieren las silabas agrupadas en palabras y en metros. Lo que se busca es extender el continuo para que el cuerpo de Prajapati sea restablecido; de no hacerlo –o si se hace mal– el mundo quedaría disperso en una infinidad de partículas inconexas y la vida no podría ser vivida. El sacrificio es un extender –dirá Calasso– hasta formar algo conectado, ininterrumpido. De esa manera se obliteran los puntos por los que la muerte podría entrar. No obstante, la muerte es el suelo sobre el que reposa el continuo que el sacrificio intenta imponer. Sin ella el sacrificio no sería posible y en consecuencia la vida tampoco. Si Prajapati jamás pudo explicarle a sus hijos por qué había engendrado a Muerte junto con <<todo esto>>, fue porque <<todo esto>> se alimenta de la muerte. Cómo explicar que la vida, con todo lo

<sup>260</sup> R. Calasso, *Literature and the Gods*, New York, Alfred A. Knopf, 2001, p. 148

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 154.



serio que alberga, no pasa de ser un divertimento, un destello de algo que se pierde en el abismo de lo innominado. Nadie soportaría saber que algo tan grave como la existencia no responde a ningún tipo de necesidad; que se limita a ser el deseo que un dios tiene de ver su imagen reflejada... Nada más.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

# CAPÍTULO V

INTEGRACION  
ECONOMICA  
CENTRO AMERICA

## PODER

*Toda <<política>> se reduce a esto: quien tiene la fuerza, o se supone que la tiene, puede hacer lo que quiera.*  
Paul Valéry

El poder es la sombra que desde siempre acompaña al hombre en su perenne recorrido por el tejido de los simulacros, de las imágenes, del mito que es el mundo, de los objetos que se desvanecen en el *logos* a pesar de que están ahí y siempre lo estarán. El poder es el residuo, el vacío que apura la acción, acción que evoca el origen del sacrificio. La imagen surge en el momento en que *lo que* subyace y antecede a cualquier manifestación... desea. ¿Qué es lo que desea? Lo otro de sí mismo, y lo otro de sí mismo es siempre una imagen. Otro en tanto que imagen de *sí mismo*. Es un juego donde lo otro y lo mismo se articulan siguiendo la sombra de la acción: el poder. Como dice Calasso, *del sacrificio, junto con la sangre, manan las historias*. El poder es esa *nada* que separa la vida de la muerte. El acto del oficiante deja salir la vida a borbotones en forma de sangre para ofrendarla al origen de la imagen. El poder es concebible sólo como relación de simulacros, como acto de muerte que produce vida. Por eso representa el vacío que se abre en el sacrificio, cuando el dios se mata para poder ser otro. Poder ser otro es el recorrido del *poder*, sea en su versión creadora (metamorfosis, arte, aun afirmación de la propia existencia), o sea en su faceta servil, impotente, que se apropia la faz de todos y los hace coincidir con ella (lo que comúnmente se entiende por poder político).

Poder es capacidad... capacidad de hacer o de no hacer, relación de fuerzas que se cristalizan en el acto. El acto es prácticamente un milagro, último enigma arrojado a la mente moderna; aunque también es cierto que es el suelo sobre el cual ésta reposa. Fuera de la referencia a una supuesta motivación de orden psicológico, la acción no es explicable si no es en el ámbito sagrado de la gratuidad o en la gratuidad de lo sagrado. Epicuro y Lucrecio<sup>262</sup> lo refieren al *clinamen*, al momento en que un átomo, sin motivo alguno, decide desviarse para colapsarse con otros átomos y así dar inicio a la creación. Pero la razón del por qué del ligero desvío siempre será un enigma. De ahí que la pregunta por el ser, es

<sup>262</sup> Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, México, Rei, 1988, pp 147-150.

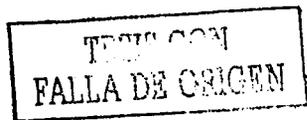
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

decir ¿por qué el ser y no más bien el no-ser?, sea una pregunta inane. El ser y el no-ser se limitan a ser precisamente expresiones de lo *irrepresentable*, aun ellos imágenes que responden a una voluntad que los coacciona a expresarse --para decirlo con las palabras de Schopenhauer--.

El poder antecede al ser. Esto se entiende en el momento que comprendemos que no es algo concreto; en el momento que sabemos que únicamente en el laberinto de su ejercicio encuentra su posibilidad. El poder es una nada que modifica todo: es la capacidad que tiene lo *irrepresentable* de ser otro, y en ese otro va cifrada la existencia toda del cosmos. Foucault y Clastres dirán que el poder no existe hasta que se ejerce<sup>263</sup>; y su ejercicio es la fuerza que hace posible (capacidad) que lo *uno* se adecue consigo mismo como un *otro*. El poder político es el más claro ejemplo de esto, sólo que en su versión paralizadora, ahí donde el hombre decidió ejercer su poderío de manera diferida. Cualquier tipo de representación política implica una forma de ser otro y de hacer cosas como si fuésemos otros, a la vez que es dejar que el otro (el Estado o su personificación: el jefe de gobierno, los representantes, etc.) haga cosas en nombre de uno; pero siempre es capacidad de presentarse como otra cosa, porque el *sí mismo* solamente se reconoce en el esplendor del poderío, en la capacidad de recorrer sus posibilidades, incluida su impotencia. No obstante, en sentido estricto, el poder es la capacidad que tiene el hombre para jugar con las imágenes que tejen el orden de lo real, e incluso para jugar con el orden de su propia *ipseidad*. Cuando se habla de él, generalmente se le asocia con la primera acepción, pero es esta última la que debe anteceder a cualquier otra.

El poder como capacidad y como fuerza remite a la metamorfosis, al movimiento perpetuo que acontece en el orden de los fenómenos. El hombre también es una imagen, un conglomerado de simulacros que se anudan de tal forma que el resultado final, el individuo, posee la destreza de reconocerse en los múltiples otros que lo conforman. *Poder* es ejercicio de una fuerza que modifica la imagen que de alguna forma ya se petrificó. El arte implica un espacio en el que el dominio sobre la materia es fulminante; fulminante puesto

<sup>263</sup> "que el poder no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias". M. Foucault, *Historia de la sexualidad (I- la voluntad de saber)*, México, SXXI, p. 114., "Detentar el poder es ejercerlo. Un poder que no se ejerce no es un poder sino una apariencia". P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981, p. 123.



que la fuerza que se imprime genera una escalada de simulacros que se suceden o se superponen generando la silueta de ciertas identidades. Poder, entonces, es el arte (como juego) de los simulacros, metamorfosis de aquello que por un momento parece que se detiene en la unidad, pero sólo para seguir a continuación su juego de posiciones y superposiciones en el espacio de los distintos reflejos que tejen y articulan, precisamente, su identidad. Por eso el poder es un simple ejercicio, recuerdo del primer acto, el acto en que la imagen surge de la herida que la divinidad se infringe a sí misma. Y si la referencia mítica del poder no es suficiente, basta pensarlo como la muerte perpetua que acontece en todo aquel que lo ejerce como despliegue y cristalización de su deseo. Cada vez que realizamos un deseo morimos para renacer como alguien más, como alguien justamente más poderoso. Este aspecto sacrificial del poder generalmente es velado.

El deseo evoca ese objeto que se deja adivinar pero que nunca está ahí. En el momento en que emerge es porque ya se efectuó una manifestación de fuerza que destruyó algo para que su nuevo rostro apareciera. El nuevo rostro es una imagen que el poderoso porta en su nuevo ascenso deseante. Ahora sí podemos ver cómo el poder es esa nada que produce (producir en su acepción de sacar a la luz) una imagen que se insinúa pero que no se presenta hasta que la fuerza expresada ejecuta el acto sacrificial que finalmente la hace visible. Dicho con otras palabras, el poder no es una entidad que secuestra los corazones de los individuos para hacer el mal, y obligar a todos a que se sometan al dominio de aquellos que se dice, son la autoridad; por el contrario, se inscribe en el ámbito activo de la afirmación de la fuerza que necesariamente asesina el orden existente para pasar a otro distinto. Lo que no quiere decir que el objetivo deba ser un cambio en sí por el simple hecho de cambiar, sino que aun para lograr mantener un orden existente, donde parezca que el rostro continúa siendo el mismo, es necesario matar un pedazo de la realidad, cambiar constantemente la imagen para que simule que es la misma. Un hombre poderoso se caracteriza por la capacidad que tiene de aparecer como alguien provisto de múltiples recursos, no sólo de uno. Atascarse en una sola imagen es pactar con la impotencia. Para evitarlo debe estar dispuesto a morir constantemente, a sacrificar su identidad en función del deseo que impulsa su existencia. Éste es el sentido que prevalece al comprender el poder en su acepción etimológica, como capacidad. Incluso la posibilidad de permanecer

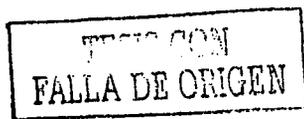
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

idéntico depende de este delirante juego con los simulacros que conforman nuestra identidad.

Mas el poder como capacidad nos arroja de lleno al espacio del mito, de los gestos que los dioses ejecutan *ab origine*, en el sueño de los tiempos, para que los hombres puedan saber cómo actuar en situaciones análogas. Y si a esto agregamos que la física moderna llegó a la conclusión de que el mundo es una imagen que refleja *lo irrepresentable*, pues entonces el mito se instaura como fundamento de todo poder<sup>264</sup>. El proceso es más o menos el siguiente: el mundo es un tejido de simulacros, de imágenes, de mitos --para decirlo con las palabras de Salustio--, que vistos desde la óptica del propio simulacro se corresponden con los gestos que el hombre realiza en el mundo. El orden de los simulacros es metamorfosis pura, como bien lo explica la física cuántica y como lo ha explicado desde siempre la mitología. Sin embargo los mitos mismos cuentan cómo la metamorfosis, en sentido pleno, hace mucho decidió presentar su aspecto petrificado, es decir, los objetos se fueron fijando en la superficie pero no sin dejar antes un residuo que nos permite rastrear su movimiento: los gestos. Los gestos son la imagen exteriorizada, hecha acción, que los hombres extraen de las imágenes y de las gestas de dioses y de héroes.<sup>265</sup> De aquí que emular los gestos de los dioses relatados en los mitos sea al mismo tiempo imitar la metamorfosis primigenia. Ésta, finalmente, representa el orden del universo, y por ello sólo cuando los hombres conocen los gestos que articularon y articulan el mundo, pueden ser poderosos. Para decirlo de manera pedestre, alguien poderoso sabe lo que se hizo en otros tiempos, y si no cree en dioses, generalmente cree en personajes extraordinarios sacados de la Historia --ese mito clasemediero en donde los dioses son ignorados-- que le van dictando el camino a seguir. Si Zeus se transformó en un león, luego en una oca, y finalmente en un toro para seducir a una mujer mortal, el seductor actual sabe que debe representar varios papeles antes de obtener los favores de la mujer amada. Kierkegaard, en *El diario de un seductor*<sup>266</sup>, nos proporciona el máximo manual de poder que podamos concebir. El seductor --en este caso el hombre poderoso-- es un artífice de la imagen adecuada; es un estratega que va articulando una escenificación de gestos cuya representación envuelve con su velo al objeto

<sup>264</sup> Ver capítulo II de la presente tesis.

<sup>265</sup> Aunque tampoco debemos olvidar que todo surge de un simple gesto: *Prajapati* desprendiéndose de una parte de sí mismo; *Dioniso* viéndose en el espejo; el gesto del *átomo* desviándose de su trayecto original.



deseado. El caso del seductor kierkegaardiano es paradigmático ya que el objeto de su deseo es el simulacro por excelencia: la mujer. Pero esto no difiere mucho de lo que Maquiavelo nos dice cuando, al final del *Príncipe*, aconseja que la única forma efectiva de abordar la *Fortuna* es emulando el modo en que nos acercáramos a una mujer para conquistarla, ya que aquélla es voluble y escurridiza como ésta<sup>267</sup>.

No hay nada más voluble y escurridizo que el mundo, justo porque es una tela de simulacros, de expresiones de lo *irrepresentable*. Por eso los gestos que imitamos de seres que poseen autoridad ante nuestros ojos se perfilan como definitivos en nuestro deseo por *hacer de nuestro querer poder*<sup>268</sup>. Insisto, el mundo es una tela de simulacros --como dice Calasso aludiendo a Salustio--, y en esa tela el hombre juega el papel de un simulacro más pero con una característica que lo hace peculiar: su capacidad para tejer y destejer ciertos aspectos de lo que se le presenta como realidad; eso sí, siempre y cuando sepa reconocer el carácter evanescente de su propio ser y de todo lo que le rodea. Una vez reconocido lo anterior, puede comenzar a desentrañar las imágenes que se le aparecen con carácter definitivo, para su ulterior reacomodo.

Ahora bien, que el hombre sea capaz de modificar el mundo, o simplemente de incidir en ciertos aspectos de él, implica que sabe jugar con el orden de los simulacros, y eso no es otra cosa que reconocer que el poder no depende de una voluntad autónoma empeñada en subyugar la realidad, sino que para hacer de su querer poder es menester conocer de antemano el orden de lo que aparece, y ese orden no es otro que el ámbito del mito.

El mito y su delirante juego de formas: formas que emergen *in illo tempore* y que se repiten una y otra vez, envueltas en variantes que dibujan distintos rostros del mundo. Así, podemos ver cómo el mismo gesto se repite a lo largo de las eras adoptando distintas fisonomías: Alejandro Magno, Napoleón, toda la pléyade de césares romanos (versión aristocrática), o Hitler y hoy en día Bush (versión lumpen resentida), todos responden a un único gesto, el gesto de conquista, y éste se corresponde con las imágenes míticas que anteceden a toda acción. Detrás se encuentra Crono castrando a Urano; Zeus sometiendo a Crono; o a los aqueos batiéndose con los troyanos en un juego divino para que los héroes

<sup>266</sup> S Kierkegaard, *Diario del seductor*, México, Fontarama, 1989.

<sup>267</sup> N Maquiavelo, "El Príncipe", en *Obras Políticas*, la Habana, Editorial de ciencias sociales, 1971, pp. 355-357.



expresen el máximo bien que pueden poseer: su virtud (*areté*), o lo que es lo mismo, su fuerza y su poder.

La mal entendida racionalidad del poder como relación medios/fines, surge sólo después de que el hombre de poder contempla la imagen de la conquista en su mente y en su corazón. Evidentemente esto no es enteramente así. Hoy en día el recurso mítico sólo es efectivo para los que saben que las historias divinas se corresponden con las historias humanas; mejor aún, que éstas son el reflejo de aquéllas. Lo que quiere decir que son muy pocos los que tienen la posibilidad de ser realmente poderosos, ya que la tara ilustrada y pseudoracional que impera en nuestros tiempos oblitera las vías de acceso a ese saber. Sin embargo la imagen sigue imponiéndose a pesar de que la razón nos ha enseñado a desconfiar de ella. Sólo que ahora los hombres imitan y siguen las imágenes de ciertos conceptos que están de moda, o de ciertos héroes ¿reales? cuyo ejemplo hay que seguir. Ahora ya no es Apolo, ni Heracles, ni la guerra de Troya, ni la guerra familiar del *Bhagavad-Gita* quienes imponen la pauta o el saber para la acción; ahora es el Ché, Ghandi, Rigoberta Menchú, la democracia, el bien común, los derechos humanos etc., los que habitan las cabezas modernas. Si fuésemos congruentes con nuestro deseo por desmitificar todo en nombre de la razón, no habría cabida para todo esto. Veríamos que los héroes modernos arriba mencionados participan del asco y de la miseria humana. Papini lo muestra a través de los ojos de Gog<sup>269</sup>, ese alado aventurero del alma humana. Pero, ¿en verdad a quién le interesa saber si nuestros héroes son seres mediocres y plagados de defectos? El Ché real no es el que se erige como personaje a imitar, es el Ché mítico el que prevalece en los libros de historia y en el recuerdo de los modernos.

Ernest Becker señala la relación ineludible entre transferencia y poder. El hombre necesita depositar su poder y sus deseos en alguien o algo más que sí cumpla con los requisitos heroicos que él en cambio no logra cubrir. La necesidad de sentirse un ente valioso en un mundo que lo rebasa en todos los sentidos es satisfecha al participar del poder y del arrojío de ciertos personajes. El problema radica en que aquel sobre el que hace la transferencia es un hombre falible, débil y envidioso como él, siendo sus propios ojos los que lo hacen extraordinario. Por eso Becker propone que la transferencia se haga sobre algún Dios, justo

<sup>268</sup> F Savater, *La tarea del héroe*, Madrid, Taurus, 1981.

porque --ya sea que exista o que no exista-- cumple con el requisito de eclipsar el terror que el hombre siente ante el mundo, mientras que si se hace sobre otro hombre, lo único que se consigue es acabar en un estado servil que curiosamente siempre nos parecerá preferible a asumir la responsabilidad de cargar con nuestro propio ser<sup>270</sup>.

Entonces podemos ver la forma en que la necesidad que aguija a los hombres por depender de seres que aparentan una fuerza y un poder extraordinario es mucho más fuerte en la era de la razón que en la era mítica. En el mundo regido por los dioses cabía la posibilidad de entablar una lucha en contra de ellos, y a pesar de ser una empresa perdida, por lo menos en la batalla el hombre podía afirmar, aunque fuera un poco, la autonomía que tanto pregona el pensamiento desmitificador. Desde la perspectiva del individuo dueño de sí mismo, es decir, racional, el hombre sigue dependiendo de entes que lo trascienden pero que a la vez son creaciones suyas, por lo que combatirlos es tanto como combatir a sí mismo. Seguimos aferrados a esas grandes mayúsculas (*Sociedad, Estado, Derechos Humanos, Equidad, etc.*) --como dicen Stirner y Calasso-- que nos subyugan pero que a su vez carecen del halo realmente extraordinario que en cambio sí poseían los dioses. Ahora pedimos desesperadamente que unos pequeños hombrecillos llamados demócratas se encarguen de nuestras vidas... En fin, la necesidad de creer en personajes míticos es algo que sigue presente, sólo que de manera adulterada. No existe animal más idólatra que el hombre moderno. A pesar de vivir aferrado a la imagen de su mayoría de edad, pide a gritos que lo exoneren de toda responsabilidad, pero sobre todo de la responsabilidad de cargar consigo mismo.

La nueva imagen que ahora idolatra, la democracia, asume el papel que antaño representaban los dioses y su séquito de acompañantes. Se dice que en los regímenes democráticos los individuos deben asumir su papel de entes comprometidos con la transformación del devenir político de la nación a la que pertenecen; que justo en la democracia ya no hay lugar para relaciones donde la potestad repose en el padre; que el ciudadano es el soberano de su destino en tanto participa directa o indirectamente en la toma de decisiones de la sociedad y del Estado; y que por un proceso alquímico, producto

<sup>269</sup> G Papini, "Gog", en *Obras I*, Madrid, Aguilar, 1959.

<sup>270</sup> Ver, Luis Alberto Ayala Blanco, *Tríplice del mal: un análisis del poder en la obra de Ernest Becker*, México, FCPyS-UNAM, 1993.

de una buena educación, el hombre saldrá de la ignorancia y por fin entenderá lo que es el bien común y la fraternidad. Esto no pasa de ser un rosario de buenas intenciones. Históricamente la democracia ha sido un régimen bastardo. Desde Platón hasta antes de la Revolución Francesa fue considerada la cuna de las peores tiranías: ya sea que se refieran a la tiranía de los muchos (que en realidad son unos cuantos que se hacen pasar como representantes de aquéllos), o que aludan a los tiranos que invariablemente emergen de ella. Sin tomar en cuenta que el propio término democracia es producto de un terrible malentendido. Democracia: el gobierno o el poder del pueblo, es su definición canónica. *Demos* (pueblo); *kratos* (poder, fuerza). Si quisiéramos hablar del poder del pueblo tendríamos que hablar de *laocracia*: de *Laos* (pueblo). *Demos* no es pueblo, era una forma de agrupación política que pasó a sustituir al *gens*<sup>271</sup> originario. En la propia etimología se vislumbra el engaño: "del indoeuropeo *da-mo-* {sentido implícito posible: 'división (de la sociedad)', ya que una comunidad se agrupaba en divisiones según la agrupación}, de *da-* 'dividir'<sup>272</sup>. Evidente referencia a la jerarquización del grupo. Curiosamente la palabra pueblo posee una connotación mítica: el pueblo (*laos*) es producto de una metamorfosis. Se cuenta que Zeus provocó un diluvio para acabar con la raza de bronce, solo que un hijo de Prometeo llamado Deucalión logró construir un arca para salvarse. "Sobre ese mar flotó en el arca Deucalión durante nueve días y nueve noches, hasta llegar por fin al Parnaso. Allí desembarcó, una vez que las lluvias cesaron, haciendo sacrificios en honor a Zeus, quien lo había guiado en su escape. Zeus le envió a Hermes y le permitió pedir lo que quisiera. Deucalión pidió seres humanos, compañeros. Entonces Zeus le ordenó tomar piedras y arrojarlas sobre sus hombros. Las que arrojó Deucalión se convirtieron en hombres y las que arrojó Pirra se convirtieron en mujeres. De allí la palabra *laoi* para decir gente y pueblos: en nuestra lengua la palabra piedra se dice *laas* o *laos*<sup>273</sup>. Hasta aquí el mito. No se trata de una simple confusión de términos. *Demos* no sólo no es pueblo, sino que se refiere a una forma de agrupación comunitaria que en ningún momento postula la igualdad de sus integrantes. Éstos continúan circunscritos a una serie de referencias jerárquicas

<sup>271</sup> El *genos* es el grupo social más restringido cuyos miembros descienden por vía masculina de un antepasado común. Los miembros de un mismo *genos*, los *gemetas*, poseen una tumba común. El *genos* celebra cultos que le son propios, en particular el de su antepasado y fundador". Claude Vial, *Léxico de antigüedades griegas*, Madrid, Taurus, 1985, p. 109.

<sup>273</sup> Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, FCE, 1995, p. 213.

dictadas por el culto familiar. Clístenes es quien hace la reforma sobre las agrupaciones tradicionales, los *gens*, que respondían a un vínculo inflexible con respecto a la pertenencia a un antepasado tutelar, lo que provocaba que mucha gente quedara excluida, o dicho con otras palabras, que no tuvieran derechos de ciudadanía a menos que fuera como *clientes* de las familias reconocidas. La reforma de Clístenes deja atrás los *gens* y los sustituye por los *demos*. A partir de ese momento cada tribu quedó conformada por un determinado número de *demos*, de acuerdo a una división arbitraria, meramente territorial, y que ya no dependía de la relación consanguínea; aunque más tarde también los *demos* se hicieron hereditarios. La relación que posteriormente se hizo entre *demos* y pueblo se debe a que, al abolir la condición de pertenencia a determinadas familias para poder adquirir el estatuto de ciudadano, se dio entrada a que prácticamente todos los que no eran esclavos pudiesen lograrlo; y eso se hizo justo para que un mayor número de personas participaran de los cultos familiares, con todo lo que ello implicaba<sup>274</sup>. El *demo* siguió siendo una unidad política con su asamblea, su magistrado, su demarco y sus cultos. Es decir, la estructura jerárquico-familiar se conservó; continuó habiendo un jefe y una serie de obligaciones que no se podían eludir. Nietzsche pone especial énfasis en que la función de los *demos* radicó en la unificación religiosa de los cultos<sup>275</sup>. Pero de ahí a decir que la democracia es la participación de todos los ciudadanos por igual, es una exageración. En todo caso la democracia sería una forma de negociación política entre los distintos *demos*. Que esto fuera la semilla de la que brotaron más tarde los movimientos de la plebe para combatir

<sup>274</sup> K Kerényi, *Los dioses de los griegos*, Venezuela, monte Ávila, 1999, p. 225.

<sup>274</sup> "Tras la reforma política de Solón había, pues, otra reforma que realizar en el dominio de la religión. Clístenes la consumó, reemplazando las cuatro antiguas tribus religiosas por diez tribus nuevas, que se dividían en cierto número de *demos*. Estas tribus y estos *demos* se asemejaban aparentemente a las antiguas tribus y gentes. En cada una de esas circunscripciones había un culto, un sacerdote, un juez, reuniones para las ceremonias religiosas, asambleas para deliberar sobre intereses comunes. Pero los nuevos grupos diferían de los antiguos en dos puntos esenciales. Primero, todos los hombres libres de Atenas, aun los que no habían formado parte de las antiguas tribus y gentes, se distribuyeron por los cuadros formados por Clístenes: gran reforma que daba un culto a los que de él carecían, y que hacía entrar en una asociación religiosa a los que antes estaban excluidos de toda asociación. En segundo lugar, los hombres fueron distribuidos en las tribus y en los *demos*, no ya según su nacimiento, como antes, sino según su domicilio". Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, México, Porrúa, 1998, pp. 212-213.

<sup>275</sup> "Esta unidad de los cultos clánicos se cumplía en el culto al *demos*. Mientras que, sobre la base de los círculos concéntricos de la casa, el clan, y la fratria descansaba la religión de las tribus que tenían en común un antepasado divino, el *demos* era el concepto previo al de la polis. Y el paso siguiente lo representaban los cultos en los que todos los *demos* participaban". F. Nietzsche, *El culto griego a los dioses*, Madrid, Alderabán, 1999, p. 119.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

envidiosamente a los ricos --como lo explica Fustel de Coulanges--, es otra cosa. Una vez que la tradición es debilitada, acontece la aparición de la envidia popular, que quiere apropiarse los privilegios de la aristocracia. Pero no se trata de una nueva conciencia que considere perentorio que los ciudadanos deban ponerse de acuerdo para lograr el bien común. Más bien, lo que se busca es saciar la envidia popular de aquellos que quieren ser tan aristócratas como el más radical aristócrata. En esto los hombres siempre se han hecho tontos: los movimientos que vindican los derechos de la mayoría obedecen a intereses totalmente egoístas y envidiosos, que más tarde se maquillan con discursos supuestamente comunitarios. La democracia entendida en su sentido original se limita a una serie de negociaciones de poder entre los distintos *demos*, como bien lo señala Xavier Rubert de Ventós. Escuchémosle:

"Etimológicamente, democracia no significa gobierno del pueblo sino gobierno pactado entre *demos*, es decir, entre grupos oligárquicos de poder -de otro modo se hubiera llamado *laocracia*, de *laos*, pueblo (Escarpit). Ya en su origen lingüístico e histórico, <<democracia>> sugiere, pues, compromiso o compadreo entre comunidades organizadas y con poder de negociación, en detrimento, claro está, de quienes no se hayan encuadrados en ninguna."<sup>276</sup>

Lo que esconde el verdadero sentido de la democracia, a saber, que los intereses del pueblo siempre son los intereses de unos cuantos en nombre del pueblo, y que además así lo quiere el pueblo mismo, es lo que en su origen la democracia siempre postuló. Más tarde todo esto se radicalizó debido al debilitamiento de la tradición y de la religión, que fungían como los referentes simbólicos que toda sociedad necesita para no tener que ejercer la fuerza bruta en la aplicación y en el respeto de las leyes. Fustel de Coulanges considera este acontecimiento como el paso del dominio de los dioses sobre los hombres al dominio de los hombres sobre los hombres, e indudablemente este último siempre será más devastador que aquél. Una vez que la fuerza de la tradición fenece, el hombre se encuentra abandonado a sí mismo, y lo primero que siente es envidia por lo que tienen los demás. Si en verdad la desigualdad no responde a un mandato divino, entonces no existe nada que frene su ambición, y la ambición del hombre es infinita. Pero no es una ambición afirmativa, en todo caso responde a un dolor referencial por no poseer lo que los otros poseen. No es un dolor por no poder ostentar lo que él quiere, sino por lo que tienen los demás. Coulanges lo ejemplifica históricamente al referirse a las revoluciones democráticas en Grecia, que se

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

distinguieron por ser luchas de pobres contra ricos:

"En este periodo de la historia griega, siempre que vemos una guerra civil, los ricos están en un partido y los pobres en otro. Los pobres quieren apoderarse de la riqueza, y los ricos quieren conservarla o recuperarla. {...} En cada ciudad, el rico y el pobre eran dos enemigos que vivían uno al lado del otro; el uno envidiando la riqueza, el otro, viendo su riqueza envidiada."<sup>277</sup>

La democracia no solo no resuelve el problema de la desigualdad sino que lo intensifica. Les dice a todos que gozan de los mismos derechos pero sin hacerlo realmente efectivo, puesto que *de facto* no tienen las mismas oportunidades, lo que genera una ola de resentimiento que termina por emponzoñar a la sociedad entera. De ahí que por tradición los tiranos sean una creación democrática. La sombra del padre jamás desaparece del todo (el presidencialismo es un claro ejemplo; mas también los regímenes parlamentarios participan de esa sombra, en ellos el padre se multiplica en los representantes), su presencia es necesaria para que los ciudadanos puedan reclamar los derechos y los bienes que ellos consideran les pertenecen. La figura del tirano es la figura del padre que cuida a sus hijos y los protege del mal y los abusos del exterior:

"Es un hecho general, y casi sin excepción en la historia de Grecia y de Italia, que los tiranos salen del partido popular y tienen por enemigo al partido aristocrático. <<El tirano —dice Aristóteles— sólo tiene la misión de proteger al pueblo contra los ricos; comienza siempre por ser un demagogo, y pertenece a la naturaleza de la tiranía combatir a la aristocracia. —El medio de llegar a la tiranía —añade— es conquistar la confianza de la muchedumbre; ahora bien, se gana su confianza declarándose enemigo de los ricos>>. {...} Los escritores nos pintan a todos esos tiranos como muy crueles; no es verosímil que todos lo fueran por naturaleza; pero lo eran por la necesidad apremiante en que se encontraban en conceder tierras o dinero a los pobres. Sólo podían mantenerse en el poder satisfaciendo la codicia de la muchedumbre y alabando sus pasiones."<sup>278</sup>

La imagen del tirano es el substrato del poder político moderno. De hecho, en un principio su figura respondía a una coyuntura política muy precisa: tomar el timón de la comunidad de manera absoluta para salvarla del caos y de la anarquía; una vez restablecido el orden, el tirano debía dimitir. Generalmente esto no sucedía y *el único* se perpetuaba en el poder por tiempo indefinido. Pero eso no era por ser un maldito --como lo explica Coulanges--, sino porque al final se encontraba atrapado en las redes de la muchedumbre, en las necesidades y los caprichos de los muchos que delegaban libremente su poder en sus manos para que los

<sup>276</sup> X R de Ventós. *De la modernidad*, Barcelona, Península, 1982, pp. 184-185.

<sup>277</sup> Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 252.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

cuidara y les proveyera de todo lo que quisiesen. La servidumbre emerge del corazón del siervo y no de la voluntad del tirano<sup>279</sup>. Esto es algo que nos cuesta mucho aceptar, pero que cultivamos secretamente bajo la ilusión de que somos finalmente nosotros quienes tenemos la última palabra a través de los regimenes democráticos. La cuestión de la servidumbre voluntaria fue expuesta hace cuatro siglos por un adolescente llamado Etienne de la Boétie, y su diagnóstico fue contundente e incontrovertible: el hombre obedece voluntariamente, por el placer que ello le proporciona. Pero éste no es el espacio para analizar y exponer las consecuencias de tamaño vislumbre. Simplemente nos ayuda a ubicar el sentido que el hombre moderno intenta ocultar cuando se asume como soberano e inalienable.

Lo que quería comentar al hablar de la democracia como el último gran icono del poder en la modernidad, es la imposibilidad del hombre para dejar de relacionarse con el mito: la necesidad que lo impele a creer en algo que si cumpla con aquello que él jamás podrá realizar con sus propias fuerzas. Nuevamente la imagen --y no aquello que reclamaría el estatuto de verdadero-- es la que se impone como soberana. En todo caso es el mito de la democracia el que le permite al hombre occidental seguir en la aventura de lo político y no la democracia en sí, ésta siempre ha encubierto la impotencia y la envidia de las muchedumbres. Lo importante aquí es señalar que, ya sea en la forma de dioses o en la figura sublimada de la humanidad, el hombre siempre se reconocerá en la imagen que envuelve sus actos. Mientras más queremos alejarnos del mito más evidente se hace su poder y su presencia.

Pero ¿qué es el poder? El poder es capacidad, fuerza, mando, actualización de las potencias, explosión inocente de un querer que no teme querer, es decir, ausencia de culpa puesto que no existe ninguna instancia trascendente que emita un juicio universal sobre el bien y el mal: simplemente magnitudes de fuerza que se erigen como índice diferencial de los seres. El poder no descansa sobre ningún tipo de categoría estable, y en eso radica su fortaleza. Por lo tanto no es nada que se pueda conquistar, o algo a lo cual se llegue, participa, más bien, del contorno difuso de lo *elemental*. El poder no existe hasta que se ejerce. Es entonces que se presenta como pura afirmación: afirmación de lo que es y de lo que puede ser a la vez que negación

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>279</sup> "Uno empieza por hacer temblar a los otros, pero los otros terminan por comunicarnos sus terrores. Por eso también los tiranos viven en el espanto". E.M Cioran, *Historia y Utopía*, México, Artífice, 1981, p. 45.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

de la negatividad. Dicho con otras palabras: *afirmatividad trágica*. Su correlato es la ética, pero más bien una ética-estética, que más que responder a una normatividad limitativa de la acción, responde a una creación lúdica de las posibilidades, a una articulación de lo imponderable tan arbitraria como una obra de arte. Es un paso del querer al poder, y del poder seguir queriendo. Imposible continuar pactando con el lamento ensordecedor de los pusilánimes. De tal forma que la *voluntad de poder* se impone no como reacción a... sino como sobreabundancia de...la vida: es lo que se llama *Poder-Dominio*. Esto representa una imprecisión para aquellos que pretenden diferenciarlos. Para Eugenio Triás, por ejemplo, el poder es lo esencial de cada ser, el elemento que lo hace ser lo que es. Consta de una *virtud productiva* (permite que lo que es y no existe llegue a existencia) y una *virtud perfeccionadora* (que lo que ya existe se adecua a su esencia). Mientras que, por el contrario, el dominio es pura impotencia. Triás articula una fórmula curiosa: a mayor poder menor dominio. El que es realmente poderoso no necesita demostrarlo, es decir, no necesita ejercer su poder: es pura esencia adecuada consigo misma.<sup>280</sup> Lo anterior muestra que la sola figura del poderoso auguraría la anagnórisis de los demás. Y eso estaría bien si todos participaran de una cierta inteligencia que en realidad no poseen. Porque son pocos los capaces de mantener un reconocimiento jerárquico o diferencial (aun para obedecer hay que ser inteligente). Finalmente la estupidez impera, y como bien dice Lichtenberg, "hay ineptos entusiastas; gente muy peligrosa."<sup>281</sup> Siendo así que, dentro de la más fiel tradición hegeliana, el reconocimiento es válido solamente entre iguales. Pero como la igualdad es una equivalencia de fantasías y siempre existen unos más iguales que otros (que además no están dispuestos a reconocer a nadie que no sean ellos mismos), el reconocimiento deja de tener importancia. De hecho, es una práctica de aquellos que padecen orfandad ontológica, ya que son incapaces de disfrutar el juego de su propia fuerza si no es bajo la prudente mirada de los demás. El poderoso se ejercita en el despliegue de su *Poder-Dominio* sobre sí mismo y sobre su entorno, sin preocuparse por el reconocimiento de los otros. *La igualdad, el consenso, la buena voluntad, los derechos naturales y las llamadas virtudes cívicas y sociales*, como mecanismos entrópicos del impulso vital, no son sino caretas de seres umbríos que se pudren en su propia impotencia. Por ello es importante dejar en claro la diferencia entre *Poder-Dominio* (realización del querer mediante el despliegue lúdico de la fuerza, sin importar la afectabilidad del entorno, y sí, en cambio, gozando la simplicidad de la *afirmación*) y *Resentimiento* (inversión del poder que se alimenta de su impotencia, y cuyo fin radica en igualar a todos en una misma condición mediocre).

<sup>280</sup> E. Triás, La memoria perdida de las cosas, Madrid, Taurus, 1985.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Fernando Savater también propone la separación entre *poder* y *dominio*, pero él, a diferencia de Trías, considera el poder como la instancia que se apropia la fuerza de todos a partir de su impotencia. El poder sería la capacidad que tienen algunos para obligar o persuadir a otros de que hagan lo que ellos quieren. Su ejemplificación más acabada la encontramos en lo que entendemos por poder político. Aunque parecería que si partiéramos únicamente de regímenes representativos esto no tendría que ser necesariamente así. Se argumenta que en este tipo de regímenes el poder lo detenta la sociedad entera, sólo que en voz de sus representantes. Pero sabemos que para que se pueda dar una coincidencia entre el querer de todos y el querer de los representantes, los hombres tendrían que pensar, querer, sentir y, sobre todo, entender las cosas de la misma manera, cosa que es imposible. Lo que realmente sucede es que los representantes presentan su querer como el querer de todos, para después hacer que sus representados actúen de la forma en que ellos lo determinan: ejercen el poder avalados por la impotencia de todos. Esto no quiere decir que el poder sea algo malo, lo único que quiere decir es que los hombres difícilmente asumen placenteramente la responsabilidad que implica su ejercicio. Frente a esto, Savater esgrime el concepto de *dominio*. "Entendiendo el dominio como aquella irradiación activa de la fuerza propia que no se alimenta de la impotencia de sus objetos sino de la sobreabundancia de riqueza que pone en ellos y que revierte de nuevo sobre el foco de actividad".<sup>282</sup>

Como se puede ver, la distinción entre *poder* y *dominio* que realizan tanto Trías como Savater (aunque inviertan los términos: lo que para uno es poder para el otro es dominio, y viceversa), establece dos ordenes que se contraponen y se complementan a su vez: por un lado, la afirmación de la fuerza propia a partir de un querer que se nutre de la alteridad, de los *otros* que tenemos enfrente y que inevitablemente fungen como baremo de todo acto; por otro lado, tenemos la forma en que obedecemos a un poder que no es el nuestro pero que se presenta como más real justo porque representa el poder de todos, cuando lo que sucede realmente es que el poder de cada uno se disuelve, más bien, en la impotencia de todos.

Pero ¿cuál es la causa que impele a los hombres a abandonar su poder en manos de otros? Ya hablamos de la servidumbre voluntaria, pero ahora me refiero a otra cosa, (aunque no

<sup>282</sup>G. CH Lichtemberg, *Aforismos*, México, FCE, 1989, p. 188.

deja de estar íntimamente relacionada con el placer de servir), me refiero al hecho de que el poder no es una relación de dominados y dominadores, como generalmente se entiende. Es muy fácil pensar en un tipo fuerte, rudo y maldito que se aprovecha de la debilidad y el buen carácter de los otros: el monarca se aprovecha del pueblo, la burguesía del proletariado, etc. Temo decirles que eso no es así. Foucault explica nitidamente que el poder, antes que otra cosa, es una relación de fuerzas, que no emerge de un solo punto, que se encuentra en todas partes, y no porque englobe todo sino porque proviene de cualquier lugar. La visión que ubica al soberano como cabeza única del poder ya es la etapa terminal de una serie de estrategias que se van dando a lo largo de las múltiples relaciones de fuerza. No pienso detenerme en la caracterología que Foucault hace del poder y que se puede sintetizar en la siguiente frase: *el poder no es nada hasta que se ejerce*. Lo relevante es señalar que el poder es una relación de múltiples fuerzas, desiguales por supuesto, que se cristalizan en estrategias que dan lugar a diversas configuraciones; pero cada configuración involucra cierta disposición y participación de cada una de las fuerzas implicadas, lo que nos lleva a considerar que la fase terminal, ya sea la forma en que uno solo sea quien detente el poder, o unos pocos, o la mayoría (el último caso siempre es virtual), es el resultado de una secreta complicidad de todos. Que alguien o algunos detenten el poder en detrimento de otros no quiere decir que los otros sean víctimas de la opresión de aquéllos. En todo caso quiere decir que la relación de fuerzas se cristalizó en una determinada forma, pero siempre con el concurso de los oprimidos<sup>283</sup>. No pretendo hacer la apología de los fuertes en detrimento de los débiles. Y mucho menos si tomamos en cuenta que, por lo menos desde Nietzsche, sabemos que justamente los débiles son los que se han hecho del poder en los últimos tiempos. Lo único que intento es mostrar que la vieja separación entre un alto y un bajo, entre una instancia que se erige como juez absoluto y el resto de sus subordinados, entre malos y buenos, encubre el anhelo de dominio y la participación de todos y cada uno. Si existen tiranos, dictadores o grupos hegemónicos en el poder, se debe a la complacencia y complicidad de todos.

Lo que Foucault ilumina de manera brillante es la añagaza de que el poder es simple prohibición, aplicación de la fuerza para que los súbditos se asusten y obedezcan sin chistar.

<sup>282</sup> F. Savater, El panfleto contra el todo, Madrid, Alianza, 1983, p. 37.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

El poder, con todo, es afirmativo, se afirma en su ejercicio, en el ejercicio que cada cual hace de su fuerza. El problema es que la fuerza es desigual, unos poseen más que otros; y eso, curiosamente, es lo que permite que los débiles se junten y se apropien del poder, solamente que ya instalados en él difícilmente aceptarán reconocerse como débiles. Un dicho popular mexicano ejemplifica esto: *no somos machos pero si muchos*. Aquí por débil se entiende a todo aquel que, al no lograr realizar su querer a partir de la fuerza propia, recurre a sus iguales para impedir que los fuertes sí lo hagan. Entonces la cuestión referente al poder que generalmente se esgrime como primordial, a saber, la relación entre los que lo ejercen y los que lo padecen, se desvanece dependiendo de la perspectiva que se adopte. Generalmente los dominados generan su propia condición a partir de una estrategia cuyo fin estriba en deshacerse de la responsabilidad de asumir su poderío. Así como puede haber un dominio ejercido por una horda de seres fuertes, violentos y afirmativos, cuyo objetivo es crear una obra de arte llamado Estado, sin escatimar en el despliegue de la violencia y la arbitrariedad, pero sin la intención de hacerlo para dañar a los otros –a diferencia de los débiles, que sí lo hacen impelidos por el resentimiento o la envidia generada por lo que aquéllos poseen–, como los describe Nietzsche en *La genealogía de la moral*<sup>284</sup>, también puede haber, y aquí sí es la constante, un dominio ejercido de tal forma que coaccione a los fuertes a nivelarse con todos los demás, llamando a eso justicia. Pero en ambos casos el poder se ejerce a partir de la configuración que haya salido victoriosa en la relación de las distintas fuerzas. No hay buenos ni malos, simplemente seres que adoptan determinadas posiciones dependiendo de las circunstancias. La única constante es la fuerza real que cada cual posea; y aquí fuerza se enlaza con capacidad, con la posibilidad de afirmarse en determinadas situaciones.

<sup>283</sup> Ver M Foucault, "El dispositivo de sexualidad", en *op.cit.*, pp. 95-159.

<sup>284</sup> "He utilizado la palabra <<Estado>>; ya se entiende a que me refiero –una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es como, en efecto, se inicia en la tierra el <<Estado>>; yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que le hacía comenzar con un <<contrato>>. Quien puede mandar, quien por naturaleza es <<señor>>, quien aparece despótico en obras y en gestos -- ¡que tiene él que ver con contratos! Con tales seres no se cuenta, llegan igual que el destino, sin motivo, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos, demasiado convincentes, demasiado <<distintos>> para ser ni siquiera odiados. Su obra es un distintivo crear-formas, imprimir-formas, son los artistas más involuntarios, más inconscientes que existen". F Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1981, p. 98.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Ése es el sentido que Nietzsche le imprime a la *voluntad de poder* cuando aclara que afirmarse es interpretar. Afirmarse es interpretar las imágenes que se presentan a nuestra mirada. Afirmarse es interpretar la realidad. “La medida de nuestra fuerza es hasta que punto podemos acomodarnos a la apariencia, a la necesidad de la mentira, sin perecer”.<sup>285</sup> Para interpretar es menester poseer una gran fuerza, por lo menos la suficiente para decir sí ahí donde todo presagia el fracaso, o lo que es lo mismo, decir sí a la vida aun cuando ésta augure los peores desastres; pero sobre todo decir sí porque nuestro sí es lo que dibuja el contorno de lo real. Esto no significa que nosotros creemos la realidad, pero sí que dependiendo de la fuerza que poseamos la realidad se presentará de una forma o de otra. La realidad de la apariencia, de la mentira, del mundo y de nosotros mismos, es lo que la fuerza afirma; de otra forma, como bien nos mostró Schopenhauer, *la nada* sería la única salida. Ambas visiones aciertan en su objetivo. Seguramente la de Schopenhauer es más lúcida que la de Nietzsche, pero la de éste, gracias a su fuerza, acaba absorbiendo la de aquél para redimirla en el simulacro, en el dulce aparecer de los olímpicos, en el juego y en el dolor que finalmente no dejan de ser simple apariencia, y que justo por eso debemos afirmarlos. No es que Nietzsche sea un Schopenhauer optimista y naiv, en todo caso la postura nietzscheana recoge el saber de Schopenhauer para hacerlo también apariencia. Más allá del fenómeno no está la *Voluntad*, está la imagen de aquello que aparece. El fundamento de todo, que aquí se ha denominado *lo irrepresentable*, fuera de la muerte sólo puede ser apariencia, y eso es lo que Nietzsche decide afirmar.

El poder se viste con el atuendo de la *tragedia* para continuar con su recorrido. Únicamente el poder proporciona al hombre el impulso necesario para seguir viviendo, de otra forma el conocimiento y la conciencia de que no hay nada que hacer, que por más que el hombre se afane en cambiar la faz del mundo siempre lo hará en vano, paralizaría el actuar. Como dice el joven Nietzsche, de la conciencia del asco surge la redención mediante la imagen. Es lo que los griegos lograron en la figura de los olímpicos: proyectar una imagen fulgurante y poderosa que, sin dejar de afirmar el dolor y la contradicción del mundo, opacara todo lo demás<sup>286</sup>. Ya desde entonces se deja adivinar la gran intuición nietzscheana: todo es un engaño, una mentira, una bella apariencia o una apariencia a secas,

<sup>285</sup> F Nietzsche, *El nihilismo: escritos póstumos*, Barcelona, Peninsula, 1998, p. 67.

que evoca la fuerza desbordante del principio de todo...*la voluntad*. Pero éste todavía es un Nietzsche bajo la sombra de Schopenhauer. La continuación de tremendo vislumbre nos dice que incluso la propia *voluntad* es una imagen más; que todo fundamento participa del poder de la imagen: por eso es lo *irrepresentable*, porque el *principio (arché)* como imagen escapa a cualquier representación. Así se mantiene el carácter ilusorio de toda realidad a la vez que se afirma su ineluctable fatalidad. Más allá del simulacro está lo *irrepresentable*, la imagen que no puede ser expresada por imagen alguna. El fundamento es una sutil tela de humo que debe ser afirmada con toda la fuerza y con todo el poder que sea posible. Ése es el sentido trágico de la existencia; ése es el sentido del poder y de la fuerza que los simulacros humanos deben ejercer en el sueño que es la vida.<sup>287</sup>

Este sueño adopta el contorno de una caricatura donde un ratón es asediado por un gato, y en dicho asedio se encuentra cifrado el sentido del poder. No por nada uno de los mejores acercamientos al poder --por cierto realizado por un literato, Elías Canetti--, recurre a esa imagen. La diferencia entre poder y fuerza se centra en una pequeña dilación que a su vez produce la cesura que separa lo abrupto de la fuerza, por un lado, del control del poder, por el otro. *Match* es capacidad, y ésta alberga en su seno la posibilidad de la espera y del control sobre el otro sin la necesidad de ejercer la fuerza de manera inmediata. Cuando el gato tiene acorralado al ratón, cuando posee control sobre un determinado perímetro, no necesita actuar. simplemente saborea contemplando. ejercitando en su mente las múltiples posibilidades que el ratón podría realizar pero que se reducen finalmente a una: a la capacidad que él tiene para someterlo en el momento que desee<sup>288</sup>.

Ahora bien, el poder sin la fuerza se queda en un simple ejercicio mental, es decir: el gato

<sup>286</sup> Ver. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1990.

<sup>287</sup> La identificación del simulacro con el mundo y la vida debe considerarse como la afirmación de la propia existencia. Lo último que se pretende plantear en este ensayo es una visión pesimista; por el contrario, como el joven Nietzsche postuló, del dolor de la existencia debe extraerse la fuerza para redimirla en la apariencia. Aquí apariencia es la realidad a afirmar, y el hombre poderoso es aquél que se afirma en todo momento.

<sup>288</sup> "Con fuerza se asocia la idea de algo que está próximo y presente. Es más coercitiva e inmediata que el poder. Se habla, con mayor énfasis, de fuerza física. A niveles inferiores y más animales, es mejor hablar de fuerza que de poder. Una presa es agarrada por la fuerza y llevada a la boca con fuerza. Cuando la fuerza dura más tiempo se convierte en poder. Pero en el instante crítico, que llega de pronto, en el instante de la decisión y de lo irrevocable, es otra vez fuerza pura. El poder es más general y más vasto que la fuerza, contiene mucho más, y no es tan dinámico. Es más complicado e implica incluso una cierta medida de paciencia. La palabra *Macht*, poder, deriva de una vieja raíz gótica, *magan*, que quiere decir <<poder, ser capaz>>, y no está relacionada en absoluto con la raíz machen: <<hacer>>". Elías Canetti, *Masa y Poder*, Barcelona, Muchnik, 1982, p. 277.

simplemente vería cómo el ratón se le escapa de entre sus patas. La fuerza es inmediatez, la coronación del poder. Por eso deben complementarse, a la manera en que los gatos juegan con su víctima propinándole algunos zarpazos, sólo para mostrar su poderío a la vez que determinando los tiempos del poder. El poderoso es aquel que logra fijar los tiempos del juego; es quien se apropia el poder de Crono; es quien logra emular las gestas de Zeus, el más grande de todos los olímpicos. Para ejemplificar esto, Canetti utiliza un cuadro inmejorable: el del director de orquesta. Éste se encuentra parado frente a la imponente asamblea sonora, y con gestos hieráticos va guiando los gestos de los músicos que se traducen en vibración, en música, justo la más insustancial y metafísica de las imágenes que pueda existir. Aunque no olvidemos que el sonido es anterior a cualquier imagen. Por fin podemos comprender qué es *eso* que es anterior a toda imagen: el sonido, la vibración que emiten las aguas mentales<sup>289</sup>. El sonido se va adensando en un proceso imperceptible, hasta generar los simulacros que nos rodean y que somos, e inmediatamente después, en un recorrido inverso, la imagen del hombre comienza a emitir sonidos que, limitados por el metro, se articulan en palabras y nuevamente en simulacros que posteriormente serán conceptos, ideas y todo el andamiaje que consideramos como verdadero y que se conoce con un nombre extraño, nombre que impera en nuestros días: ciencia. El sonido es la expresión más inexpresable que el hombre pueda experimentar. Por eso necesita de las palabras, de la poesía para poder hacer un poco inteligible aquello que excede y desborda incluso a la propia *nada*. Pero en la esfera del mito, que es la esfera del hombre, el director

<sup>289</sup> Que el universo sea una majestuosa proyección sonora, musical, es algo que los *Vedas* y el joven Nietzsche nos informan. Pero ahora, como siempre un poco tarde, el propio pensamiento científico también lo ha descubierto. "On April 28 and 29, representatives from three research projects presented evidence that the universe appears to be "singing" a tale that describes how it experienced an enormous growth spurt in the instant following the Big Bang. By detecting harmonic-like waves in the universe's cosmic microwave background radiation, the teams of astrophysicists have recorded the most precise measurements supporting the inflationary model of the universe. Inflationists theorize that the groupings of stars and galaxies we observe in the universe today were mapped out in the moment following the Big Bang, rather than constructed by changes throughout the universe's development. Like lasting embers from a bonfire, the cosmic microwave background (CMB) glows with the intense heat of the magnificent explosion. Measurements of the CMB reveal that the early universe, when just a few thousand years old, was a cool 2.73 kelvins. But according to the inflation theory, tiny temperature variations should sketch a faint pattern throughout the CMB that traces the pre-determined structure of the universe. Inflation also predicts that these patterns should have a "harmonic series" of peaks that could provide insight to the universe's overall composition. "The early universe is full of sound waves compressing and rarefying matter and light, much like sound waves compress and rarefy air inside a flute or trumpet," said Paolo deBernardis, Italian team leader of the Balloon Observations of Millimetric Extragalactic Radiation and Geophysics (BOOMERANG) experiment". Página de Internet, [Astronomy.com](http://Astronomy.com), abril 2002.

de orquesta es ese maestro de ceremonias que guía el orden de lo que aparece. De entrada se limita a dirigir, no a crear. La partitura antecede al director y a los músicos. El poder del director estriba en imponer los tiempos de la interpretación. De hecho, la forma en que imponga los tiempos determinará la propia interpretación. Y aquí coincide con Nietzsche: el poder es un juego y re juego de simulacros, de *tempos* donde el poderoso imprime su fuerza y con ello todo su poder.

Las imágenes del gato y del director de orquesta no son simples recursos de ficción para explicar la realidad del poder; más bien la realidad del poder se deduce de aquéllas; de la misma forma que el mito no es una mentira que explique el imperio de la materia, sino que ésta deriva de aquél. Esto lo sanciona Schroedinger al afirmar que la mente antecede a la materia. Entonces podemos intuir cómo el ejercicio del poder y de la fuerza se relacionan de manera genética con la proliferación de mitos, de tal suerte que los mitos acaban por presentarnos el modo en que el poderío se ejerce, se ha ejercido y se seguirá ejerciendo a lo largo de los tiempos.

En el orden del sacrificio el poder adopta una manera de manifestarse muy peculiar, ante la cual las mentes modernas se desquician, arguyendo un halo de primitivismo incompatible con la racionalidad que dicen poseer. Esta forma es el desafío cristalizado en el *don*: el *potlach*. Ese extraño mecanismo de intercambio que Mauss y más tarde Bataille analizaron, descubriendo que gobernaba el sentido mismo del poder.<sup>290</sup> Bataille lo llama *la parte maldita*, y para hacerlo inteligible incauta un concepto que choca violentamente con el espíritu moderno: el gasto improductivo. El *potlach* es la parte que debe destruirse sin ningún fin, por el simple placer de hacerlo; por eso se hace en un ritual festivo, en la fiesta que engloba las relaciones de los hombres con los dioses. Pero el sentido que nos interesa aquí es el reto, el desafío que desata una escalada de intercambios que sólo puede terminar con la muerte --como lo explica Baudrillard--.<sup>291</sup> El *don* es el epitome del sacrificio:

<sup>290</sup> "Opuesta a la noción artificial de trueque, la forma arcaica de intercambio ha sido identificada por Mauss con el nombre de *potlach* tomado de los indios del noroeste americano, que practican el tipo más conocido. (...) El *potlach* 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, *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987, p. 32; véase, sobre todo, M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 155-258.

<sup>291</sup> "Hay, por lo tanto, en Bataille una visión de la muerte como principio excesivo, y como anti-economía.

desprenderse de lo más preciado que podamos poseer y ofrendarlo al otro por el simple placer de hacerlo. Lo que parecería un acto inocente y más bien fraternal, se convierte en el ejercicio máximo de poder que se pueda concebir. Al ofrendar el *don*, es decir, el objeto más preciado, aquello que representa toda mi riqueza, humillo al otro, le muestro el poder del que soy capaz no sólo al desprenderme de la más valiosa de mis posesiones, sino que lo obligo a hacer lo mismo si no quiere quedar como un ser inferior, incapaz de realizar un acto de poder de esa magnitud. Las fiestas en las que se realiza el *potlach* nos permiten devolver una parte de lo que los dioses nos dieron, pero cargado con el desafío que representa la vida misma. La vida es el excedente, y ese excedente articula una cadena interminable de intercambios. La reciprocidad del intercambio es el sacrificio, ese hilo imperceptible que nos comunica con la fuente de todas las fuerzas y que nunca podrá ser abarcado en su totalidad. Estamos hablando del residuo, del excedente, de *la parte maldita* que debe ser donada para que la vida pueda continuar su curso, ya que de no ser así, el exceso de poder, que no tiene cabida bajo ningún epíteto de utilidad, terminaría por aniquilarlo todo. Como bien lo explica Bataille, ningún organismo puede asimilar más de lo que le permiten sus límites, y la producción siempre excede dichos límites. En términos míticos, la divinidad tiene que desprenderse de una parte de sí y ofrendarla al vacío, ya que de otra forma terminaría por aniquilarse en una especie de hartazgo, de hipertrofia de sí misma. Pero una vez que se instituye la realidad ontológica de la alteridad, el intercambio comienza y solamente podrá terminar con la muerte de una de las partes; aunque eso también es una ilusión, ya que sabemos que la muerte es el principio del intercambio: el ciclo no tiene fin.

Ahora bien, transpolando esta imagen mítica a las relaciones entre los hombres, el intercambio adopta la faz del desafío: se trata de ver quién es capaz de desprenderse del fardo que la humillación del don provoca; pero al mismo tiempo la reciprocidad del intercambio es lo que mantiene la propia posibilidad del poder, por lo menos visto desde

---

De ahí la metáfora del lujo, del carácter lujoso de la muerte. Sólo el gasto suntuoso e inútil tiene sentido; la economía no tiene sentido, no es más que residuo, del cual hemos hecho la ley de la vida, mientras que la riqueza está en el intercambio lujoso de la muerte: el sacrificio, la <<parte maldita>>, la que escapa a la inversión y a las equivalencias, y que sólo puede ser aniquilada. Si la vida sólo es una necesidad de durar a cualquier precio, entonces, la aniquilación es un lujo *que no tiene precio*. En un sistema donde la vida está regida por el valor y la utilidad, la muerte se vuelve un lujo inútil, y la sola alternativa". J Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila, 1993, p. 181.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

una perspectiva no resentida, más bien lúdica, que se afirma en la aceptación del desafío y no en su resolución. Escuchemos a Baudrillard, apostado en la crítica al poder resentido:

"El poder es de aquel que puede dar y a quien no puede serle devuelto. Dar, y hacer de modo que no se nos sea devuelto, es romper el intercambio en beneficio propio e instituir un monopolio: el proceso social queda así desequilibrado. Devolver, por el contrario, es romper esta relación de poder e instituir (o restituir) sobre la base de una reciprocidad antagonista, el círculo del intercambio simbólico."<sup>292</sup>

La idea de este tipo de poder remite a una relación, a un juego, a un proceso agonístico; aunque en realidad es un juego que no permite ningún tipo de respuesta. Es un eterno soliloquio: reverberación de una sola voz que abarca la multiplicidad. El reino de lo posible consiste en actualizar la idea que yo tengo de lo posible. ¿Cómo lograr esto? Aniquilando toda posibilidad de reciprocidad, de intercambio, dar y no permitir que nos sea dado. La servidumbre se infiltra como el dulce soplo del beneficio. Convertirse en el gran proveedor es el verdadero sentido del poder.

Y así entramos en la dimensión del poder político, en el espacio donde los hombres dejan de ser capaces, poderosos. Con ello también dejan atrás el riesgo y la responsabilidad de asumir la fuerza propia, terminando por delegarla en una instancia común que promete realizar la máxima esperanza humana: la seguridad. De aquí se desprende el gran enigma de lo político: ¿cómo hacer para que estos peculiares seres puedan soportarse entre sí? Soportarse, tolerarse, difícilmente aceptarse o amarse. La alquimia que se produce en el paso del poder personal al poder político significa la renuncia al poder propio, con todo el riesgo que ello implica, y la aceptación de la propia impotencia como elemento impulsor del bien gregario: la sedicente seguridad. Pero esta seguridad adopta el rostro de la impotencia, del agrio reclamo de nuestra fuerza que ha sido abandonada y puesta en manos del fantasma del Estado. Sin embargo se argumenta que se hace por el bien de todos, apelando a la buena voluntad que debe prevalecer entre los hombres, fundada en la solidaridad y la fraternidad humana. Fraternidad que adquiere su verdadera dimensión cuando se la observa desde la óptica del rechazo a ser tocado, para decirlo con las palabras de Canetti. No existe aversión más grande en el hombre que la que provoca ser tocado por un extraño, y a partir de esta certeza se articulan las relaciones sociales. Schopenhauer lo explica de manera contundente:

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

"En un frío día de invierno una sociedad de puercos espines se aglomeró muy estrechamente para protegerse contra el frío mediante el mutuo calor. Pero pronto sintieron las espinas recíprocas; lo cual volvió a alejar a unos de otros. Cuando la necesidad de calentarse volvió a aproximarlos, repitióse el segundo mal; de tal manera que fueron lanzados de acá para allá entre ambos sufrimientos, hasta que encontraron una distancia moderada, que era la que mejor podían soportar. Así la necesidad de sociedad, brotada del vacío y de la monotonía del propio interior, empuja a unos hombres hacia otros; pero sus muchas propiedades reluctantes y sus muchos defectos insoportables vuelven a apartarlos. La distancia media, que acaban encontrando, y en la que puede darse una coexistencia, consiste en la cortesía y en las buenas costumbres. A quien no se mantiene a esa distancia se le grita en Inglaterra: "keep your distance". Gracias a la misma, la necesidad de calentarse unos a otros no queda satisfecha, ciertamente, más que de un modo imperfecto, pero, en cambio, no se siente la picadura de las espinas. Mas quien tiene mucho calor propio, interior, ése prefiere permanecer fuera de la sociedad, para no producir ni recibir ninguna molestia (Parerga y Paralipomena)."<sup>293</sup>

Ésta es una de las descripciones más precisas que hay sobre la vida en sociedad. No obstante, este tipo de visiones ofende a los *nuevos beatos* (Stirner), es decir, a la gente moderna, civilizada y alejada de las supersticiones religiosas y míticas que solamente alienan y engañan a la gente despistada. El poder político se presenta como la posibilidad que tienen unos pocos de determinar o influir en el curso de la vida de los hombres en sociedad. Que esto sea posible quiere decir que éstos ya se despojaron de su poder en nombre del bien común, esa cosa tangible, inteligible y en la que todos están de acuerdo sin dudar. Por supuesto estoy utilizando las palabras que esputan en sus discursos esos seres autodenominados demócratas y que están tan en boga, donde proponen que los dioses sean sustituidos por los trasuntos más débiles que se puedan concebir (*sociedad, humanidad, bien común, derechos humanos etc.*). Y cuando en nombre de *la democracia, los derechos humanos, la civilización, el desarrollo y el ya viejo progreso*, se realizan actos de injusticia (que finalmente están enmarcados dentro del propio discurso civilizatorio-democrático), se apela a los riesgos que la libertad y la responsabilidad de asumir la mayoría de edad conllevan. Lo único que esto denota es una clara estolidez o, en su defecto, una forma poco efectiva para dilucidar lo que las relaciones políticas son. Esto es así a causa de la imposibilidad que tiene el hombre moderno para creer en algo que lo trascienda y que lo exima, o por lo menos lo disculpe, de lo que es inevitable y que Maquiavelo y Hobbes

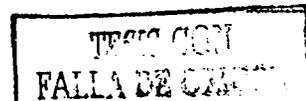
<sup>292</sup> J Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, México, SXXI, 1987, p. 203.

<sup>293</sup> Citado por Andrés Sánchez Pascual en F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, México,

tenían muy claro: que el hombre es esencialmente malo. Ahora bien, aclaremos que esto depende del referente simbólico que se adopte. No es que el hombre sea malo, lo que sucede es que simplemente es un ser que no puede convivir con los otros de una manera en que el ejercicio del poder no aplaste a unos y beneficie a otros. El bien común es muy poco común, a menos que lo común sea la imposición que YO haga de lo que debe ser común (Valéry)<sup>294</sup>. Todos los discursos llamados científicos que obvian esto son simples rosarios de buenas intenciones, y esto no deja de ser un eufemismo, puesto que las buenas intenciones dependen de lo que YO entiendo por buenas intenciones. Todo esto es así desde el momento en que las *polis* dejaron de poseer mitos y dioses al interior de sí mismas.<sup>295</sup> En el momento en que *El Hombre* pasó a ocupar el referente único del poder y de lo social, el resentimiento se apoderó de las relaciones humanas. Si todos los hombres somos iguales pero a la vez sabemos que no todos podremos ejercer el poder ni influir o tomar las decisiones que determinen nuestra vida en común, pues en realidad siempre serán unos pocos quienes lo hagan, rompiendo así la igualdad que los legitima, entonces el abuso de poder se perpetúa, sólo que bajo la sombra de nuestra propia voluntad. Es un círculo vicioso: por fin somos los dueños de nosotros mismos, pero sólo para ser los esclavos de nosotros mismos. ¡Claro!, se argumentará, eso es mejor que seguir siendo subyugados por fantasías que legitiman los abusos de unos cuantos. Lo que no toman en cuenta es que con el pueblo como único soberano se hace lo mismo pero sin la posibilidad de apelar a algún dios o ¿fantasía? que pueda condenar dichos abusos. Ahora somos las víctimas de nuestra propia estupidez, ya ni siquiera les podemos echar la culpa a los dioses a la manera en que lo hacían un Esquilo o un Sófocles. Sin la potencia de los grandes mitos y tradiciones, pero sobre todo sin la presencia –sea constatable empíricamente o no– de los dioses, las sociedades se ven reducidas a una eterna lucha al interior de sí mismas. Se pierde la dimensión realmente política, la de vivir en una polis donde los dioses, la virtud (*areté*) y la pertenencia a una serie de creencias trasciendan a los humanos, justo para que sus pequeños egos no se instauren como soberanos, evitando así que rijan la estulticia y la soberbia. o

Alianza, 1989, pag 272.).

<sup>294</sup> "El individuo distingue al individuo en el precepto o la doctrina que se quiere que adopte, la cual se reviste de unos términos de los que ningún individuo es capaz. <<Ten por seguro lo que yo te aseguro y de lo que no estoy seguro, ni puedo estarlo. >> <<Haz, obedece, por el bien común que consiste en la idea que yo tengo de él, yo. >> Paul Valéry. Los principios de un-arquía pura y aplicada, Barcelona, Tusquets, 1987, p. 18.



como la nombraban los griegos, la *hybris*.<sup>296</sup> No estoy diciendo que con lo anterior los hombres se volverían buenos y entonces sí podrían vivir en un espacio fraternal y solidario. No. Las relaciones de poder, en donde uno intenta imponer su fuerza sobre el otro, son inevitables.

Esto es lo que vislumbró Schmitt como esencia de lo político y que se sintetiza en la tan mal entendida oposición amigo-enemigo. Toda relación política implica la institución de bandos antagónicos, donde unos combaten a otros dependiendo de los intereses de cada uno de los implicados. El objetivo se centra en ejercer la fuerza siempre con la *posibilidad* de exterminar al otro. A partir de aquí chorrean las críticas de la gente liberal, condenando el escaso espíritu solidario de ese maldito conservador que sólo ve amigos y enemigos y que no entiende que la gente se pueda llevar bien siempre y cuando se les dote de una buena dosis de cultura político-democrática. En los regímenes democráticos —se dice— se respeta la pluralidad y la diferencia; eso sí, siempre y cuando no choque con la idea de pluralidad y diferencia que la cultura político-democrática establece como válida: por eso todas esas tonterías de mitos, sacrificios, ideales teocráticos o manifestaciones de fuerza por el simple placer de ejercerla, están fuera de consideración y hasta son condenadas por los tribunales de la decencia y la virtud pluralista y tolerante. ¿En verdad no se darán cuenta que sobre todo ahí continúa prevaleciendo la razón amigo-enemigo? Lo que pasa es que ahora ya sabemos cuáles son los únicos que pueden considerarse amigos y cuales enemigos. Incluso el *contradictio in adiecto* más afamado del pensamiento liberal, a saber, el esgrimido por Locke: *debemos ser intolerantes con los intolerantes*, permanece en la lógica schmittiana. Schmitt es claro y tajante: el enemigo no es el malo, ni el feo, ni el criminal, ni ninguno de los seres que nos son hostiles (*hostis*) *per se*; el enemigo (*enemicus*) es simplemente el otro, el que no es como uno y que amenaza con desquiciar el orden al interior de nuestro

<sup>294</sup> Ver. Raimon Panikkar, *El espíritu de la política (Homo politicus)*, Barcelona, Península, 1999.

<sup>296</sup> "El hombre y la ciudad simbolizaban el cosmos, toda la realidad. No olvidemos que el microcosmos que era la ciudad (intermediario entre el cosmos personal y el macrocosmos) tenía también sus dioses y sus espíritus. *Res publica magna et vere publica quae di atque homines continetur*, dice Séneca (De otio, IV, 1) ('La auténtica república y auténticamente pública [es] la que a la vez encierra los Dioses y los hombres'). El hombre es ciudadano. Los que no lo son (los esclavos) no llegan a la plenitud humana. En una palabra, la ciudad no es únicamente un hecho sociológico; también es una realidad teológica y forma parte integrante de una cosmología. No olvidemos que nos hallamos en la antigüedad, donde el DDT de la «razón científica» no había aún eliminado un buen número de seres vivos del universo". *Ibid.*, pp. 70-71.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

grupo.<sup>297</sup> De hecho plantea una relación con el enemigo un tanto virtuosa: a éste se le reconoce un estatuto que debe ser respetado y que impele a aquel que lucha contra él a no degradarlo, sino simplemente a combatirlo. La guerra es una justa donde el honor de los contrincantes debe estar salvaguardado por una serie de reglas que determinan el sentido mismo de la guerra. De ahí que Schmitt no pueda dejar de criticar las sedicentes buenas intenciones de los liberales, porque justo lo que hacen al negar la figura del enemigo es precisamente dar entrada al resentimiento.

Caillos<sup>298</sup> explica cómo la rapiña guerrera está emparentada con la introducción del fusil, claro símbolo democrático, al desvanecer la posibilidad de un tipo de lucha que de alguna manera era personal, donde la fuerza y la destreza propia estaban en juego y con ello el aspecto heroico, virtuoso y honorable que mantenía la diferencia pero a la vez la deferencia hacia el otro. Al igual que en la democracia, con la presencia del fusil los hombres se derriten en la indiferenciación de las cualidades, cualidades que imponen la jerarquía a partir del mérito. Pero sobre todo al enemigo se le niega la dignidad que merece, ya que en algún momento puede convertirse en amigo. Por eso los grandes pensadores del *polemos* señalan que para considerar a alguien como un enemigo primero debe cumplir con ciertos requisitos, es decir, debe ser digno de serlo... a los otros ni siquiera vale la pena considerarlos.<sup>299</sup>

<sup>297</sup> "Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo*. [...] El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija como competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. En último extremo pueden producirse conflictos con él que no puedan resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero «no afectado» o «imparcial». [...] Un conflicto extremo sólo puede ser resuelto por los propios implicados; en rigor sólo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida. En el plano de la realidad psicológica es fácil que se trate al enemigo como si fuese también malo y feo, ya que toda distinción, y desde luego la de la política, que es la más fuerte e intensa de las distinciones y agrupaciones, echa mano de cualquier otra distinción que encuentre con tal de procurarse apoyo. Pero esto no altera en nada la autonomía de esas oposiciones". Carl Schmitt, El concepto de lo político, Madrid, Alianza, 1999, pp. 56-57.

<sup>298</sup> Roger Caillos, "Armas de fuego, infantería, democracia", en La cuesta de la guerra, México, FCE, 1975, pp. 70-100.

<sup>299</sup> "Se pertenece, en calidad de bueno, a la clase de los buenos, a un cuerpo que tiene espíritu de cuerpo, porque todos los individuos están ligados entre sí por el sentimiento de la represalia. Se pertenece, en calidad de malo, a la clase de los malos, a un revoltijo de hombres avasallados, impotentes, que no tienen espíritu de cuerpo. Los buenos son una casta; los malos, una masa semejante al polvo. Bueno y malo equivalen, durante

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

A diferencia de lo que se le achaca a Schmitt, a saber, que es un maldito que solamente puede ver violencia y guerra en las relaciones políticas, leyéndolo con un poco de cuidado podemos percibir una clara preocupación por tratar de regular un tipo de relaciones que, fuera de su esquema amigo-enemigo, desembocan en una agresión incontrolable de todos contra todos, puesto que los amigos terminan confundándose con los enemigos, dando lugar a que sólo podamos contar con una relación de enemistad encubierta por el manto de una amistad irrealizable. Sin la figura del enemigo el amigo se desvanecería inmediatamente. Al no haber diferenciación, la envidia y la violencia que caracterizan las relaciones humanas terminan por apoderarse de todo. Lo único que Schmitt intenta es reconocer y regular, aunque sea un poco, algo que es inevitable y que de otra manera adquiere dimensiones descomunales. No se trata de pensar que el hombre sea malo por naturaleza, simplemente es hombre. La distinción entre bueno y malo obedece a ciertos códigos de referencia y siempre serán relativos. Lo único que se puede constatar es que los hombres en sociedad se mueven a partir de ciertas conductas que podemos sintetizar con la palabra dominio, así como Canetti lo explica con la imagen del gato y el ratón. Esto no significa que el gato sea el malo y el ratón el bueno, lo único que quiere decir es que es absurdo querer escapar a dicha imagen, y curiosamente eso es lo que pretenden todas las visiones que quieren justificar la bondad y la predisposición solidaria y fraternal entre los hombres, logrando únicamente exacerbar la envidia y la violencia indeterrable del *ethos* humano.

Cioran, con su devastadora lucidez y buen humor, explica cómo el motor de las sociedades es la envidia, sin ésta el hombre no pasaría de ser un gusano, una sombra incapaz de llevar a cabo acto alguno. El tirano es la imagen proyectada por la totalidad de la ciudadanía. ¿Por qué la figura del tirano es tan odiada y a la vez tan necesaria para los hombres? No crean que por el instinto de libertad y participación ciudadana (para utilizar la jerga de moda) que caracteriza a los hombres. En realidad todos quisieran ser tiranos, todos quisieran encarnar a aquellos que dominan y socavan la voluntad de los demás. Éste es el secreto anhelo de esos seres que se autodenominan demócratas. Por eso Cioran puede decir que *todo*

---

cierto tiempo, a noble y villano, a amo y esclavo. En cambio, no se considera al enemigo como malo, porque puede pagar en la misma moneda. Los troyanos y los griegos son, en las obras de Homero, buenos unos y otros. No es el que nos causa un daño, sino quien es despreciable, el que pasa por malo". F Nietzsche.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

*demócrata es un tirano de opereta.*<sup>300</sup> Sin embargo, tampoco están dispuestos a cargar con la responsabilidad de asumir el poder de todos. El tirano es necesario para que la gente pueda continuar con sus pequeños despliegues de poder sobre los que ellos consideran inferiores, y con la enorme ventaja de no tener que asumir la responsabilidad de sus actos, para eso está el tirano que domina a todos, impidiéndoles ser libres y lindos como lo serían en un régimen apegado a la ley y a la libertad. Aunque no hay que olvidar que el famoso estado de derecho que hoy se ha apropiado el discurso democrático es una creación totalmente monárquica. Escuchemos a Foucault:

"Las grandes instituciones de poder que se desarrollaron en la Edad Media —la monarquía, el Estado con sus aparatos— tomaron impulso sobre el fondo de una multiplicidad de poderes que eran anteriores y, hasta cierto punto, contra ellos: poderes densos, enmarañados, conflictivos, poderes ligados al dominio directo o indirecto de la tierra, a la posesión de las armas, a la servidumbre, a los vínculos de soberanía o vasallaje. Si tales instituciones pudieron implantarse, si supieron —beneficiándose con toda una serie de alianzas tácticas— hacerse aceptar, fue porque se presentaron como instancias de regulación, de arbitraje, de delimitación, como una manera de introducir entre esos poderes un orden, de fijar un principio para mitigarlos y distribuirlos con arreglo a fronteras y a una jerarquía establecida. Esas grandes formas de poder, frente a fuerzas múltiples que chocaban entre sí, funcionaron por encima de todos los derechos heterogéneos en tanto que principio del derecho, con el triple carácter de constituirse como conjunto unitario, de identificar su voluntad con la ley y de ejercerse a través de mecanismos de prohibición y de sanción. [...] A través del desarrollo de la monarquía y de sus instituciones se instauró esa dimensión de lo jurídico-político."<sup>301</sup>

La pluralidad de poderes es abatida por el ideal de servir a uno solo, y la única manera de lograrlo es aglutinándolos en un espacio común en nombre de la gran diosa homogeneizadora: la ley, o mejor, el sistema jurídico-político. El imperio de la ley es el imperio de uno solo o de unos cuantos, nunca la posibilidad de que los individuos encuentren un verdadero espacio de libertad y convivencia fraternal. Eso es algo que sólo la ignorancia puede concebir. Las relaciones políticas no pueden escaparse de la fuerza del dominio, del ejercicio del poder de unos sobre otros, y más si los referentes trascendentes han sido desterrados del horizonte humano. El mito, la tradición y los dioses, aun en su insubstancialidad, son indispensables para que los hombres no se destrocen unos a otros; más que fungir como elementos alienantes, mentiras que alejan al hombre de la verdad, son

<sup>300</sup> "Humano, demasiado humano" (aforismo 45), en Obras inmortales, Madrid, EDAF, 1971, p. 629.

<sup>301</sup> E. M. Cioran, op.cit., p. 52.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

el único freno a la estupidez, la envidia y la soberbia que caracteriza al género humano cuando se cree único. En el momento en que se establece la igualdad entre los hombres lo único que se consigue es impulsar a todos a demostrarle a los demás que no son tan iguales; o dicho con las palabras de Orwell: *siempre habrá unos más iguales que otros*. Si antes la diferencia escapaba al dominio humano, ahora depende totalmente de éste, y eso no se puede traducir en otra cosa que en una sociedad de resentidos: resentimiento que provoca saber que mi igualdad no es tan igualitaria puesto que siempre existirán aquellos que pueden y tienen más que yo.

Ahora bien, eso es algo que siempre ha acontecido, sólo que ahora no existe un referente que legitime dicha diferencia, por eso se vive como una ofensa. Vivimos en sociedades pusilánimes, donde ya no se cree en *algo* que esté por encima del hombre para contener su ansia de poder, pero tampoco se asume la condición de que cada quién afirme su fuerza con respecto a los demás porque entonces sería un bárbaro incivilizado. Se prefiere una sociedad en la que la ley se aplique sobre todos en un contexto de supuesta igualdad, aunque *de facto*, como ya vimos, no sea más que la coartada para que unos cuantos realicen lo que los *bárbaros* hacen sin disimulo alguno. En todo caso habría que escuchar al Tao: la injusticia, el mal y la estupidez brotan del anhelo de los hombres por mejorar las cosas, o por lo menos por lo que ellos creen que es mejorar, sustentando sus buenas intenciones en una soberbia e ignorancia insuperables. A fin de cuentas somos nosotros los que introducimos dichos conceptos, el Tao simplemente se limita a fluir en la imperturbable calma del mundo. Mejor terminemos esta breve digresión sobre el poder con las sabias palabras de Chuang Tzu:

“Se lo que es dejar el mundo tranquilo, no interferir. No se nada acerca de cómo dirigir las cosas. Dejar las cosas como están ¡de manera que los hombres no hagan hincharse su naturaleza hasta que pierde su forma! ¡No interferir, para que los hombres no se vean transformados en algo que no son! Cuando los hombres no se vean retorcidos y mutilados más allá de toda posibilidad de ser reconocidos, cuando se les permita vivir, habrá sido logrado el propósito del gobierno. [...] El hombre sabio, entonces, cuando ha de gobernar, sabe cómo no hacer nada. Al dejar las cosas estar, descansa en su naturaleza original. Aquel que gobierne respetará al gobernado ni más ni menos que en la medida en que se respete a sí mismo. Si ama su propia persona lo suficiente como para dejarla descansar en su verdad original, gobernará a los demás sin hacerles daño. Dejadlo que evite que los profundos impulsos de sus entrañas entren en

<sup>101</sup> M Foucault, op.\_Cit, pp. 105-106.

acción. Dejadlo estar tranquilo, sin mirar, ni oír. Dejadlo estar sentado como un cadáver, con el poder del dragón vivo en torno de sí. En completo silencio, su voz será como el trueno. Sus movimientos serán invisibles, como los de un espíritu, pero los poderes del Cielo irán con ellos. Inalterado, sin hacer nada, verá las cosas madurar a su alrededor. ¿De dónde sacará tiempo para gobernar?<sup>302</sup>

---

<sup>302</sup> Chuang Tzu, El camino de Chuang Tzu (versión e introducción de Thomas Merton), Barcelona, Debate, 1999, pp. 53-54.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## A MODO DE CONCLUSIÓN

***SI LO QUE VAS A DECIR NO ES MÁS HERMOSO QUE EL  
SILENCIO... CÁLLATE.***

Proverbio árabe

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, Obras, Madrid, Aguilar, 1979.
- BATAILLE G, El erotismo, Barcelona, Tusquets, 1975.
- La parte maldita, Barcelona, Icaria, 1987.
- BAUDRILLARD J, Crítica de la economía política del signo, México, SXXI, 1987.
- El intercambio simbólico y la muerte, Caracas, Monte Ávila, 1993.
- BECKER E, La lucha contra el mal, México, FCE, 1977.
- El eclipse de la muerte, México, FCE, 1979.
- BENJAMIN W, Para una crítica de la violencia, México, Premia, 1982.
- BENN G, El Yo moderno, Valencia, Pre-Textos, 1999.
- BLUMENBERG H, Las realidades en que vivimos, Barcelona, Paidós, 1999.
- BOCHENSKI I. M. Los métodos actuales del pensamiento, Argentina, Rialp, 1985.
- BROCH H, La muerte de Virgilio, Madrid, Alianza Tres, 1986.
- CAILLOS R, La cuesta de la guerra, México, FCE, 1975.
- CALASSO Roberto, Ka, Barcelona, Anagrama, 1999.
- Los cuarenta y nueve escalones, Barcelona, Anagrama, 1994.
- "La locura que viene de las ninfas", en Estudios Políticos, México, UNAM-FCPyS, Num. 12, julio-septiembre de 1996.
- La Ruina de Kaseh, Barcelona, Anagrama; 1989.
- Las bodas de Cadmo y Harmonia, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Literature and the Gods, New York, Knopf, 2001.
- Los cuarenta y nueve escalones, Barcelona, Anagrama 1994.
- CAMPBELL J, Las máscaras de dios (mitología oriental), Madrid, Alianza, 1991.
- El héroe de las mil caras, México, FCE, 1997.
- Las máscaras de dios (mitología primitiva), Madrid, Alianza, 1996.
- CAMUS A, El hombre rebelde, Madrid, Alianza, 1980.
- CANETTI E, La conciencia de las palabras, México, FCE 1985.
- Masa y Poder, Barcelona, Muehnik, 1982.
- CASSIRER E, Antropología Filosófica, México, FCE, 1977.
- El mito del Estado, México, FCE, 1997.
- CHUANG TZU, El camino de Chuang Tzu (versión e introducción de Thomas Merton), Barcelona, Debate, 1999.
- CIORAN E.M, Historia y utopía, México, Artífice, 1981.
- Del inconveniente de haber nacido, Madrid, Taurus, 1990.
- CLASTRES P, Investigaciones en antropología política, Barcelona, Gedisa, 1981.
- COLLI Giorgio, Después de Nietzsche, Barcelona, Anagrama, 1988.
- El nacimiento de la filosofía, Barcelona, Tusquets, 1994.
- Filosofía de la Expresión, Madrid, Siruela, 1996.
- COOMARASWAMY A. K, El Vedanta y la tradición occidental, Madrid, Siruela, 2001.
- CONOLLY C, La tumba sin sosiego, México, Premia, 1987.
- DANIÉLOU A, Shiva y Dionisos, Barcelona, Kairos, 1987.
- DE COULANGES F, La ciudad antigua, México, Porrúa, 1998.

TESIS CON  
PALLA DE ORIGEN

- DE LA BOÉTIE E. El discurso de la servidumbre voluntaria, Barcelona, Tusquets, 1980.
- DE VENTÓS X.R. De la modernidad, Barcelona, Península, 1982.
- DELEUZE G. Nietzsche y la Filosofía, Barcelona, Anagrama, 1986.
- DETIENNE M. La invención de la Mitología, España, Península, 1985.
- DOODS E. R. Los griegos y lo irracional, Madrid, Alianza, 1997.
- DUMÉZIL G. Mito y Epopeya I, Barcelona, Seix Barral, 1977.
- DURKHEIM E. Las reglas del método sociológico, Madrid, Orbis, 1982.
- ELIADE M. Mito y realidad, Barcelona, Labor, 1992.
- Tratado de historia de las religiones, México, Era, 1986.
- FOUCAULT M. Historia de la locura en la época clásica, México, FCE, 1981.
- Historia de la sexualidad (Vol I), México, S. XXI, 1987.
- GADAMER H. G. Mito y Razón, Barcelona, Paidós, 1999.
- GARCÍA GUAL C. La Mitología, Barcelona, Montesinos, 1989.
- GIRARD R. La violencia y lo sagrado, Barcelona, Anagrama, 1998.
- GÓMEZ DE SILVA G. Breve diccionario etimológico de la lengua española, México, FCE, 1995.
- GRÖSSING G. "El atomismo a finales del siglo XX". DÍOGENES, num. 163, UNAM, julio-septiembre de 1993.
- GUÉNON R. Apreciaciones sobre la iniciación, Buenos Aires, CS Ediciones, 1993.
- Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Kali-Ma, 1998.
- HAWKING S. W. Historia del tiempo, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.
- HEIDEGGER M. El ser y el tiempo, México, FCE, 1993.
- Filosofía, Ciencia y Técnica, Chile, Editorial Universitaria 1997.
- Identidad y diferencia, Barcelona, Anthropos, 1988.
- HEISENBERG W. La imagen de la naturaleza en la física actual, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.
- HOBBS T. El Leviatán, Madrid, Editora nacional, 1980.
- KERÉNYI K. Los dioses de los griegos, Venezuela, Monte Ávila editores, 1999.
- La Religión Antigua, Barcelona, Herder, 1999.
- KIERKEGAARD S. Diario del seductor, México, Fontarama, 1989.
- KIRK G.S. El Mito, Barcelona, Paidós, 1985.
- KOESTLER A. "Física, Filosofía y Misticismo", en La vida después de la muerte, México, Hermes, 1986.
- KUHN T. S. La estructura de las revoluciones científicas, México, FCE, 1996.
- LICHTENBERG G. CH. Aforismos, México, FCE, 1989.
- LOSEV, A. F. Dialéctica del Mito, Bogotá, Universidad nacional de Colombia, 1998.
- LUCRECIO. De la naturaleza de las cosas, México, Rei, 1988.
- MAQUIAVELO N. Obras Políticas, la Habana, Editorial de ciencias sociales, 1971.
- MAUSS M. Sociología y Antropología, Madrid, Tecnos, 1979.
- MERLEAU-PONTY M. Fenomenología de la percepción, España, Planeta - Agostini, 1993.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

- MUSIL R. Sobre la estupidez. Barcelona Tusquets, 1974.
- NIETZSCHE F. El culto griego a los dioses. Madrid, Aldebarán, 1999.
- El nacimiento de la tragedia, Madrid, Alianza, 1990.
- Obras inmortales, Madrid, EDAF, 1971.
- El nihilismo: escritos póstumos, Barcelona, Península, 1998.
- La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 1981.
- La Gaya Ciencia, México, Editores Mexicanos Unidos, 1983.
- OVIDIO. Arte de amar. Madrid, Alianza, 2000.
- PADEL R. A quien un dios quiere destruir, antes lo enloquece (elementos de la locura griega y trágica), Buenos Aires, Manantial, 1997.
- PÁGINA DE INTERNET. Astronomy.com, abril 2002.
- PANIKKAR R. Ontonomía de la Ciencia, Madrid, Gredos, 1961.
- La experiencia filosófica de la India, Madrid, Trotta, 1997.
- El espíritu de la política (Homo politicus), Barcelona, Península, 1999.
- PAPINI G. Obras I, Madrid, Aguilar, 1959.
- PESSOA F. Contra la democracia. México, UAM, 1985.
- PLATÓN. Obras Completas, Madrid, Aguilar, 1979.
- RHODE E. Psique, España, Ágora, 1995.
- RICOEUR P. Finitud y Culpabilidad, Buenos Aires, Taurus, 1991.
- ROUSSEAU J.J. El contrato social, La Habana, Editorial de ciencias sociales, 1973.
- SARTORI G. Teoría de la Democracia 2, Madrid, Alianza, 2000.
- SAVATER F. La tarea del héroe. Madrid, Taurus, 1981.
- El panfleto contra el todo, Madrid, Alianza, 1983.
- SCHMITT C. El concepto de lo político, Madrid, Alianza, 1999.
- SCHOPENHAUER A. El arte de tener razón, Madrid, EDAF, 1996.
- El mundo como voluntad y representación, México, Porrúa, 1983.
- SCHRÖDINGER E. Ciencia y Humanismo, México, Tusquets, 1998.
- La naturaleza y los griegos, Barcelona Tusquets, 1996.
- STAROBINSKI J. La posesión demoníaca, Madrid, Taurus, 1975.
- STIRNER M. El único y su propiedad, México, Juan Pablos 1976.
- TRÍAS E. La memoria perdida de las cosas, Madrid, Taurus, 1985.
- VALÉRY P. Los principios de an-arquía pura y aplicada, Barcelona, Tusquets, 1987.
- VATTIMO, G. (asesor general), Enciclopedia de la filosofía, Barcelona, Garzanti, 1992.
- VEJART A (Ed), El retorno de Hermes, Barcelona, Anthropos, 1989.
- VERNANT J-P. El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia, Barcelona, Paidós, 2001.
- VERNANT J-P y VIDAL-NAQUET P. Mito y Tragedia en la Grecia Antigua (Vol I), Barcelona, Paidós, 2001.
- VIAL C. Léxico de antigüedades griegas, Madrid, Taurus, 1983.
- WEBER M. El Político y el científico, Madrid, Alianza, 1984.
- WEIL S. La fuente griega, México, Jus, 1990.
- ZELLINI P. Breve historia del infinito, Madrid, Siruela, 1991.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN