

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



**DISIDENCIAS CONTEMPORÁNEAS**  
UNA INTRODUCCIÓN A LA(S) FILOSOFÍA(S) DE LA  
DIFERENCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



COORDINACIÓN DE  
FILOSOFÍA

Tesis para obtener el título de:  
Licenciatura en Filosofía  
Presenta: Alejandro Sacbé Shuttera Pérez

Tutor: Dra. Ana María Martínez de la Escalera

México, D.F., Mayo 2005.

m. 346454



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

## **Agradecimientos:**

Antes que nada quisiera agradecer con una mención muy especial a mi asesora, la Dra. Ana María Martínez de la Escalera por su paciencia y dedicación en la conducción de este trabajo. Tengo la certeza de que sin sus puntuales y siempre finas observaciones (que en ocasiones, por su complejidad, se volvieron duros retos para mí), difícilmente esto hubiera llegado a los términos que yo me proponía.

Asimismo, también agradezco a quienes tuvieron la buena disposición de leerme y compartirme sus muy útiles recomendaciones y puntos de vista para enriquecer el panorama de esta tesis.

Dr. Gerardo de la Fuente  
Dra. Leticia Flores Farfán  
Mtra. Erika Lindig Cisneros, y  
Lic. José de Jesús García Mora

Aprecio en verdad su gentileza, sus opiniones y su tiempo.

Y por otra parte, con una gratitud inmensa, me dirijo y *dedico* todo esto y más a esa tríada de mujeres maravillosas que son mi razón, mi límite y mi punto de partida, y a través de las cuales he aprendido a ser lo que soy y me he constituido íntegramente como lo que soy. En realidad es inútil todo esfuerzo por reflejar nítidamente con palabras todo lo que siento por ustedes. Las amo.

A mi abuelita

A mi mamá

A Karla (de aquí a las islas afortunadas)

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

NOMBRE: Guillermo Saucedo

FECHA: 01-08-05

FIRMA: [Handwritten Signature]

# ÍNDICE

## INTRODUCCIÓN, 9

## PRIMERA PARTE: LOS AVATARES DE PLATÓN, 25

- I. ANTECEDENTES: *LOGOS Y MYTHOS* EN EL PROBLEMA DE LOS ORÍGENES, 27
- II. LA APUESTA POR “LO MISMO” EN LA ÉPOCA DEL ILUMINISMO GRIEGO: PLATÓN, 36
- III. LA «ALEGORÍA DE LA CAVERNA» Y EL DESTIERRO DE LOS POETAS DE LA REPÚBLICA PLATÓNICA, 45

## SEGUNDA PARTE: INVERSIÓN DEL PLATONISMO: NIETZSCHE, 63

- I. FILOSOFÍA Y ESPÍRITU TRÁGICO, 65
  1. LA “NUEVA LECTURA” (ENTRE FILOLOGÍA Y FILOSOFÍA), 71
- II. LA CRÍTICA DEL «MUNDO VERDADERO» Y LA ASCENSIÓN DEL MUNDO COMO MÁSCARA, 81

## TERCERA PARTE: ¿QUÉ ES LA DIFERENCIA?, 99

- INTRODUCCIÓN. NIETZSCHE Y EL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA, 101
- I. HEIDEGGER. DIFERENCIA Y PENSAR REMEMORATIVO, 109
  - II. DERRIDA Y LA CADENA DE LA *DIFFÉRANCE*, 123
  - III. ALGUNOS APUNTES FINALES (¿ES POSIBLE SUPERAR LA METAFÍSICA?), 143

## EPÍLOGO (O CONCLUSIÓN), 159

## APÉNDICES, 167

PARA UN ESBOZO DEL «NIETZSCHE» DE HEIDEGGER, 169

## BIBLIOGRAFÍA, 181



# INTRODUCCIÓN

La filosofía ha sido hasta el momento, tanto como la ciencia, una expresión de la subordinación humana, y cuando un hombre trata de representarse no ya como un momento de un proceso homogéneo [...], sino como un desgarramiento nuevo en el interior de una naturaleza desgarrada [...] no puede ya reconocerse en las cadenas degradantes de la lógica, y se reconoce, por el contrario, y no sólo con cólera, sino en un tormento extático, en la virulencia de sus fantasmas.

Bataille, *El ojo pineal*.

### HACIA UNA ÉTICA DEL «FANTASMA»

Cómo entrar en el análisis o examen de un mundo lleno de conceptos, razones, ideas, problemáticas, tan enormemente variado y complejo como lo es el de “la filosofía”, si a veces sólo se cuenta con “lo que fue”, “lo que se intentó decir”, “lo que se dijo”, con la firma y el testimonio, con una especie de presencia fantasmal que nos acompaña en el tortuoso recorrido por los conceptos y que simultáneamente se disuelve cuando a ella queremos preguntar, y cuando le buscamos *para* preguntar. Bien a bien hay poco de claro en ese mar de respuestas encontradas a una profunda oscuridad nacida no sé de dónde, ni de qué forma, ni por qué; aunque quizá justamente es el destello propio que emite esa ignorancia lo que permita vislumbrar sus horizontes y dirigir consecuentemente los destinos del pensar. Ya decía Sócrates, en algún momento y bajo un cierto contexto, aquello de “yo sólo sé que no sé nada”, y quizá podríamos tener eso presente (y *en* el presente) como nuestro único escape y la única claridad: gravitar necesariamente en la órbita de los que “ya no están”, de los que “se han ido”, pero que sin embargo pensamos tener tan seguros y resguardados (aquí y ahora) cuando los recorremos en cada línea y en cada página, en cada silueta de la sombra que nos marca el encuentro con un pasado y su “presencia”; cuando nos lanzamos a ese mar de respuestas y arrojamos una sonda para ver qué encontramos y a su vez qué podemos reciclar. Y con tanto atrás, con tantas “respuestas” dadas, volver a decir “sólo sé que no sé nada”, es una de las paradojas más grandes que configuran y dibujan el rostro de ese inexorable destino del pensar llamado filosófico, porque a cada tiempo le corresponden un sinfín de preguntas en puerta, y a cada día, la posibilidad de responder por lo menos a una, que no será la respuesta que halle el que vendrá después; y

porque tras cada afirmación, un inextinguible signo de interrogación, y tras cada intento de de-terminación, un "fantasma". Klossowsky parece referirse a esto, cuando dice: "...Mientras más explora la filosofía, más asume que *ignora*, a partir de *lo que conoce*: y más lo supuestamente real se le *resiste* como una X."<sup>1</sup>

Digámoslo de una buena vez: esta investigación no está necesariamente enmarcada en un pasado historiográfico o en un invocar ciertos nombres de pensadores dentro de un repaso unilineal por la historia de las ideas. Tampoco está exclusivamente perfilada desde un sesgo particular dentro de la gama de las disciplinas reconocidas como filosóficas. Intenta abordarse bajo distintos enfoques en los que se confunden intermitentemente compromisos éticos, supuestos ontológicos y proyecciones estéticas (fundamentalmente), sin una línea o tratamiento unidimensional, y cuyo campo de reflexión o, por así decirlo, "asidero final", es la problemática contemporánea alrededor del tema de la diferencia, con la exposición de algunas de las críticas que necesariamente supone y que tienen que ser presentadas para delimitar y confeccionar progresivamente dicho campo. No obstante, posiblemente el comentario anterior sirva momentáneamente como el nodo o el fondo disciplinario que guía y que de alguna manera se mantiene como un hilo consistente en las preocupaciones de los pensadores predominantemente contemporáneos, que intentaremos encauzar aquí. No bajo la forma de un escepticismo o de una especie de "anti-realismo empírico", sino como un problema, ciertamente enigmático, que por la misma razón anima o da vida a todo impulso por aventurarse en los trazos interminables de esos signos de interrogación, para ver, a partir de ellos, qué es lo que le depara desde esta perspectiva al quehacer filosófico del presente (y asimismo a sus proyecciones futuras), a través de este complejo itinerario por el tiempo y las ideas.

Ahora bien, ¿y cómo entrar en la intrincada red de esas voces que nos hablan insistentemente en cada momento acerca de lo que la "supuesta" realidad "es" y "no es"? ¿cómo plantearnos la sintonía con un pasado que a cada instante se nos escapa y se pierde ante sus propias "resistencias"? ¿cómo dejarnos hablar por él? ¿cómo entrar en él y aprender a hablar *de* él y *con* él? y, en última instancia ¿para qué?... Pareciera pues que buscáramos aprender *de* la filosofía, aprenderle a la filosofía, tanto con sus propias carencias y limitaciones como dentro de sus posibilidades más extremas y abismales. Un "aprender a

<sup>1</sup> Pierre Klossowsky, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Ediciones Caronte, La Plata (Argentina), 1986, p. 136.



pensar”, desde luego, aprender a hablar su lenguaje, reconocernos en él. Pero quizá, y más enérgicamente, un *aprender a vivir* enormemente variado y complejo, que se le resiste en sus inmediaciones (“...A vivir, por definición no se aprende [...] ¿no es acaso lo que la lógica misma prohíbe?...”<sup>2</sup>).

Y sin embargo, la filosofía pareciera en efecto enseñarnos a vivir. El mismo Sócrates, bajo cuya intervención “se le abren las puertas” a la lógica, parecía encontrar en la filosofía la respuesta al enigma ¿qué es el vivir?, bajo la explícita fórmula del “autoconocimiento”<sup>3</sup>, y así, creía encontrar en ella un camino de *liberación* (liberación del enigma, liberación de los fantasmas, liberación ante la muerte, en fin...). Y asimismo, podría decirse que en toda su historia, el pensamiento occidental jamás se ha mantenido ajeno a esa cuestión, si no, ¿por qué tantos pensadores se han dado a la tarea de traducir el mundo y la vida en tantos conceptos y sistemas? Existe en eso que se piensa, algo que puede traducirse en una enseñanza *a vivir*, o a “pre-escribir” las direcciones específicas bajo las que ha de encauzarse la experiencia del vivir. Y ello parece ser parte de la actitud fundamental de los filósofos, la *esencia* misma de sus preocupaciones. «El saber nos hará libres», se decía; ¿no es incluso la *ética* misma de la filosofía?<sup>4</sup>

Y resulta inevitable virar ahora hacia aquello que Derrida cuestiona en el “Exordio” a los *Espectros de Marx*: “...*Aprender a vivir*. Extraña máxima. ¿Quién aprendería? ¿De quién? Aprender [y enseñar] a vivir, pero ¿a quién? ¿Llegará a saberse? ¿Se sabrá jamás vivir, y, en primer lugar, se sabrá lo que quiere decir «aprender a vivir»?...”<sup>5</sup>. Y en todo caso ¿se aprendería desde la filosofía y *con* la filosofía misma? ¿No cabría la posibilidad de decir, junto con Bataille, tratando de interpretar nuestro epígrafe, que más que un “camino de liberación”, cada acto del pensar filosófico supone ya de entrada, una “expresión de subordinación” ante la pregunta que plantea el reto del vivir? Y así, junto con Nietzsche, preguntarnos también: “¿Cuál es [y ha sido hasta ahora] la idiosincrasia de los

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995, p. 11.

<sup>3</sup> Sócrates concebía a su filosofía, como una especie de “enseñanza para la vida práctica”, cuyos principios y reglas metodológicas se basaban en la máxima del templo de Apolo, en Delfos, que literalmente rezaba: «conócete a ti mismo» (γνῶσθι σεαυτόν). Sócrates buscó llevar a cabo a lo largo de su vida (filosófica) este ideal de introspección.

<sup>4</sup> En el supuesto, desde luego, de que la preocupación por la libertad, y esto parece ser evidente, es la preocupación por la vida misma.

<sup>5</sup> Derrida, *Op. cit.*, p. 11.

filósofos...<sup>6</sup> ¿vivir con *amor*, con amor a “pensar”, con amor a la “sabiduría” (como plantea la raíz etimológica *phylós* y *sophía*), el “amor por quien se propaga la vida...”<sup>7</sup>?

María Zambrano nos puede sugerir algunas posibles vías bajo las cuales encauzar esto. “...La contemplación filosófica, la visión de la historia misma trae en algunos momentos la liberación [...], pero lo propiamente histórico no son los hechos resucitados con todos sus componentes [...] sino lo que de ellos ha quedado: el *fantasma* de su realidad...”<sup>8</sup>. Volvemos así sobre el tema del “fantasma”. Pero, ¿qué tiene que ver la vida o el vivir con algo que, como dice Derrida, “parece permanecer tan inefectivo, virtual, inconsistente...”<sup>9</sup>? Intentemos interpretarlo. Pensar, remite al hecho de viajar o trasladarse a través del tiempo, el espacio, la historia, etc. y encontrar eso que se piensa. De alguna manera, interrogarse sobre eso que se piensa, ya sea para afirmarlo o negarlo. Implica entonces, sumergirse en la búsqueda de lo fue y que “ya no es” porque terminó (imposibilidad de resucitar los hechos), pero que al nombrarlo sigue *siendo*, sólo que de una manera *diferente*, refractado como en un cristal que distorsiona las imágenes de los hechos y los conceptos, pero que innegablemente los trae a una corriente del presente por el deseo de vivir de nuevo “lo que de ellos ha quedado”, de re-apropiarse de pasadas “presencias” (o “presencias ya pasadas”), y esperar así, en la inminencia de su retorno, un determinado *por venir*... Derrida por ejemplo, nos dice lo siguiente:

...Al anochecer no se sabe si la inminencia significa que lo esperado ha retornado ya. ¿No se ha anunciado ya? [...] No se sabe si la espera prepara la venida del por-venir o si recuerda la repetición de aquello que se ha vivido, de la cosa misma, como *fantasma*...<sup>10</sup>

He aquí la (re)aparición de los fantasmas («*Enter the Ghost, Exit the Ghost, Re-enter the Ghost*»<sup>11</sup>) Los fantasmas del pensamiento, de la vida, acechan alegre y

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Tusquets, Barcelona, 1998, p. 47.

<sup>7</sup> María Zambrano, *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1996, p. 38.

<sup>8</sup> Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 2001, p. 250.

<sup>9</sup> Derrida, *Op. cit.*, p. 24.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>11</sup> El texto sobre los *Espectros de Marx*, sobretudo en su primer capítulo, está en gran parte motivado por una lectura del *Hamlet*, de Shakespeare; incluso comienza citando una frase de Hamlet en la que éste parece constatar sobre el arribo de un “fantasma”, el fantasma de su padre, que ha “descontrolado” y “desajustado” la situación política (y temporal) en Dinamarca. Una de las frases más persistentes de Hamlet y que a Derrida parece sumamente significativa y problemática, es *The time is out of joint*, frase que Hamlet enuncia fundamentalmente para indicar que el tiempo o la situación presente está, por así decirlo, “fuera de lugar”. “*Time*” en este contexto puede designar a la vez varias lecturas (Derrida las enumera pormenorizadamente,

clandestinamente el espacio en el que se intenta advertir una nueva frontera del conocimiento, *transgreden*, y vuelven a transgredir el espacio de la “claridad” filosófica, puesto que la asedian constantemente “como un muerto que regresa [...], y cuyo esperado retorno se repite una y otra vez...”<sup>12</sup> (“...gozosa velada fúnebre de la filosofía [...] La filosofía [...]— he aquí que se convierte en su propio (re)aparecido; asedia, en lugar de habitarlos, sus propios lugares...”<sup>13</sup>). Condenados a un rito violento, a un “desgarramiento” siempre nuevo, creamos sombras nuevas “...hasta llegar a hablar de ellas y con ellas...”<sup>14</sup>. Aquí, tenemos ante todo una comprensión del tiempo que deshace la experiencia misma de la vida como vida *presente* (intentaremos delinearla de un modo más claro cuando lleguemos explícitamente a Derrida) puesto que nos vemos enfrentados con una especie de *violencia* de la temporalidad: nuestra experiencia con el espectro, dirá Derrida, comienza siempre por *regresar*; “...violencia que interrumpe el tiempo [...] y lo desplaza fuera de su alojamiento natural: *out of joint*.”<sup>15</sup>

Y una violencia que se vive de modo inevitable en nuestro mundo contemporáneo, puesto que éste no supone precisamente un “momento de un proceso homogéneo”, tal como sugiere Bataille, sino que comporta paradójicamente una “no-contemporaneidad a sí de los presentes que lo constituyen”<sup>16</sup>, es un tiempo completamente asimétrico y discontinuo, dislocado. No nos enfrentamos ya con los grandes “ídolos” sino, una vez más, “con lo que de ellos ha quedado” tras la experiencia del “crepúsculo”<sup>17</sup>, tras el anochecer que prepara la inminencia del (re)aparecido que pone y *vuelve* a poner en cuestión, la supervivencia de la “vieja verdad”. A todo esto, retomemos finalmente lo que nos dice Bataille en el epígrafe y

---

*cfr.* p. 33 y 34). Pero si Derrida hace hincapié en el desordenamiento del tiempo, es gracias a la irrupción de ese fantasma que, dice, constantemente “asedia” cualquier “orden tranquilizador de los presentes”. El fantasma dis-loc-a el tiempo, puesto que, dice Derrida, es siempre “Cuestión de *repetición*... No se pueden controlar sus idas y venidas porque *empieza por regresar*...” (p. 25). *Re-enter the Ghost*. Hamlet, una y otra vez, cabría mencionarlo, buscará “conjurar” al fantasma, en el doble sentido de “invocarlo”, para después desterrarlo y expulsarlo en nombre de lo que vendrá a denominar como la “justicia”; “...*Oh cursed spight/ That ever I was borne to set it right*...”. Y este aspecto será uno de los puntos principales que interesarán a Derrida, para permitirle ligar dicha lectura de Shakespeare con el tema de Marx. (Para ello, se remite directamente al texto).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>14</sup> Zambrano, *Filosofía y poesía*, p. 33.

<sup>15</sup> Derrida, *Op. cit.*, p. 44. *Cfr.* nota 11.

<sup>16</sup> *Ibidem.*, p. 13.

<sup>17</sup> “*Ocaso de los ídolos*—escribió Nietzsche a propósito del libro del mismo nombre—, esto quiere decir: la vieja verdad se aproxima a su final [...]; ¿no deberán revelar ya su secreto [estos] viejos ídolos?... Habrá que golpearlos con el martillo [...] para que nos den [así] un «nuevo» sonido...”, en *Crepúsculo de los ídolos*, p. 24. Esto podría ser interpretado en consonancia con lo que se ha venido diciendo.

que, en virtud de todo lo anterior, podría sonarnos familiar: “el hombre no puede reconocerse ya en las (degradantes) cadenas de la [transparencia] lógica..., sino (por el contrario), en la virulencia de sus fantasmas”; en lo opaco y abismático de *sus* fantasmas: en lo que hay de “fantasmático” en nuestro ser<sup>18</sup>. Y Derrida, volviendo a lo anterior, nos lo confirma: “...El tiempo del «aprender a vivir», un tiempo sin presente rector, vendría a ser esto [...]: aprender a vivir *con* los fantasmas, en la entrevista, la compañía o el aprendizaje...” Y de paso, añade: “...A vivir de otra manera. Y mejor.”<sup>19</sup>

Este es pues el punto fundamental que nos interesará aquí y sobre el que circundará de alguna manera esta Introducción: qué tiene que ver la vida o el pensamiento con lo que (provisionalmente) podríamos denominar “el fantasma”, y asimismo, por qué. Más explícitamente, cómo el pensamiento sobre ese “algo” aparentemente “tan inefectivo, tan virtual”, puede incidir directamente sobre la misma vida, y en determinado momento adquirir ciertas resonancias éticas o posibilitar coordenadas éticas en el pensamiento desde la problemática de una ontología (o *fantología*<sup>20</sup>) del fantasma, de las “sombras” o de la *diferencia*. Y por qué, en última instancia, la diferencia estaría ligada con estas nociones.

Ahora bien, haciendo un recuento o un repaso histórico, necesariamente se impone el preguntar: ¿de dónde surgen todas estas nociones de “simulacro”, “fantasma”, “ídolo”, así como aquellas metáforas de la “oscuridad” y de la “luz” (o “claridad”)? ¿hacia dónde conducen estas temáticas, específicamente este hablar del fantasma, sobre el que preliminarmente tanto insistimos? ¿cómo podemos finalmente ligar todo esto con la problemática general que nos interesa, a saber, introducir el tema de las filosofías de la diferencia? (puesto que, pese a que lo parezca, no será precisamente nuestro objetivo ahondar demasiado sobre esta cuestión del fantasma). Así pues, para ello antes será menester dejar momentáneamente de lado estas “historias” contemporáneas e ir “hacia

<sup>18</sup> Complementariamente a esto, se podría tener en cuenta a María Zambrano, quien denunciando aquella “actitud filosófica” fundamental, declara lo siguiente: “...Ni por un momento se apiada [la filosofía] de los «fantasmas» que precisan del hombre para perdurar... [Así como] ni por un momento se apiada del hombre que necesita que perduren sus fantasmas...”, en *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1996, p. 37.

<sup>19</sup> Derrida, *Op. cit.*, p. 12.

<sup>20</sup> Derrida aquí juega con la pronunciación francesa de la palabra *ontologie* (ontología) que, desde la tradición ha significado de alguna manera el estudio del “fundamento” o “esencia” de la realidad, para sobreponerle el neologismo por él inventado de *hantologie* (de *hanter*, *hanise*, *hanté*, esto es, “asediar”, “asedio”, “asediado/a”), que suena en francés exactamente igual, dando a entender con él una especie de “ontología asediada por fantasmas”, es decir, un estudio sobre lo más “inesencial”. Más adelante veremos esto en similitud y con relación a la problemática de la diferencia, que Derrida sugiere llamar *différance* (en vez de *différence*).

atrás". Busquemos trazar entonces, de una manera más puntual, los antecedentes de todo esto, y permitámonos traer a nuestro cauce lo que intentará plantear esta tesis.

\* \* \* \* \*

La gran empresa filosófica que alguna vez se propuso la historia del pensamiento occidental (al menos en las vertientes "oficialistas", u autores considerados como "grandes clásicos") a modo de verdadera consigna, era alcanzar la perfecta transparencia del "sistema", la coherencia proporcionada por la unidad, la totalidad, en consolidar pues, cada vez más, el *principio de identidad*. Si existe un rasgo fundamental en los filósofos, éste es, de alguna forma, reunir la multiplicidad de lo existente bajo ciertos principios de generalidad; unificar lo diverso por medio de nociones y conceptos que puedan hacer inteligible lo aparentemente caótico de su naturaleza, es decir, determinar lo que el ser *es*, consigo mismo, más allá de lo que simplemente "parece ser"; "...es preciso «salvarse de las apariencias» —comenta María Zambrano, parafraseando esta actitud filosófica—, para salvar después a las apariencias mismas: resolverlas, volverlas coherentes con esa invisible unidad..."<sup>21</sup>. Ello nos conduce en primera instancia hacia Parménides, y aquella célebre sentencia "pues el ser es" (ἐστὶ γὰρ εἶναι), ya que antes en efecto de admitir cierta inteligibilidad en las cosas, es preciso que se suponga su no-contradicción, su *identidad consigo mismas* ("el ser no puede ser y no ser al mismo tiempo"); es preciso pues, que haya algo que *garantice* que las cosas efectivamente *son* y que se pueda "filosóficamente" tematizar sobre ellas, hablar sobre ellas, y representárnoslas por medio de determinadas nociones y conceptos (puesto que son "unas"<sup>22</sup>). La identidad, que opera así como ese "velo invisible de unidad" tras las cosas, se convierte históricamente en el fundamento o el principio de la inteligibilidad en general.

<sup>21</sup> María Zambrano, *Filosofía y poesía*, p. 20. Heidegger nos da cuenta de esta relación: "...la fórmula más adecuada del principio de identidad dice [en términos generales], que cada A [(cosa o elemento)] es él mismo consigo mismo lo mismo. En la mismidad yace la relación del «con», esto es, una mediación, una vinculación, una síntesis: la unión en una unidad. Este es el motivo por el que la identidad aparece a lo largo de la historia del pensamiento occidental con el carácter de unidad.", en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 64-65.

<sup>22</sup> La identidad se mantendrá como uno de los rasgos esenciales del pensamiento filosófico, si no es que — como nos recordará Heidegger—, su "rasgo más fundamental", puesto que, pese a la diversidad problemática y a la multiplicidad de enfoques ante aquella pregunta primordial ¿qué son las cosas? ¿qué es el ser?, siempre "está ahí" en un cierto sentido, como el *trasfondo* que rige el desenvolvimiento de la historia de esa pregunta y de sus sucesivas respuestas. No será pues sencillamente un predicado o un "principio lógico", sino, como de alguna manera intentaremos apuntar, la "lógica" misma del pensar occidental.

Pero esto no puede constatar, rigurosamente, sin antes admitir una distinción fundamental entre ese sustrato que permite ser a las cosas (su "verdad"), y todo lo demás que queda de ellas y que nos impide u obstruye ese anhelo de coherencia y autoplenitud internas; esto es, en términos generales, fuera de la concepción de las oposiciones filosóficas en general (entendidas como oposiciones binarias<sup>23</sup>), las que son ya escuetamente esbozadas por Parménides, pero que tendrán una fundamentación mucho más acabada y decisiva bajo el auspicio de la filosofía platónica.

Platón pues, como es sabido, establece una distinción que se impondrá como la distinción fundamental a lo largo de la historia del pensamiento occidental: la distinción (y oposición) entre el ámbito de lo inteligible y el ámbito de lo sensible (oposición "fundadora de la filosofía", dirá en su caso Derrida). Por medio de ésta, Platón trata de enquistar definitivamente el poderío filosófico de la identidad. Al enviar el ser al ámbito de lo trascendente y representárselo como εἶδος, como la Idea (el ser supremo), Platón le declara la guerra a todas las cosas que aparentemente se contraponen a ella, las cosas que se nos muestran como multívocas, como cambiantes (todo aquello que para Parménides representaba el no-ser). Si ha de hablarse de un "ser", éste necesariamente tenía que ser *idéntico a sí mismo*, y por ende, trascender a todas las contingencias fenoménicas de lo múltiple, de lo cambiante, puesto que el ser es aquello que nos dicta lo que las cosas son *en su esencia* y no lo que "son" en medio de su constante ir y venir a través de los fenómenos.

Y desde esta perspectiva, el "ser" tiene que permanecer oculto, "tras bambalinas" (Zambrano); tiene que pertenecer a "otro" mundo: no el mundo que vemos de las cosas que cambian, que son múltiples y diversas, sino un "mundo superior"; que sólo nos puede ser accesible por vía del pensamiento – puesto que la aprehensión de la unidad, de la identidad misma, sólo nos es accesible por vía del pensamiento—. Así, quedaba conquistada definitivamente la oposición entre lo inteligible (el mundo de las cosas que son, en su verdad), y lo sensible (el mundo de lo que sólo "nos parece"); y consiguientemente, la oposición entre quien, en virtud de su contacto con lo inteligible, *piensa la identidad* de lo que es (y así posee o dice la verdad), es decir, el filósofo, y quien se halla sumido en las meras apariencias, quien "padece" las sensaciones de lo múltiple, el "caos" de lo diverso, de lo *diferente*, esto es, el tipo no-filosófico por excelencia (o el "anti-

<sup>23</sup> Más adelante abundaremos en esto.

filósofo”) que, para el caso particular de Platón, vendrá a ser encarnado por la figura del poeta<sup>24</sup>. Aquí, cobra especial relevancia la alusión a la alegoría o el mito platónico de la caverna.

En este mito, Platón pondrá en juego toda una serie de imágenes que le servirán, por una parte, para ilustrar en términos generales esta oposición, y por otra, para consiguientemente determinar y prescribir la tarea peculiar del filósofo: la caverna, el sol, los prisioneros que se hallan en ella, el fuego, las sombras proyectadas sobre el muro, la liberación de las cadenas, el ascenso hacia la luz y el consiguiente retorno hacia las sombras... En suma, Platón trata de simbolizar la perfección que mana de las Ideas que residen “arriba” de nosotros (lo inteligible), hacia la que el filósofo debe tender y buscar a toda costa, para lograr eludir lo “tortuoso” e “imperfecto” de nuestro ser (lo sensible). La enseñanza básica del mito, podríamos decir, consistía en ver a la filosofía como un camino de liberación de nuestras propias ataduras (liberación tanto de uno mismo como de los demás), y asimismo una posibilidad de emular la perfección (inicialmente, por medio de la representación de las Ideas, y después, por medio del obrar en consecuencia con ellas). Desde estas premisas Platón encomendaba precisamente el mando de su “ciudad ideal” a los filósofos, ya que eran seres que tendían a la perfección, virtuosos por naturaleza, y su obrar se hallaba en consonancia con la naturaleza misma del Ser<sup>25</sup>.

Aquí hay que tener presentes una serie de categorías que se desprenden de la lectura del mito platónico. La Idea suprema (la Idea del Bien), en su absoluta identidad y perfección, es simbolizada por medio del “sol”, aquello que ilumina todas las cosas y por lo que todas las cosas son lo que son. El conjunto de todas las ideas que residen en el mundo inteligible (*topos uranus*), goza también, en cierto sentido, de esa infinita claridad, pero

<sup>24</sup> A pesar de las múltiples filosofías que se han ido sucediendo a lo largo de tradición, por lo regular, esta definición general del “filósofo” se conserva: como aquel que se halla en contacto con lo que las cosas objetivamente son (aquel que puede “representarse” su realidad); como el que elude las simples apariencias y busca ir “detrás” de lo que en ellas se muestra: no el aspecto individual, sino las generalidades, la aprehensión de la unidad, en suma, de la identidad. Y en términos generales, esta definición se mantiene a lo largo de los diversos capítulos de la historia de la filosofía, en función de que el supuesto que la permite, a saber, la oposición platónica entre lo inteligible y lo sensible, no es, asimismo, cuestionada de fondo (más adelante se intentará llegar a esto).

<sup>25</sup> Habrá que recordar que para Platón el Ser supremo era la Idea del Bien. Dice Platón en *La república*: “...habrá que decir, con respecto a los objetos inteligibles, que del Bien reciben no solamente su inteligibilidad, sino que reciben por añadidura, y de él también, la existencia y la esencia; y con todo, el Bien no es esencia, sino algo que está todavía más allá de la esencia y que la sobrepasa en dignidad y poder...”, en *La república*, UNAM, México, 2000, 236-237.

construyendo cada idea a su dominio propio (estas serían así como “destellos de sol”<sup>26</sup>). En función de esto, todas las demás entidades se hallarían ordenadas y clasificadas jerárquicamente según su mayor o menor proximidad ontológica con respecto a ellas (esto es, según su propio nivel de “ensombrecimiento”). Así, tanto la Idea suprema, como las ideas en general, constituirían en lenguaje platónico el “modelo”, el “original”, y todas las demás cosas, de acuerdo a su semejanza, “participarían” de ellas en distinto grado, serían así sus “copias”, ya como “ídolo” o “ícono”, como “imagen” (μιμησις), “fantasma” o “simulacro” (“...falsedad de la fantasmática apariencia, apariencia misma del fantasma como simulacro...”<sup>27</sup>).

Así pues, de acuerdo con esto los filósofos, los “auténticos” filósofos, se podría decir que “calcan” la realidad ideal, se esmeran en producir semejanza, en aproximarse al máximo a la identidad (en virtud de su “natural” propensión hacia lo inteligible); en tanto que sus contrapartes de naturaleza sensible, para Platón, los artistas y los poetas, al obrar completamente en otro sentido, pervierten los niveles de participación y “degradan” a la Idea, en suma, atentan contra el orden de la identidad orientando la jerarquía hacia la *diferencia*. Y por tal razón, Platón les declara la guerra y los expulsa definitivamente de su proyecto de *República* calificándolos de “perniciosos” y de “charlatanes”: atrofian el “buen sentido” y hacen peligrar la subsistencia del “mundo de la verdad”, nuestra misma relación con la verdad; no conviven así más que con las “sombras” y los “fantasmas”; “...el poeta – nos dice Zambrano – no cree en la verdad, en esa verdad que presupone que hay cosas que son y cosas que no son [...]; considera al fantasma, a las apariencias, más reales que ninguna otra cosa en el mundo.”<sup>28</sup> Este es el aspecto que a toda costa Platón tratará de evitar, y a su vez, *grosso modo*, constituye el antecedente fundamental sobre el que intentaremos guiar el nodo de nuestra problemática.

\* \* \* \* \*

Ahora bien, antes de todo ello será importante destacar, por su parte, que la metáfora platónica de la “ciudad ideal” (la *República*) no se agota bajo los límites de su pensamiento. Es, podría interpretarse, incluso el campo mismo en que se ejerce y se ha ejercido

<sup>26</sup> Tener presente la nota anterior.

<sup>27</sup> Foucault, *Theatrum Philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 11.

<sup>28</sup> Zambrano, *Op. cit.*, p. 37.



históricamente el quehacer filosófico occidental (se intentará mostrar esto más detenidamente en los apartados correspondientes), y ello fundamentalmente, en virtud de que los basamentos principales de la doctrina platónica (sobre todo la concepción del lenguaje filosófico como un sistema de oposiciones binarias, la tarea fundamental del “quehacer filosófico”, entre otros) permanecen en un cierto sentido inalterados, “intactos”, no han sido tocados ni cuestionados de fondo (según esta lectura) por las numerosas filosofías que se suceden a lo largo de más de dos mil años en la historia de la tradición. (“...siempre he tenido la impresión –dirá Derrida–, de que el *texto* platónico se mantiene aún *virgen*...”<sup>29</sup>). Esto es, pese a que indiscutiblemente estas filosofías hayan implicado (habrá que reconocer) un desarrollo y una constante re-vitalización de la problemática filosófica, así como una notable ampliación de los horizontes y destinos del quehacer de la filosofía, aquella *pregunta* primordial que es justamente la que da origen a toda esa problemática, y en esto es particularmente denunciante Heidegger, (es decir, la “pregunta por el ser”), *no ha sido tocada*, ha sido rehuida en lo más esencial, desde aquella “respuesta” platónica que trajo consigo la gran arquitectura de las oposiciones filosóficas (inteligible/sensible, original/copia, esencia/apariencia, espíritu/naturaleza, espíritu/materia, *identidad/diferencia*, etc.) De ahí que el *movimiento* de dicha historia, llegue a ser identificado frecuentemente bajo el rótulo de *platonismo*, y que pueda ser, en virtud de esto, leído de una manera relativamente “unívoca” o “unilineal”, como una “historia de lo Mismo” o una “historia de la identidad”<sup>30</sup>.

Ahora bien, ¿qué sucedería si tratáramos de salirnos de ese proyecto histórico y le diésemos radicalmente la espalda? ¿si pusiéramos en entredicho la misma “tarea del filósofo”, por la que propugnaba Platón? ¿qué sucedería –preguntando junto a Foucault– “si definiésemos, en última instancia como filosofía cualquier empresa encaminada a invertir el platonismo?...”<sup>31</sup>. Pero no nada más cualquier empresa encaminada a criticar a Platón y andar por ahí pregonando su muerte o su “puesta de cabeza”, sino hacer, literalmente un

<sup>29</sup> Derrida, *Posiciones, Entrevista con Jacques Derrida*, Pre-textos, Valencia, 1977, p. 68.

<sup>30</sup> Con esto no se trata de reducir la historia de la filosofía a una simple “historia de las ideas”, ideas que se van sucediendo tranquilamente de una manera homogénea y unitaria, y eludir con esto las innumerables rupturas del pensamiento occidental, el carácter múltiple y discontinuo que plantea su propia problemática. Simplemente se “arriesga” la hipótesis de que difícilmente habría podido escribirse esta historia, justamente como “filosofía occidental”, al margen de su potestad incondicional con el platonismo, y al margen de la especulación misma que gira en torno al principio de identidad (más adelante intentaremos, poco a poco, ir elucidando esto).

<sup>31</sup> Foucault, *Op. cit.*, p. 8.

“simulacro” del platonismo, hacer del platonismo un “fantasma” (“...soñarás con una historia general de la filosofía que sería una fantasmática platónica y no una arquitectura de los sistemas...”<sup>32</sup>). ¿Qué sucedería, pues, si comenzásemos a definir el quehacer filosófico, ya no desde una especie de retrospectiva hacia la luz (o la verdad), sino a partir de un descenso, aún mayor, dentro de la misma caverna; si comenzásemos pensando ya no desde lo inteligible de la identidad –y las consiguientes oposiciones que conlleva–, sino desde la “desigualdad” de las apariencias, desplazándonos insidiosamente por todo el platonismo hasta llegar a la escala más “baja” e “impura” de la Idea?... ¿pensando pues, desde lo discontinuo, desde la *diferencia*?; y más aún, como se pregunta Foucault, ¿“...si en vez de buscar lo común bajo [la diferencia] se pensase *diferencialmente* la diferencia...?”<sup>33</sup>... ¿Y por qué, precisamente, “la diferencia”?

Intentemos resumir cuál será nuestro propósito y lo que intentaremos introducir aquí. Pensar así la diferencia, y asumir dicho pensamiento como una tarea para el pensamiento filosófico implica (al menos en un momento) destruir, invertir la filosofía platónica, atreverse a afirmar los derechos de los simulacros por sobre los iconos y las copias; es decir, pensar la diferencia como *simulacro de sí misma*, y no como simulacro de ninguna identidad, esto es, sin ninguna sujeción o subordinación lógica con respecto a la identidad (diferencia entre...); pensarla pues, “diferencialmente”, privilegiar la diferencia, en fin, *en cuanto* diferencia. Esta tarea, que posteriormente se convertiría en un “deber” para el pensamiento contemporáneo, quedaría trazada a partir del emblemático anunciamento nietzscheano de la “muerte de Dios”. “El «mundo verdadero» (o ideal) ha devenido fábula” –afirma Nietzsche–, es decir, lo hemos destruido, “pero con ello también destruimos el aparente”<sup>34</sup>, situándonos por consiguiente más allá de la oposición verdad/apariencia, esencia/apariencia, *identidad/diferencia*...<sup>35</sup>.

Destruir lo aparente en cuanto ámbito, pero a su vez no tratar de oponerle “otra” cosa, planteará Nietzsche<sup>36</sup>; esto es, “desenmascarar” el rostro *metafísico* (filosófico) de la apariencia, pero para restituirla a ella misma la existencia junto con todo lo que le había

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 29.

<sup>34</sup> Friedrich Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, Tusquets, Barcelona, 1994, p. 53

<sup>35</sup> Ver con respecto a esto el apartado correspondiente a Nietzsche sobre el tema de “la máscara”

<sup>36</sup> Aunque esto sigue siendo tema de controversia. Intentaremos indicarlo, sobretudo en la críticas heideggerianas hacia Nietzsche.

sido quitado (y que ha estado siempre íntimamente ligado a ella<sup>37</sup>): volver a concebir a las degradadas creaciones artísticas dentro de la filosofía (la diferencia como *fenómeno artístico*); volver a concebir a la “alteridad” *política* (en el sentido de la *polis* platónica) —o, en otros términos—, a la *disidencia* (de ahí el título) dentro de la filosofía; volver a concebir a los fantasmas en la filosofía (“...enunciar una filosofía del fantasma...”<sup>38</sup>). “Aprender a vivir con los fantasmas”, decía Derrida. Pero no para quedarse llanamente con ellos e instaurar una “república de fantasmas”, sino para *afirmarlos* en su “inefectividad”, en su “diferencialidad” esencial, esto es, afirmar la vida *con* ellos y *entre* ellos, entre “los que vienen” y los que “ya no están”; aprender *de* ellos: “a vivir de *otra* manera.... Y mejor”...

Así pues, la diferencia que intentaremos esbozar aquí, bajo la tutela de lo que se da en llamar “pensamiento de la diferencia”, se liga con todos estos términos, en mayor o menor proximidad: “sombra”, “simulacro”, “fantasma”, “máscara”, “alteridad”, entre otros. Ahora bien, reconozco por mi parte que si intento aquí hablar de “diferencia”, no lo hago más que en un sentido meramente introductorio, consciente de su profundidad y amplitud; no lo hago más que para abrir una simple puerta que conduzca ante la “presencia” (el pensamiento de la diferencia se opone a la [idea de la] presencia) de quienes se han comprometido a llevar a cabo, prolija y escrupulosamente, ese vasto itinerario del pensamiento en aras de ejecutar y hacer posible “otra” comprensión de la tarea filosófica; “otro” quehacer, con distintas armas y distintas vías; un quehacer que difiere radicalmente del ejercicio filosófico tradicional, que disiente en y a partir de la diferencia: la disidencia (del pensamiento) de la diferencia.

El objetivo que persigo no será, por ende, en virtud de su aparente carácter revolucionario, transgresor, añadir con ella votos para la instauración de un modelo de alternancia o transición, que se introduzca en la lógica de los discursos de poder, o que anteponga a esta realidad, “nuevos” parámetros. Se trata simplemente, dicho una vez más, de otra manera de comprender el presente, y asimismo suponer en esa comprensión, un ejercicio “activo” del pensamiento, esto es, de concebir la posibilidad de *actuar* y *crear* según diferencia (como ya lo anotamos, tanto en sentido ético y estético, como inclusive,

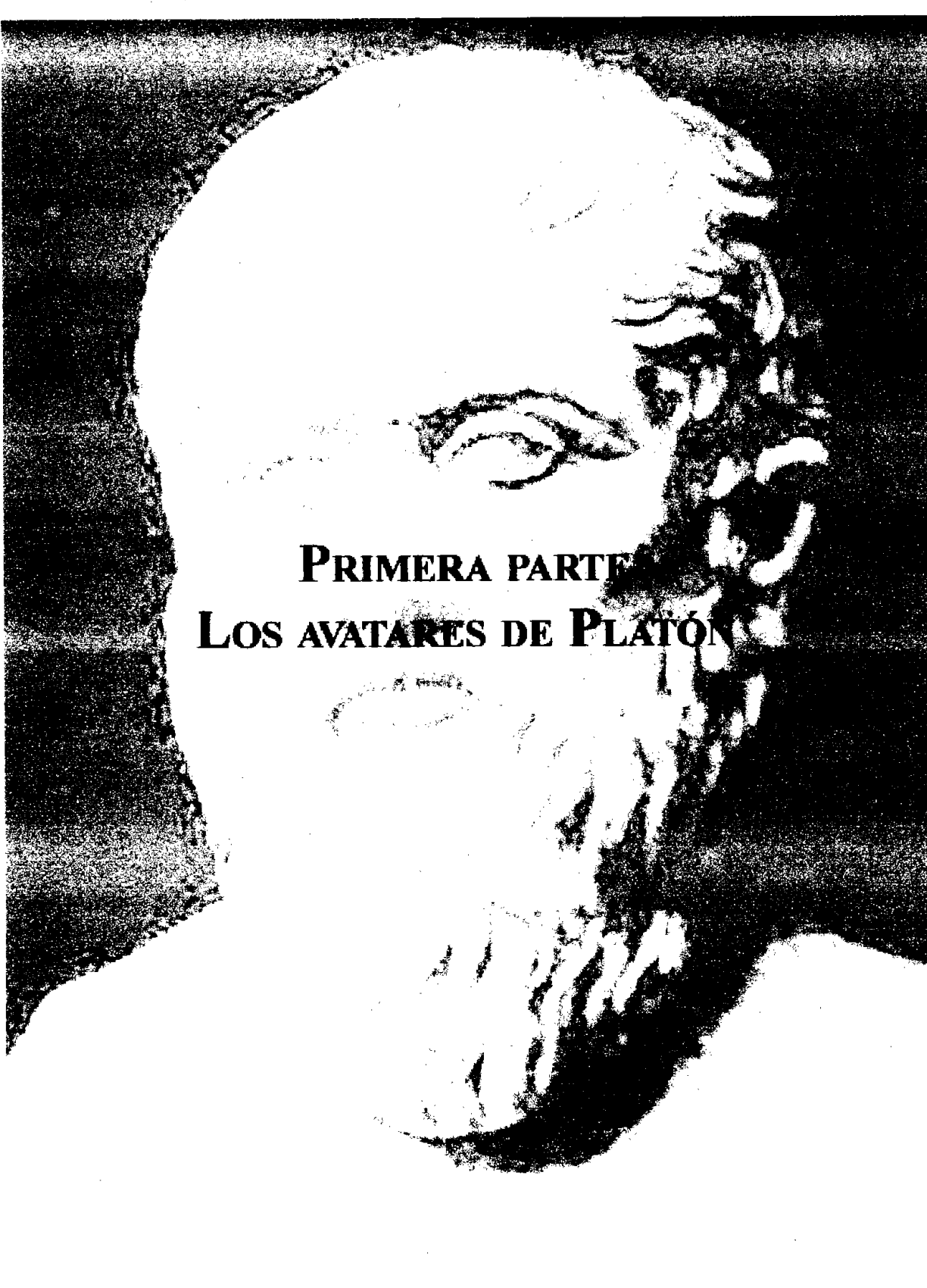
<sup>37</sup> Podríamos en relación a esto citar un bello pasaje de Zambrano. “Cifrar nuestras esperanzas en la razón. Pero a costa de cuánta renuncia. Y quién le consolará al poeta del minuto que pasa, quién le persuadirá para que acepte la muerte de la rosa, de la frágil belleza de la tarde, del olor de los cabellos amados, de eso que el filósofo llama «las apariencias»..., en *Op. cit.*, p. 34.

<sup>38</sup> Foucault, *Op. cit.*, p. 17.

político), y sumirnos así a través de un viaje interminable por la geografía de la alteridad, por la experiencia de una diferencia sin identidad, de una diferencia, en fin, *en cuanto* diferencia.

Vayamos pues a la problemática de nuestros autores y dejémoslos hablar por ellos, no sin antes tratar de asentar sus antecedentes principales. Inicialmente, en la primera parte, se tratará el tema de Platón y la problemática griega: hablar en torno al "platonismo" como referente principal de esta discusión; posteriormente, pasar al tema de su radical "inversión", con Nietzsche a la cabeza, en la segunda parte; para, por último, intentar en la tercera siluetear brevemente los rasgos fundamentales de este "lenguaje" de la diferencia, mediante dos posturas altamente representativas de la filosofía contemporánea (de las que ya hemos citado algunos comentarios), y que me parecen, en torno a esto, decididamente inmejorables: Heidegger y su noción de «diferencia ontológica», por un lado, y Derrida, por el otro, y su compleja noción "espectral" de *«différance»*.

En suma, y después de asumir la tarea antes fijada, la aspiración inmediata será pues la de conformar una investigación lo suficientemente sólida que sea antesala de próximos estudios que se enmarquen en estas problemáticas contemporáneas, para así hacer del presente trabajo académico, fuente y objeto de un intercambio fecundo de opiniones.

A high-contrast, black and white portrait of Plato, showing his head and shoulders. The image is heavily stylized, with deep blacks and bright whites, giving it a graphic, almost stencil-like appearance. The text is overlaid on the lower part of his face.

**PRIMERA PARTE**  
**LOS AVATARES DE PLATÓN**

# I. ANTECEDENTES: *LOGOS Y MYTHOS* EN EL PROBLEMA DE LOS ORÍGENES

...¿Cómo ha advenido la razón sobre la tierra? Por supuesto que de una manera irracional, obra de un azar. Habrá que descifrarlo como se descifra un enigma...  
Nietzsche, *Aurora*.

El nacimiento de lo que se conoce como “filosofía” suele ser resumido por los historiadores, a grandes rasgos, como un tránsito del *mito* (μυθος) al *logos* (λογος), producto de un “repentino” conflicto entre dos fuerzas (resuelto en favor de esta última) que comienzan a separar y dividir ostensiblemente la mentalidad de los antiguos griegos alrededor de los siglos VII o VI a. C., aproximadamente. Ahora bien, ¿por qué es calificado como “repentino”? La opinión común de los historiadores registra el acontecimiento inaugural de la filosofía en un tiempo (el ya mencionado) y un lugar específico (las prósperas costas de Jonia, en el Asia menor), a modo de un parteaguas histórico en el que, de pronto, ante las preguntas que siempre se había formulado la humanidad, respondiéndose a través de elementos fantasiosos e imaginativos, comienza a brotar una especie de “instinto de racionalidad”, que poco a poco va poniendo en su lugar el “caótico” mundo diseñado por los mitos antiguos. La autoridad de los relatos homéricos y hesiódicos, principalmente, en aquel entonces las únicas fuentes en que podía documentarse la vida cultural griega, era así radicalmente dejada de lado ante la entrada, ardiente y vigorosa, de una “nueva fuerza” (*logos*), capaz de explicar la realidad de una manera *completamente* distinta, y cuyos requisitos o rasgos fundamentales los griegos encontraron a partir de su caracterización y conceptualización del término “filosofía” (φιλοσοφία).

Aunque también puede ser que el problema sea más complejo. Y en este sentido cabe admitir, indudablemente, otras hipótesis que reconocen la existencia de diversos factores capaces de echar abajo la tesis de que el surgimiento de la filosofía es de alguna forma un evento sorpresivo o azaroso, por no decir espontáneo, repentino o arbitrario, y que apuntan, concretamente, a encontrar respuestas por ejemplo a nivel *externo*, examinando las peculiares condiciones del modo de producción griego: de alguna manera con la “base” o la

“estructura” económica relativamente estable, era inevitable, de acuerdo con estas posiciones, la existencia de una “superestructura” ideológica que asegurase el mantenimiento de ésta, y ello no podría ser factible de otra forma mas que a partir de una fundamentación *racional* del mundo y la naturaleza<sup>1</sup>. Por su parte, paralelamente a éstas, también se dan por supuesto las hipótesis de entender a la filosofía como producto de una evolución *interna* a la que inevitablemente estaba destinado el pensamiento griego, debido a la sobrecarga de elementos simbólicos con que contaban las formas de expresión y cognición religiosas (particularmente el orfismo), dándose la necesidad de establecer otros parámetros de comprensión y articulación de los misterios acerca de lo divino. Tal es, por ejemplo, la versión propuesta por Giorgio Colli, en el sentido de que la palabra del oráculo, en el templo apolíneo de Delfos, oscura, incomprensible, expresión de la “mántica”<sup>2</sup> atribuida al dios dentro de los misterios órficos, “requiere –nos dice– de un *intérprete*, es decir, un individuo que la examine con sobriedad, la compare con otras palabras y la convierta en discurso articulado, significativo, iluminador. [Y es así de esta forma], que tiene lugar el nacimiento de la razón...”<sup>3</sup>.

Evidentemente estas versiones, mencionadas simplemente a título de ejemplos entre muchos otros, son a todas luces plausibles, ya se refieran a factores económicos, políticos o religiosos, ya a cuestiones culturales, o inclusive a la idea de un “cambio repentino” en la mentalidad griega; lo más probable en torno a dar una explicación más detallada acerca de este problema del “nacimiento de la filosofía”, es que todos esos factores, tanto a nivel interno como a nivel externo, se encuentran en íntima correlación. Y no obstante, aun así resulta difícil precisarlo, debido entre otras cosas, principalmente a la lejanía histórica de los sucesos, por lo cual hay preguntas que aún se mantienen en pie: ¿cómo, efectivamente, y por qué adviene *en esa precisa época y de esa precisa forma* aquello que se da en llamar

<sup>1</sup> Esta consideración es enarbolada principalmente por las posiciones marxistas, que conciben de algún modo a la filosofía como una peculiar *forma* de la conciencia social que “está determinada en última instancia por las relaciones económicas de una sociedad”. El nacimiento de la filosofía, para estas posiciones tiene un origen muy claro: surge en la sociedad esclavista, bajo la pretensión de unificar el conjunto de conocimientos e intuiciones del hombre acerca de la naturaleza, como una auténtica necesidad de “superación ideológica”, acorde con el nivel de desarrollo económico alcanzado por su modo de producción. El surgimiento de la filosofía en este momento de la historia era necesario, incluso “del todo lógico dado el bajo nivel de desarrollo de los conocimientos en las primeras etapas de la historia humana, caracterizadas por su menor desarrollo de las fuerzas productivas...”. *Diccionario de filosofía*, editorial Progreso, Moscú, 1984, p. 168.

<sup>2</sup> La mántica, es como la magia, la *mania*, una cierta habilidad mística especial mediante la que los adivinos interpretaban la palabra divina; como una especie de don que Apolo concede a sus interlocucionarios.

<sup>3</sup> Giorgio Colli, *La sabiduría griega*, Trotta, Madrid, 1998, p. 29.

como “filosofía” sobre el mundo, y por qué a su vez suele ser catalogado como resultado de un fenómeno puramente occidental? ¿por qué este acontecimiento tuvo lugar justamente sobre la Grecia antigua y no así en otro lugar?; esto es, ¿cómo, en su sentido más profundo y radicalmente *problemático*, en palabras del propio Nietzsche, “ha advenido *la razón* sobre la tierra”? ¿de una manera “racional”? Tal vez resulte imposible zanjar de forma definitiva la cuestión, aunque ello no nos exima inquirir, con la mayor radicalidad, en torno al tan complicado problema de los orígenes; quizá incluso sea ésta la condición o el imperativo de quien quiera atreverse a “pensar” la historia de la filosofía. Entretanto no nos queda sino seguir las palabras que se encuentran consignadas en la última parte de nuestro epígrafe: “...habrá que intentar descifrarlo *como se descifra un enigma...*”<sup>4</sup>

Estas cuestiones, aunque al parecer rebasan nuestra labor de mera presentación histórica acerca de los inicios del pensamiento filosófico occidental, no están exentas, por su parte, de una irremediable carga inquietante, de algo que nos mueve y que nos seduce desde su implacable y misteriosa voz, y que por lo mismo no puede ser dejado de lado, ya que, ¿cómo resolver eso que Nietzsche llama en este contexto como “enigma”? y consiguientemente ¿cómo discernir, para ello, entre esa delgada línea que separa al ámbito de lo racional del de lo netamente irracional?; más aún ¿es *necesario* precisamente resolver “ese” enigma?... Tales preguntas intentarán plantearse a mayor profundidad en páginas posteriores, más allá del contexto del pensamiento antiguo, y quizá a modo de imperativos, ya que el enigma, ese “viejo enigma de la razón occidental (y su origen) –como dice Miguel Morey–, continúa en pie...”<sup>5</sup>. (Tan sólo es de notar la enorme controversia que se suscita actualmente, para decirlo de la forma más simple, entre lo que queremos y no queremos decir cuando pronunciamos la palabra “filosofía”). Y ahora bien, si lo que estamos haciendo es intentar meternos en el ámbito de los enigmas, y si seguimos las palabras de Colli acerca de que “el que no resuelve el enigma cae en el engaño”<sup>6</sup>, no nos queda más que reflexionar: ¿qué tan “enigmático” podrá ser indagar sobre la razón en la filosofía y asimismo cuestionarse sobre sus límites y alcances históricos? y, del mismo modo, ¿qué tan “engañados” podríamos salir al respecto?; y aún, por su parte, ¿cuáles o qué

<sup>4</sup> Nietzsche, *Aurora*, en Miguel Morey, *Los presocráticos*, Pre-textos, Valencia, 1990, p. 3.

<sup>5</sup> Morey, *Op. cit.* p.11.

<sup>6</sup> Colli, *Op. cit.* p.53



tan graves podrían ser las consecuencias de tal engaño?... Dejemos todo eso por el momento, y vayamos a lo nuestro.

Muy generalmente, se podría decir que la filosofía nace debido a una preocupación esencial por renovar o replantear el enfoque de los problemas milenarios de la Grecia antigua; que hay un momento en el tiempo en el que una naciente fuerza del pensamiento (*logos*) comienza a rebelarse contra la autoridad del pensamiento de la tradición (*mythos*) y para esto, busca hacer frente al aspecto de desorden y arbitrariedad que de alguna manera marca la estructura del pensamiento y el imaginario antiguos. Así, los primeros filósofos, los primeros cultivadores del pensamiento estrictamente racional, asumirían esa "rebelión", esa lucha, como una verdadera cruzada intelectual, que apuntase a renovar decisivamente el espíritu griego rectificando, en primera instancia, la "errática" vía que, según ellos, habían trazado los relatos míticos en torno a las concepciones del mundo y la naturaleza. Para ellos, la antigua fuerza (*mythos*) había sumido al pensamiento en una urdimbre caótica de concepciones muchas veces contradictorias e incongruentes, sin ninguna vinculatividad racional, en una especie de "oscurantismo" incompatible plenamente con las nuevas exigencias de la mente griega, por lo que había que combatirla y desterrarla, despejando todos los obstáculos para el desarrollo pleno de ese innovador enfoque que permitía pensar de una manera distinta los problemas fundamentales del hombre. Es por ello que los primeros pensadores griegos de la llamada "escuela milesia" reciben de Aristóteles el nombre de "antiguos fisiólogos"<sup>7</sup>, en clara alusión a la labor de decantación y purificación que sistemáticamente realizan al espíritu griego.

Sin embargo, este proceso de "purificación" es lento y no perfectamente homogéneo; no se da precisamente (cosa que ya insinuamos en páginas anteriores) una expulsión tajante de todos los elementos míticos en beneficio de un pensamiento puro y racional, puesto que, en la aurora de la filosofía griega, las fronteras entre los dos tipos de pensamiento (el pensamiento lógico y el pensamiento mítico), como lo dice Cassirer, "no estaban todavía determinadas claramente; eran vagas y oscilantes"<sup>8</sup>. De hecho, hay quienes dicen que la primera filosofía griega, la filosofía natural, fue concebida "primero en un espíritu místico más bien que científico"<sup>9</sup>. Incluso, las preocupaciones fundamentales que

<sup>7</sup> en Ernst Cassirer, *El mito del estado*, FCE, México, 1985, p. 65.

<sup>8</sup> Cassirer, *Ibidem*, p. 65

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 65

pueden dar origen a este tipo de actitudes racionales, son de alguna manera las mismas que a su vez incentivaron las primeras preguntas que se formuló el género humano y que son las que soportan todo el entramado del pensamiento mítico, a saber, las preguntas sobre qué son las cosas que se encuentran en el entorno, qué son los fenómenos naturales, es decir, a grandes rasgos, el problema cosmológico<sup>10</sup>. “...En un principio *mito* y *logos* —comenta Morey— no se oponen...”, llegan incluso a coincidir, al menos formalmente, o a confundirse entre sí. “El *logos* —prosigue— es *hierós logos*—, narración sagrada que recoge las gestas de los héroes y la vida de los dioses...”<sup>11</sup> Tal es el caso del pensamiento pre-filosófico de Homero y Hesíodo (sobretudo éste último), el cual efectivamente no está exento por su parte de una importante labor de “sistematización”.

Así, si lo pensamos de esta forma, el ordenamiento de la realidad que realizaron los grandes exponentes del pensamiento mítico pre-filosófico se vendría a empalmar, en un orden de representaciones simbólicas, con lo que más tarde serán los primeros intentos por responder al problema cosmológico de los llamados filósofos milesios en el orden del *concepto* (el adjetivo *to*, comenzado a utilizarse entonces, que quiere decir “lo” —*lo* caliente, *lo* bueno, *lo* infinito, etc.—, permitió de alguna manera esta transformación decisiva del *logos*, en beneficio del pensamiento propiamente filosófico). Esto quiere decir, que puede interpretarse que hay una adecuación relativa y paulatina de las preocupaciones de la ontología antigua al plano estrictamente cosmológico, propio de lo que ya se daba en llamar “filosofía natural”, y que los procedimientos de indagación de la realidad entre los dos tipos de pensamiento antes mentados, pese a sus notorias diferencias, no estaban, ciertamente, tan alejados como podría de primera instancia suponerse. De tal forma nos lo ilustra Morey: “...Hesíodo es un gran racionalizador de los mitos [(a diferencia del carácter más “epopéyico” de los relatos homéricos)]— no hay en él asomo de entusiasmo religioso, y sí un afán de sistematicidad: establece así el complejo árbol de las divinidades griegas, de acuerdo a ese peculiar estilo de *hierofanós logos*. Los primeros filósofos ordenaron la realidad directamente sobre el modelo hesíodico —aunque explícitamente contra él:

<sup>10</sup> Aunque evidentemente, el enfoque que los pensadores míticos le daban al problema de la naturaleza, no podía considerarse, estrictamente hablando, cosmológico, puesto que esta misma palabra, por sí misma, explica una cierta actitud “racionalizante” hacia la naturaleza. Lo que se intenta resaltar con esto es que el origen, y sobretudo el *objeto* de las inquietudes especulativas de los griegos de entonces se encontraba de alguna forma fundido, entremezclado recíprocamente con las preocupaciones de los primeros naturalistas.

<sup>11</sup> Morey, *Op. cit.*, p. 17

pasando de los nombres de los dioses a las parejas de elementos (y propiedades) enfrentados.”<sup>12</sup>

Por su parte, si bien los filósofos naturalistas milesios no implicaron precisamente un giro nuevo en el pensamiento al preguntarse sobre el origen de las cosas en general en términos cosmológicos, lo verdaderamente innovador en ellos fue su tratamiento *lógico* de la misma noción de “origen” (αρχη), desacreditando la opinión propia de las cosmogonías míticas (entre ellas la hesiódica) de que había que buscar el origen en un pasado remoto e inmemorial, a partir del cual habrían comenzado a surgir todas las cosas del mundo. No se trataba pues, simplemente, de un “comienzo” accidental, sino “de un primer principio [substancial]; algo lógico más bien que cronológico; algo que no solamente *fue*, sino que *es* [y del que deriva todo lo demás] según un orden regular y de acuerdo con reglas generales.”<sup>13</sup> Este aspecto es quizá el que más claramente puede marcar la diferencia con respecto al pensamiento mítico: el que hay un orden general incito en la naturaleza que hace que las cosas ocurran no azarosamente o por un designio arbitrario de los dioses, sino de acuerdo a ciertas *reglas generales* (quizá aquí es donde se halla el significado más aproximado de λογος) que pueden ser, de alguna manera, comprendidas y sistematizadas.

Pero evidentemente es de considerar que esta misma noción de αρχη, que de alguna manera comparten todos si no es que la mayoría de los pensadores presocráticos, va evolucionando en un sentido cada vez menos “naturalista”, por decirlo de algún modo, esto es, de la búsqueda de un sustrato o unidad esencial que puede hallar perfectamente su referente en el mundo físico (como es el caso del agua, el aire, el fuego; únicamente con excepción del το απειρον de Anaximandro) hacia la inclinación y postulación de principios trascendentales y completamente abstractos, obra fundamentalmente de los pensadores eleáticos (Jenófanes, Parménides), en los que el αρχη no es otra cosa sino el Ser en perfecta concordancia y comunión con lo Uno (según Cassirer, este representa el “dogma fundamental” de la escuela eleática: que “ser” y “unidad” son términos “perfectamente convertibles”<sup>14</sup>). Si se ha de buscar pues el *origen* de todo cuanto ocurre en el mundo, sería absurdo —opinan los eleatas— hallar ese origen en el “mundo del devenir”, puesto que éste, como se deduce claramente de su naturaleza, está sujeto a cambios, y esos

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 19

<sup>13</sup> Cassirer, *Op. cit.*, p. 66

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 67

cambios propician multiplicidad y diversidad, y esa multiplicidad por sí misma, tiene que ser *lógicamente* incompatible con la noción de origen. Así, todo lo que se halla relacionado con el devenir, según los principios de la lógica eleática, pertenece al dominio de la “mera apariencia” y en virtud de ello, no constituye más que un engaño sensorial, una especie de espejismo que lo que intenta es desviarnos del “camino de la Verdad”, por lo que consiguientemente debe ser rechazado y considerado como totalmente ajeno a las leyes del pensamiento puro, del pensamiento abstracto y racional, ya que “su principal impostura es precisamente el hecho de que nos hace creer que el *no ser existe*, que el devenir tiene también un ser...”<sup>15</sup> (cosa que para Parménides sobretodo, era lógicamente imposible, pues el no-ser no puede ser pensado; “el ser *es* su conceptibilidad”<sup>16</sup>). Citemos directamente al propio Parménides:

...[El devenir] nunca ha sido ni será, pues es ahora todo en conjunto, uno y continuo [...] En efecto, ¿qué origen buscarías para él? [...] y [sobretodo] ¿cómo encontrarías en él un origen? [...] Así, pues, es menester que sea del todo o que no sea en absoluto...<sup>17</sup>

De este modo, ante esta radical expulsión de todos los términos que se oponen a los que son exclusivamente predicables del ser, es decir, ante la expulsión de lo diverso, de lo múltiple, de lo diferente, de todo lo relacionado con el devenir, Parménides da lugar con ello a una lógica y una ontología que perdurarán por siglos (lo más probable es que sin directamente proponérselo), y que tendrán una exposición y una fundamentación más acabada en pensadores posteriores —el caso más significativo e inmediato, y asimismo históricamente crucial, como veremos, será precisamente el de Platón—; una ontología inscrita bajo la sentencia “el Ser, pues, *es*” (το αὐτο ἐστί και εἶναι), la cual vendrá a ser la formulación más antigua de lo que posteriormente será bautizado como el *principio de identidad* (éste será, pues, el ἀρχή parmenídeo). Con ello, Parménides implicaba filosóficamente (lógicamente) un impacto mucho más fuerte al de la gran mayoría de los

<sup>15</sup> Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *En torno a la voluntad de poder*, Selección de textos de Manuel Carbonell, Península, Barcelona, 1973, p. 35. Para los eleatas y para Parménides en particular, los principios que se habían postulado hasta entonces con los filósofos naturalistas y, más expresamente con Heráclito, eran principios que de una u otra forma estaban sujetos a la ley del devenir, y en ello residía justamente, según él, su gran inconsistencia *lógica*.

<sup>16</sup> Parménides, “Poema ontológico”, en Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo I*, Losada, Buenos Aires, 1969, p. 84.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 80-81.

pensadores presocráticos en general, y por tal motivo significaba un paso o un peldaño “mayor”, por así decirlo, por cuanto se refería al desarrollo del pensamiento occidental. El pensamiento mítico no podía deshacerse fácilmente de tan fuertes argumentaciones y ser por ello consentido ahora en el campo de la investigación filosófica, so pena de considerarse como falta de rigor. Las fronteras, por ende (y este era uno de los objetivos principales de esa “cruzada filosófica”), entre los dos tipos de pensamiento ya referidos, el *logos* y el *mythos*, fronteras otrora “vagas y oscilantes”, se iban haciendo, gracias a esta inuestionable “contribución” parmenídea, cada vez más claras y distantes.

Sin embargo, la diferencia fundamental entre él y los grandes pensadores de la época socrática y post-socrática (Platón, Aristóteles), que confinaba a Parménides a ser un mero pensador presocrático más –aparte de las evidentes razones cronológicas–, estribaba en que esos grandes temas, abordados en su ontología a través de su “poema ontológico”, aún eran demasiado abstractos y faltos de una más detallada investigación y fundamentación; eran como una serie retóricamente articulada de chispazos lógicos y profundas intuiciones metafísicas, pero que, como nos dice Miguel Morey “...no [tenían], el grado de nítida elaboración que alcanzarán posteriormente: no son, [pues], aún problemas, sino [únicamente] temas; temas que posteriormente la especulación sofista o la reflexión platónica problematizará.”<sup>18</sup>

Así pues, habrá que esperar, dicho simbólicamente, hasta el período del nacimiento de Sócrates (y sobretodo más explícitamente al de su muerte) y con él a la proliferación de una generación de pensadores (los sofistas) que cambian su campo de reflexión, regida entonces por temas predominantemente cosmológicos, hacia los grandes enigmas e inquietudes que suscitaba el preguntarse en torno a la naturaleza humana. Es básicamente la época del auge de las sociedades democráticas, específicamente en Atenas (sede de la mayoría de estos pensadores), y evidentemente de una mayor participación política de los ciudadanos, lo que hacía más apremiante el preguntar en torno a ese ser que, antes que nada, formaba parte de la vida interna de la *polis* griega. Los presocráticos así, junto con sus inquietudes naturalistas, debían dejarse de lado, resultaban obsoletos y gastados, y con ello había que dar la pauta a lo que se conoce como la época del *predominio del problema*

<sup>18</sup> Morey, *Op. cit.* p. 47.

*antropológico*<sup>19</sup>, en la que se presenta el punto de mayor desarrollo jamás alcanzado por la filosofía griega, la época de esplendor helénico, de clasicismo, y de *iluminismo* filosófico, que, fundamentalmente alrededor de entre los siglos V y IV a. C., cimbró literalmente el mapa del mundo hasta el punto de ser una de las épocas más prolíficas y fecundas de que ha sido testigo la historia de la cultura humana. Trataremos pues de enfocar nuestro objetivo sobre uno de los más grandes responsables de todo esto, y no sólo en cuanto a lo que a la cultura griega se refiere, en el apartado que nos ocupa a continuación.

---

<sup>19</sup> Por lo general, a la época que surge con el socratismo y el movimiento sofístico suele llamársele, muy escuetamente, *humanismo griego*, por su mayor inclinación hacia temas que abordan asuntos relativos a la naturaleza del ser del hombre; aunque ello no quiere decir, por supuesto, que los primeros pensadores presocráticos hallan omitido problematizar en torno a lo humano. Antes bien, como opina Mondolfo, toda esa cosmología que gira en torno a las preocupaciones de los naturalistas milesios, depende o está supeditada a un concepto de *Cosmos* que deriva perfectamente del mundo humano (el orden de la danza, la armonía espiritual, la teoría pitagórica de la música celeste), como una especie de “proyección de la *polis* en el universo, una transferencia al acontecer natural, de toda una familia de conceptos tomados en préstamo de la vida pública o jurídica...” (la causa o ‘imputación’ [*aitia*], la justicia [*Dike*], etc.). Así pues, los problemas relativos a lo humano no están exiliados o al margen de la atención filosófica en su primer momento, pese a que el principal y más notorio objeto de reflexión de los filósofos milesios sea la naturaleza; es decir, volviendo a Mondolfo, “el problema cosmológico no significa [necesariamente] la exclusión de los otros.” Y de acuerdo con esto, a la inversa, los pensadores que surgen en el llamado “humanismo griego”, no omiten desde luego hablar de temas cosmológicos, pese a que sí es perceptible una cierta coyuntura en la sociedad griega de entonces (como brevemente se hace notar más arriba). En suma, siguiendo en este caso a Mondolfo y su exégesis del pensamiento antiguo podríamos decir, no que las preocupaciones filosóficas son radicalmente distintas en uno y otro período, sino todo lo contrario, que están estrechamente imbricadas entre sí, y que la clasificación histórica que se hace de los problemas es, por así decirlo, convencional atendiendo a la noción de *predominio*, por la cual sería de alguna manera legítimo denominar las etapas de evolución de la filosofía griega como “predominio del problema cosmológico” y “predominio del problema antropológico”. Mondolfo, *Op. cit.*, pp. 35-36 y 127.

## II. LA APUESTA POR “LO MISMO” EN LA ÉPOCA DEL ILUMINISMO GRIEGO: PLATÓN

Con los antecedentes que se vieron en el apartado anterior, y más expresamente tras la muerte de Sócrates, el desarrollo de la filosofía griega o, mejor dicho, la aparición de una victoria contundente del pensamiento lógico como el pensamiento filosófico griego por excelencia, llegaba a su faceta más radical. La época del iluminismo filosófico estaba encumbrada en Grecia y de sus simientes brotaban por doquier los grandes postulados que habrían de conformar los rasgos y las características del pensar occidental a lo largo de los siglos venideros.

Como bien lo dice Miguel Morey, al menos en términos alegóricos, “la historia de la filosofía, estrictamente hablando, comienza con Platón; los presocráticos pertenecen a su prehistoria”<sup>1</sup>. Así, a partir de este gran paradigma ilustrado como lo es el platonismo —sin olvidar por supuesto a Aristóteles, poco más tarde—, Europa se haría de un estilo de filosofar, de una lógica y una metafísica propias que se irían particularizando y decantando a través de su historia bajo distintas formas de manifestación, pero siempre sin perder de vista el horizonte problemático y las inquietudes cognoscitivas de estos pensadores griegos “modernos”, por llamarlos de algún modo, es decir, los grandes exponentes de la filosofía post-socrática ilustrada.

Aspectos tales —por ejemplo— como la comprensión de la realidad a modo de un todo racionalmente articulado o la idea positiva del mundo comprendido como unidad, y a su vez subdividido en dos órdenes, uno sensible y otro inteligible —en cierta relación de concomitancia entre sí—, es decir, en términos generales la lógica de los dualismos, así como la categorización de los elementos y las especies que integran cada uno de estos ámbitos dentro de un marco lógicamente homogéneo asegurado por la unidad conceptual; el principio de identidad y no contradicción, son, muy abstractamente, entre algunos otros, legados incuestionables de estos grandes precursores intelectuales de Occidente que aún hoy, se mantienen en pie dentro del campo de la reflexión filosófica. La fértil imaginación de los relatos míticos así como también los balbucientes primeros intentos por explicar de

---

<sup>1</sup> Miguel Morey, *Los presocráticos*, Pre-textos, Valencia, 1990, p. 15.

una manera más ordenada el comportamiento del mundo, propios de los primeros filósofos, eran sustituidos por el poderío incommensurable del *logos* a través de la aparición de los grandes sistemas filosóficos (Platón y Aristóteles), los cuales a la postre producirían un cambio significativo en los basamentos de la cultura helénica (al grado de repercutir, como ya lo mencionamos, en la historia posterior). El pensamiento arcaico debía ser abandonado en beneficio de una “nueva” educación, de una nueva formación cultural que arrojara luz definitiva sobre todos esos conjuntos de sombras u oscurantismos que aún mermaban profundamente la mentalidad griega. Siguiendo el comentario de Morey, la historia propiamente dicha de la filosofía, y con ella las prolíficas semillas del pensamiento platónico se habían comenzado a esparcir, y en consonancia con ello, tal vez no sean tan exageradas opiniones como la de Alfred North Whitehead por ejemplo, quien atrevidamente llega a afirmar, en conocida sentencia: “...la historia de la filosofía occidental podría perfectamente reducirse a una serie de notas al pie de la obra de Platón”.<sup>2</sup>

Así pues, la teoría filosófica de Platón es, como ya se ha mencionado, una de las de mayor renombre en la historia del pensamiento occidental y por consiguiente, una de las más conocidas y estudiadas por diversos círculos de reflexión filosófica a distintos niveles. Sus legados son múltiples, pero quizá, fuera de la herencia directamente recibida de Sócrates (de la que se alimentan principalmente sus ideas morales), hablando particularmente en el plano ontológico, el hecho de haber modelado sistemáticamente y llevado hasta sus últimas consecuencias la apuesta eleática por el *principio de identidad*—y en esto es un confeso seguidor de Parménides— y adecuarlo a un esquema de dualismos o relaciones binarias de oposición fundamentadas sobre una teoría objetivista de las ideas es, en términos generales, el eje medular de la doctrina platónica, a partir del cual se articulan sus enormes contribuciones tanto al terreno de la moral y la teoría política, así como a la teoría del conocimiento, sobretodo.

Parménides ya hablaba en su “poema ontológico”, puesto en boca de la diosa<sup>3</sup> — como brevemente lo comentamos en el apartado anterior—, de dos “caminos” o dos posibles

<sup>2</sup> en Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 1981, p. 42.

<sup>3</sup> Parménides atribuye su poema y todas las tesis metafísicas que lo acompañan, fundamentalmente a una especie de revelación celestial, muy al estilo de los adivinos o las “pitias” (pitonisas), quienes, a través de la *mántica* propia del arte oracular, invocaban al elemento divino para darle mucho mayor fuerza al sentido de lo dicho. Esto es, según García Bacca, Parménides se coloca en el mismo plano de aquellos poetas primitivos o adivinos que acudían a Delfos e interpretaban las sentencias y revelaciones del dios (en este caso Apolo),



“sendas investigables del pensar”, que tenían que ver con la contraposición ontológica de lo que llamaba el ser y el no ser. Los mortales –nos dice la diosa parmenídea–, confundidos por los aparentes cambios del mundo físico, “yerran perdidos”, con la “mente erradiza”, pues para ellos “la misma cosa y no la misma cosa parece el ser y el no ser”<sup>4</sup>, mientras que el ser, siguiendo la lógica parmenídea, tiene por fuerza que ser uno y continuo, indivisible e idéntico a sí mismo<sup>5</sup>, y si hemos de llevar a buen término nuestras especulaciones, debemos de alejarnos de aquella vía que nos conduce a tales confusiones en el pensamiento, puesto que –afirma contundentemente Parménides–, “una y la misma cosa es el Pensar con el Ser” (το γαρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι)<sup>6</sup>

Pues bien, Parménides habla aquí en su poema por un lado de lo aparente y por otro de lo que puede ser el reino del pensamiento puro, es decir, aun sin emplear explícitamente esos términos, de lo que podría ser el mundo sensible y el mundo inteligible, tan utilizados por Platón. Sin embargo, él está instalado fuertemente sobre premisas lógicas (y ontológicas) desde las cuales, y en plena consecuencia con ellas, niega rotundamente la existencia de uno de los dos ámbitos que hemos mencionado: el del no ser (“nunca jamás en esto domarás al no-ente: a ser”<sup>7</sup>), es decir, el de la apariencia y la multiplicidad (el “mundo del devenir”), debido a que, por su misma volatilidad y susceptibilidad a los cambios, está fuera de la Verdad (que en este caso es el objetivo del camino impuesto por la diosa). Pese a esto, tales consideraciones, a pesar de que Platón critica algunos aspectos de la lógica eleática, son el fundamento más fuerte para motivar en él la tesis ontológica de la

---

traduciéndolas al lenguaje humano; “...de ahí que Parménides –nos dice– viva tales sentencias metafísicas como «misterios», como mitos [...], y no sienta tanto hablar –prosigue– como balbucir y tartamudear metafísica revelada...”. Esto es fundamental para después establecer claramente las diferenciaciones entre Parménides con respecto a la teoría platónica. J. D. García Bacca, *Los presocráticos*, Selección y recopilación de textos, FCE, México, 1996, p. 131. Sobre el origen de la diosa a la que se está refiriendo Parménides, aparentemente no hay datos precisos, y simplemente se llega a hablar de ella como de una “diosa desconocida”.

<sup>4</sup> Parménides, “Poema ontológico”, en *Los presocráticos*, versión de Juan David García Bacca, FCE, México, 1996, p. 40.

<sup>5</sup> Heidegger, en su texto *Identidad y diferencia*, nos advierte acerca de esta sentencia parmenídea, en la que el ente, supuestamente idéntico a sí mismo, es decir, él mismo “consigo mismo lo mismo” se encuentra condicionado por una relación de mediación, a través de la partícula del “con”, sin lo cual no sería precisamente idéntico a sí mismo. Esta mediación es la que hace posible una especie de “síntesis” o de “unión en una unidad”, por la que este aspecto de identidad, dice Heidegger, consignado desde aquella sentencia parmenídea, “aparece a lo largo de la historia del pensamiento occidental con el carácter de unidad”. *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990. Esto lo trataremos de precisar un poco más en el apartado correspondiente a Heidegger.

<sup>6</sup> Parménides, *Op. cit.*, p. 39.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 41.

existencia paralela de dos mundos, uno de los cuales es determinante y el otro determinado, es decir, respectivamente, el mundo de las ideas, único y perfecto en todos sus niveles, y el mundo que conocemos como “real”, que no es en la teoría platónica sino mera copia de aquél. Este de alguna forma es el boceto más general mediante el que Platón traza la arquitectura de todo su sistema, trasladándolo ya a su teoría del conocimiento como a sus reflexiones acerca del Estado, ya al terreno de la moral como a la estética y sus críticas a la poesía. Como Platón lo deja claro, en boca de Sócrates:

Has de pensar Glaucón, que, conforme a lo que hemos dicho, son dos [mundos] los que reinan, uno sobre el género y la región inteligible, y el otro, a su vez, sobre la visible...<sup>8</sup>

Así pues, Platón parte el mundo en dos y con él inaugura un dualismo radical: todas las cosas y las sustancias que se hallan contenidas en el mundo que conocemos como real, tienen un correlato dentro del mundo ideal, al que únicamente pueden aproximarse por grados, ya que estas se encuentran en la escala más alta dentro de la jerarquía de perfección ontológica y son las que dotan a aquellas de su realidad o, como dijéramos más modernamente, de sus condiciones de posibilidad. Es decir, en resumidas cuentas, las cosas del mundo sensible, para Platón, *participan* (μεταδιδοναι) en mayor o menor medida, de las ideas pertenecientes al mundo inteligible, según ciertas relaciones de semejanza o desemejanza, que indican el grado ocupado por cada término de la oposición en el sistema platónico de jerarquías. De la misma forma, incluso también a las oposiciones que ya de alguna manera estaban retratadas en la teoría de Heráclito de la “armonía y tensión de opuestos”, sólo que desde la perspectiva de lo que modernamente entendemos por oposiciones dialécticas, Platón les proporciona un cariz más dicotómico y las concibe como relaciones *binarias* de oposición<sup>9</sup>, en la que uno de sus términos entraña mayor contacto

<sup>8</sup> Platón, *La república*, Libro VI, UNAM, México, 2000, p. 237.

<sup>9</sup> Aunque el término no es explícitamente acuñado por Platón, sino que es más propio de la filosofía posterior, puede ilustrar de una manera especialmente clara lo que Platón entiende por estas relaciones de opuestos. Es decir, en toda la metafísica platónica hay a la base una concepción dual, por así decirlo, del mundo, pero en la que a cada uno de los términos que componen esa relación, les es previamente asignado un valor que corresponde a una relación de dominante-dominado, siguiendo, en la mayoría de los casos, criterios morales (el bien, en contraposición con el mal, la verdad en contraposición con la mentira, las ideas en contraposición con las cosas, lo “mismo” en contraposición con lo diferente, etc., [no olvidar por supuesto que el eje máximo que rige toda la metafísica platónica es la “Idea del Bien”]). Así pues, esta relación de determinante-

con los valores propios del mundo ideal y el otro funge como su contraparte terrenal y por ende, mayormente negativo por cuanto concierne a sus niveles de autenticidad y perfección. Así, Platón es indudablemente uno de los mayores exponentes del idealismo que ha producido la historia de la filosofía; sin embargo, no puede negar por ello la existencia del mundo físico, del mundo de los fenómenos (como se podría insinuar del caso parmenídeo al referirse quizá a ellos como el no-ser). Simplemente opone a éste otro mundo a su parecer más real, o más auténticamente real que el mundo que conocemos como real, en el que residen, independientemente de nosotros, las ideas que dotan precisamente a este mundo de su "realidad" y lo objetivan en el orden físico. Por ello, a su doctrina suele denominársele, según los modelos de clasificación escolar, como idealismo objetivo. No obstante, si habremos de definir quizá con mayor exactitud la labor platónica y su significatividad e impacto en la historia de la filosofía, optemos preferiblemente por caracterizarlo como el maestro de los dualismos y las relaciones binarias de oposición (por todo lo que ya indicamos en lo anterior).

En efecto, para Platón en cada cosa, como ya brevemente se indicó, hay íncitos dos niveles de ser: lo que es la cosa, tal como se nos aparece o la *re-presentación* que tengamos de ella, y lo que esa cosa es en sí, es decir, la Idea que en ella reside trascendentalmente a sus condiciones fenoménicas y que, en consecuencia, no admite las contingencias y las diferencias propias del mundo natural. Esta última es, pues, válida y generalizable a todas las cosas que comparten la misma clase, género y especie y Platón la llama así, distinguiéndola de la multiplicidad de los entes particulares, la *esencia* de cada cosa. (Por ejemplo, tenemos tal o cual silla particular que puede diferir de otras ya sea en su material, en su proceso de fabricación o en su uso, pero sin embargo, todas las distintas sillas que hay en el mundo corresponden a *una* sola Idea de lo que la silla abstractamente es, es decir, participan de ella y en eso radica precisamente su esencia de silla.) Quede esto rubricado con el siguiente comentario:

...con respecto a todas las cosas que hemos dado como múltiples nos volvemos hacia aquello mismo y postulamos la existencia hacia cada una de una idea única, y a la cual, al referirla a cada cosa en particular [le] llamamos su esencia.<sup>10</sup>

---

determinado, será sumamente importante en torno a las críticas contemporáneas vertidas hacia esta clase de dualismos platónicos, bajo el concepto (entre otras cosas) de "binarismo".

<sup>10</sup> Platón, *Op. cit.*, p. 233.

Pero esto que Platón llama la esencia de cada cosa y que no es sino la idea que se tenga de ella, está supeditada, también, a una escala de jerarquización ontológica de las ideas en el mismo mundo inteligible, cuyos niveles de supremacía se determinan conforme menos provistas de contenido se encuentren cada una de ellas o, para decirlo más claramente, conforme menos proximidad tengan con los referentes del mundo sensible (p. e. la idea de lo Bello en sí, lo Justo en sí, la idea de lo Igual en sí, etc., y sobretodo la mayor de todas, la Idea del Bien; –a diferencia por ejemplo, de la idea de la que participa un árbol, una silla, etc.–), aquellas a las que Platón designa, con mucho mayor énfasis, mediante el término εἶδος (“formas puras”). Éstas son pues, las que rigen en lo más alto de la punta de la pirámide del Ser, en el resplandeciente cenit del *Topos uramus* (τοπος υρανης), y representan precisamente el ideal de perfección al que, según Platón, tiene que tender la naturaleza humana (es decir, a la verdad, a la sabiduría, a la virtud, etc.), elevando hasta lo más alto posible el alma rumbo a su contacto con el mundo de las ideas. De tal forma nos lo dice Sócrates, aludiendo a estas “mejores naturalezas”:

...el verdadero amante del saber ha nacido para combatir por el ser, y, lejos de detenerse en cualquiera de las infinitas cosas que no existen sino en apariencia, sigue adelante sin embotar su esfuerzo ni dar tregua a su amor hasta llegar a unirse con la naturaleza de lo que es cada cosa en sí misma...<sup>11</sup>

Y ese es, a grandes rasgos, el requisito de lo que Platón entenderá por el hombre virtuoso por excelencia, es decir, el “verdadero” filósofo, el que ha de ser, como Platón mismo lo indica, “fácil en el aprender, con nobleza moral y buena gracia, y además amigo y allegado de la verdad, de la justicia, de la fortaleza y de la templanza”<sup>12</sup>.

Platón es sumamente insistente en este punto, sobretodo al comienzo del libro VI de *La república*, acerca de lo que ha de poseer o significar el alma genuinamente filosófica – especialmente en el contexto del debate con los sofistas–, pues la época en la que le tocó escribir correspondió a los últimos despuntes del llamado Siglo de Oro de Pericles (de hecho, según datos históricos, Platón nace justamente en el mismo año de la muerte de éste) y de la democracia ateniense, y se preparaba una etapa de profundas revoluciones políticas, por lo que la filosofía o el hecho de filosofar, era ya una actividad tildada de inútil e inocua

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 215.

para la apremiante vida política de Atenas. De hecho se llegó al punto en que la filosofía tuvo que ponerse al servicio de determinados intereses, ajenos a los que supuestamente le habían dado origen, especialmente bajo el fomento y la participación de los sofistas (ya desde Sócrates, motivo de repudio y desaprobación), relegándola a ser un mero instrumento táctico o hasta demagógico para la obtención de otros fines. Esta negativa opinión, que contrastaba con la opinión platónica del filósofo, entregado por naturaleza a la investigación desinteresada de la verdad, influye de manera decisiva en la concepción política de Platón, impulsándole incluso a fundamentar *filosóficamente* sus teorías acerca del Estado (al grado de ser quizá el iniciador de lo que se entiende por “filosofía política”, como tal), y apostar por la crucial necesidad de la filosofía en cuanto a la organización y al sistema de educación de la *polis* griega se refiriese.

Ahora bien, a propósito de esto, Platón tenía que dejar en claro su posición y para ello recurriría una vez más a su habitual esquema o lógica de dualismos, estableciendo tenazmente la oposición entre la “verdadera filosofía”, por un lado, y la “charlatanería” sofística, por el otro, es decir, entre la *episteme* (ἐπιστήμη) y la *doxa*, (δόξα) que corresponden respectivamente a una relación de ascenso y descenso a nivel ontológico – pero a la vez también moral<sup>13</sup> – en la escala del ser, en la que se revela la actitud o la vocación por el conocimiento de las “cosas más altas”, en el primer caso y, por el contrario, a recaer en el nivel de las simples opiniones vulgares, en el segundo; esto es, para decirlo Platón metafóricamente, conforme más nos aproximamos al mundo ideal, nos vemos atraídos mayormente hacia la “luz” y, caso contrario, nos vemos acosados por las “sombras”. Para hacer más didáctica su explicación acerca de cómo considera las relaciones y las diferencias entre los dos mundos y los tipos de alma que les corresponden, Platón así, en boca de Sócrates, recurre a una significativa analogía:

...es el *sol* a quien yo designaba como el fruto vital del bien, engendrado por éste a su semejanza, y que es, en la región visible, con relación a la vista y a los objetos visibles, lo que es el bien en la región inteligible, con relación a la inteligencia y a los objetos inteligibles.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> La moral platónica guarda muchos elementos que habrán de ser retomados por el cristianismo con relación a los conceptos de recompensa y castigo, según se conduzca nuestra alma en su vida terrenal.

<sup>14</sup> Platón, *Op. cit.*, p. 235.

Y aun más, para dejarlo mejor asentado Sócrates prosigue, dirigiéndose siempre a Glaucón como su interlocutor:

Pues hazte ahora la misma analogía con respecto al alma. Cuando fija sus miradas en objetos iluminados por la verdad y por el ser, entonces los concibe y conoce y muestra poseer la inteligencia. Cuando, por el contrario, se fija sobre algo que está envuelto en tinieblas, como lo es lo que nace y perece, entonces, como lo ve turbio, no tiene sino opiniones que van y vienen de un extremo al otro, y parece incluso hallarse privada de toda inteligencia.<sup>15</sup>

Pero sobre esto último, la solución de Platón aparentemente es sencilla: que el alma se convierta de su acostumbrada propensión a los placeres del cuerpo y a su natural embotamiento producto del indiscriminado uso de los sentidos, en un alma verdaderamente ascética y en óptima consonancia con la virtud, es decir, que emerja del “día tenebroso” al “día verdadero” y, asevera Platón, “es a esto a lo que llamamos *auténtica* filosofía”<sup>16</sup>.

Aunque aquí se suscita un problema muy curioso: Platón está hablando de la “auténtica filosofía”, y para ello, dice, hay que librarnos de las “sombras” y de las “tinieblas”, y emplea toda clase de metáforas y simbolismos dramáticos justo para hacer hincapié en aquello de “auténtica”, siendo, como es, uno de los más rígidos defensores de la supremacía del *logos* y del poder que tiene éste para, en conjunción con la filosofía, la *auténtica* filosofía —que en muchos lugares la equipara con el pensamiento lógico, puramente racional—, responder a las preguntas más fundamentales e inquietantes de la humanidad. Y justamente, todos esos motivos relacionados con la luz y las tinieblas a que Platón alude para explicitar a qué se está refiriendo con eso de auténtica filosofía, descansan paradójicamente sobre un referente mítico, sin el cual posiblemente Platón no hubiera logrado los objetivos que se proponía (o simplemente sus argumentaciones hubieran perdido cierta fuerza). Así, no deja de resultarnos curioso y hasta un poco enigmático (particularmente por las razones que se expondrán más adelante), el que Platón tenga que recurrir, al menos en términos estilísticos, a elementos propios de su acérrimo rival (más adelante, insistimos, se expondrá el por qué), para fundamentar con más claridad su doctrina de las ideas e ilustrar cómo se dan los distintos niveles de participación de los objetos del mundo sensible, que producen ya sea un mayor o un menor acercamiento a la idea correspondiente según relaciones de identidad o de diferencia (o, para ponerlo en otros

<sup>15</sup> *Ibidem.*, p. 236.

<sup>16</sup> Platón, *Op. cit.*, Libro VII, p. 250.

términos, de semejanza o desemejanza). A esto a que nos referimos, ocupa las primeras páginas del libro VII de *La república* y es comúnmente llamado como el mito o la alegoría de la caverna, que trataremos de narrar a continuación.

### III. LA «ALEGORÍA DE LA CAVERNA» Y EL DESTIERRO DE LOS POETAS DE LA REPÚBLICA PLATÓNICA

... Toda la jerarquía que describe la *República*, en su caverna y en su línea, se hallaría otra vez puesta en juego en el teatro de los *Números*...  
Derrida, *La diseminación*.

El mito a que nos referimos, marca la obertura del libro VII de *La república*, para algunos comentaristas el “más importante”<sup>1</sup> o el “momento cumbre” de todo el tratado<sup>2</sup>, debido a que, entre otras cosas, ahí inquiera Platón minuciosamente sobre los pormenores y las condiciones de posibilidad que habrán de dar forma a su Estado ideal. Es justamente entre el libro anterior y éste, que Platón explica quiénes habrán de ser los que él llama “auténticos filósofos” (αληθη φιλοσοφων), así como qué tipo de educación han de recibir y fomentar y, sobretudo, y en consecuencia con esto, por qué dejar a ellos la responsabilidad de velar acerca de los asuntos del Estado (“...no hay sino poner a ellos [los filósofos], y no a otros –nos dice Platón–, como guías de la ciudad.”<sup>3</sup>). Pero, ¿qué tiene que ver un mito cuyo tema son las profundidades de una caverna subterránea, con el meollo de las reflexiones platónicas acerca del Estado?

Evidentemente no hay que pasar por alto que *La república* no es, en el sentido más riguroso del término, un *tratado* sobre teoría política. De hecho, como dice Havelock, “sólo un tercio de la obra se dedica a cuestiones de estado propiamente dichas”<sup>4</sup>. Para muchos, es incluso el mayor testimonio sobre teoría de la educación con que cuenta el pensamiento antiguo. Sin embargo, dejando de lado esos pormenores, es justamente en este texto en el que se condensa prácticamente *todo* Platón; el lugar en donde se refleja el tratamiento más *sistemático* y completo que él le da a su doctrina. ¿Por qué recurrir aquí entonces, precisamente en el “momento cumbre” de todo el tratado, a un mito, siendo que Platón, a lo

<sup>1</sup> Eric A. Havelock, *Prefacio a Platón*, ediciones Visor, Madrid, 1994, p. 28.

<sup>2</sup> En su traducción de *La república*, Antonio Gómez Robledo llega a decir incluso que este libro, acompañado de los libros V y VI, representa una “síntesis creadora”, en la que la filosofía alcanza, en sus propias palabras “el más alto punto a que llegó jamás el pensamiento antiguo”. Antonio Gómez Robledo Introducción a *La república*, UNAM, México, 2000, p. 7.

<sup>3</sup> Platón, *Ibidem*, Libro VI, p. 217.

<sup>4</sup> Havelock, *Op. cit.*, p. 19.



largo de toda su doctrina fue un férreo defensor del pensamiento lógico y rigurosamente racional?

La cuestión es un tanto paradójica, sin embargo no representa ninguna novedad. Ya en varios de sus diálogos más representativos (*Fedro*, *Banquete*, *Gorgias*), Platón nos da cuenta de la gran capacidad y riqueza explicativa que, para efectos de la exposición filosófica, tienen los elementos míticos (la historia del carro y el cochero tirado por dos caballos, el mito del andrógino primordial, éste mismo sobre la caverna subterránea), al grado de hacer de él uno de los más grandes forjadores de mitos que ha dado la historia de la humanidad. Sin embargo, el problema no se reduce a una mera cuestión estilística. Ya hemos hablado de la enorme fuerza vinculante que tenía el pensamiento mítico en la aurora de la filosofía griega, y cómo las fronteras entre los dos tipos de pensamiento (el pensamiento lógico y el mítico), no estaban claramente determinadas en los primeros filósofos. Tanto Platón, como posteriormente Aristóteles, pretenden zanjar de forma definitiva la cuestión, inclinándose abiertamente por la superioridad del *logos*. ¿Pero por qué Platón entonces regresa al mito o, mejor dicho, por qué particularmente se sirve de los recursos del pensamiento mítico para —como se mostrará después—, destruir la misma fuerza del mito y arrancarlo de raíz ante todo intento por adecuarlo dentro de los límites de lo que él considera como auténtica filosofía?; esto es, ¿por qué —empleando el mismo juego de metáforas que Platón—, el mito y sus recursos se encuentran más próximos a las tinieblas que a la luz, siendo que éstos, como puede claramente deducirse de sus escritos, son especial y particularmente “ilustrativos”? Dejemos por un momento las preguntas y vayamos con el mito.

El mito de la caverna, en términos generales, sirve a Platón para afianzar su teoría de los dos mundos y así, radicalizar los dualismos y las oposiciones binarias que permean prácticamente toda su obra —en las que, como ya lo anunciamos, el mismo hecho de la narración mítica en general resulta paradójicamente dejado de lado—. Sócrates (como se sabe, el personaje principal de sus diálogos) comienza su disquisición, retomando el tema con el que, junto a Glaucón, habían clausurado el diálogo del libro VI<sup>5</sup>: “De acuerdo con

<sup>5</sup> En esta parte, Sócrates ilustra a Glaucón una especie de escala o línea que será sumamente importante para entender la teoría platónica del conocimiento, hablando en este caso de cuatro secciones o cuatro estadios que corresponden a cuatro distintos niveles de lo que él llama la “opinión verdadera”, según nuestros pensamientos se apeguen más al mundo inteligible o más al mundo sensible. Para ponerlo directamente en

esto último –dice Sócrates a Glaucón–, representate, comparándola con la siguiente situación, el estado de nuestra naturaleza con respecto a la *cultura* y a la *incultura*...”<sup>6</sup>

Platón pues, en boca de Sócrates, nos describe un escenario extraño cuyo fondo es una caverna a modo de una vivienda subterránea dentro de la cual, en lo más profundo, se hallan varios hombres encadenados desde niños “por las piernas y el cuello”, imposibilitados de dirigir su mirada a otro lugar excepto a un muro que tienen enfrente y que representa la pared interna y última de la caverna. Detrás de ellos, a cierta distancia, se encuentra la luz de un fuego que incesantemente arde, y en medio de éste y los prisioneros, un camino escarpado hacia arriba dotado de una especie de tabique o pared de media altura por donde van desfilando varios hombres “que transportan toda clase de utensilios y figuras de hombres y animales”, los que, gracias al efecto de la luz del fuego, van siendo proyectados en calidad de sombras sobre el muro que los prisioneros tienen enfrente de sí.

A grandes rasgos, hasta aquí puede situarse brevemente el contexto sobre el que giran toda la serie de símbolos que Platón busca traducir a su lenguaje filosófico, los cuales –cabe hacer notar–, pueden tener hermenéuticamente un gran margen de apertura e indeterminabilidad, pero para los expuestos propósitos del platonismo gozan de una significación muy clara: las sombras proyectadas sobre el muro y las únicas que pueden ver los prisioneros, son equiparables a los objetos del mundo físico y que ilusoriamente, según Platón, consideramos como “reales”; la luz del fuego se asemeja, como él mismo lo dice, “a la acción del sol”<sup>7</sup>; los prisioneros, evidentemente, aluden a los hombres en general (“pues se parecen a nosotros, repuse”<sup>8</sup>), engañados por la mera apariencia que esas sombras producen, lo que los hace presa de la simple opinión (δόξα); así también, las cadenas y el cepo que los mantienen inmovilizados, significan claramente el lastre corpóreo que detiene al alma en su camino de ascenso hacia la Verdad del mundo inteligible (el cual es simbolizado por el “camino escarpado hacia arriba”) y, por último, los hombres que desfilan por el camino con “toda clase de utensilios y figuras”, representarían también, muy probablemente, los distintos estadios de la cultura, que se van haciendo presentes, como lo

boca de Sócrates: “...a aquellas cuatro secciones [(que tienen que ver con la relación de cercanía o lejanía del alma con respecto a las ideas)], corresponde la existencia de cuatro estados: a la sección más elevada, la intelección; a la segunda, la inteligencia discursiva; a la tercera, dale la creencia, y a la última, la conjetura.” Platón, *Op. cit.*, Libro VI, p. 240.

<sup>6</sup> *Ibidem*, Libro VII, p. 241.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 241.

menciona el texto, a través del “habla”<sup>9</sup>, de la cual los cautivos pueden dar cuenta únicamente a través de las mismas sombras (con lo que quizá Platón pueda estar aludiendo asimismo al estado de deterioro en que se encuentran la cultura y la *polis* griega<sup>10</sup>).

Ahora bien, no únicamente se pueden extraer consecuencias metafísicas o epistemológicas en esta narración platónica (que parecen ser las consecuencias más claras). Hay un propósito esencial altamente relacionado con esto último, que Platón intenta ilustrar a partir de hacer reflexionar a Sócrates junto con su interlocutor:

¿Qué pasaría, cuando uno de ellos (los prisioneros) fuera desatado, y forzado de repente a ponerse en pie, andar y levantar sus ojos a la luz [e incluso] se le forzara mirar la luz misma [...] y lo llevaran por la áspera y escarpada subida, sin dejarlo hasta no haberlo arrastrado afuera a la luz del sol? ¿no tendría los ojos tan llenos de su resplandor como para no poder ver ni una sola de las cosas que actualmente llamamos verdaderas? [...] Tendría pues –prosigue Sócrates–, necesidad de *acostumbrarse* [...] y una vez que estuviese plenamente adaptado para contemplar las cosas de allá arriba [...] podría ya colegir, con respecto al sol, que es él quien lo administra todo en la región visible, y es, en cierto modo, el autor de todo aquello que él y sus compañeros veían en la caverna.<sup>11</sup>

El personaje liberado de sus cadenas y obligado a salir y contemplar de golpe la intensa y resplandeciente luz solar, es precisamente, para Platón, el que se dispone al estudio de la “verdadera filosofía”, la que, como de alguna manera se insinúa, sólo tras muchos esfuerzos logra albergarse en el alma del individuo (“tiene por fuerza que acostumbrarse”), pasando, de los diferentes niveles de opinión verdadera<sup>12</sup>, al estado de pura intelección en el que llega finalmente al conocimiento de lo que las cosas son “en sí mismas”. En efecto, una vez afuera, nos dice Platón, lo que nuestro ex-cautivo vería con mayor facilidad “serían las sombras; en seguida, las superficies de las aguas, las imágenes de hombres y demás objetos, y después éstos mismos [...], y finalmente, a lo que pienso,

<sup>9</sup> En este punto, se hace patente incluso un significativo problema del lenguaje, que más explícitamente toca Platón en su diálogo *Cratilo*. Suponiendo –nos dice Platón–, que los prisioneros puedan hablar entre sí, al pretender nombrar lo que ven “pensarían estar nombrando las cosas reales”, y así también, suponiendo que algunos de los cargadores hablasen, la impresión de los prisioneros será de que “estuviera hablando la sombra que desfila”. Esto muy probablemente hace reflexionar a Platón –y en esto se acerca a ciertas problemáticas contemporáneas–, acerca de los límites y los alcances de nuestro lenguaje o, más expresamente, cuestionarse acerca de si el lenguaje efectivamente dice lo que pretende decir.

<sup>10</sup> “Pues si todo esto es verdad –prosigue Sócrates con referencia a su interpretación del mito–, habremos de deducir que [...] la cultura no es lo que ciertas gentes, que hacen profesión de enseñarla, pretenden que es...”, *Ibid.*, p. 252.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 242-243.

<sup>12</sup> *Cfr.* nota 5.

sería el sol, ya no sus imágenes [...] lo que sería capaz de mirar y contemplar”<sup>13</sup>. Su conocimiento iría acrecentándose así por grados conforme se aproximara al mundo inteligible, y una vez envueltos sus ojos de la “brillantez excesiva” del sol, adquiriría finalmente el *status* de lo que Platón entenderá por el verdadero filósofo; aquel que “ha nacido para combatir por el ser” y luchar a toda costa por hacer prevalecer la Verdad, ya que él es quien está más capacitado para saber lo que las cosas, en verdad, *son*, gracias a su estrecho contacto con el mundo de las Ideas.

Pero el filósofo, desde luego, una vez habiendo “contemplado las cosas de lo alto”, no puede morar allí por el resto de su vida –puesto que de ser así, la teoría idealista de Platón sería solipsista y, por el contrario, uno de sus objetivos expresos con este mito es contribuir a reforzar sus concepciones políticas–. Tiene que efectuar pues de nuevo el descenso a la caverna y hacer partícipes a sus antiguos compañeros, aún cautivos, de lo que ha visto en el “mundo verdadero”<sup>14</sup>; efectuar, como dice Mondolfo, su “misión iluminadora y liberadora”<sup>15</sup>, (que en última instancia es la misión que, según Platón, Sócrates emprende hacia sus conciudadanos). Es decir, en términos generales, el problema adquiere incuestionablemente un cariz político. Lo que Platón intenta con esto es cimbrar, mediante elementos alegóricos, el entorno social y político de la Grecia de su tiempo, a partir de “impulsar una profunda reforma educativa y cultural”<sup>16</sup> cuyos basamentos descansan en una distinta concepción del Estado. El Estado ideal, dirá Platón, ha de ser gobernado justamente por aquellos que pueden velar por la verdad y por el ser, es decir, por una comunidad de guardianes-filósofos (φύλακες) capaces de orientar a los miembros de la *polis* a la justicia<sup>17</sup> y al proceder “rectamente” conforme a la virtud y a las leyes, pues, en

<sup>13</sup> Platón, *Op. cit.*, p. 243.

<sup>14</sup> Ante esto, como es de suponerse, Platón advierte muchas dificultades, expresadas en su misma alegoría, que se harán patentes en las críticas en torno a su concepción del Estado, puesto que, así como se presenta –reconoce Sócrates–, tortuoso y complicado el pasaje “de las tinieblas a la luz”, igualmente produce estragos el tránsito “de la luz a las tinieblas”, ya que el filósofo, al bajar, tendría que “reacomodar sus ojos” a aquella atmósfera de sombras y, teniendo aún “embotada la vista” –se pregunta–, “... ¿no daría que reír y no se diría de él que se volvió loco [...] y que ni siquiera vale la pena el intentar la ascensión?...”, *Ibid.*, p. 244.

<sup>15</sup> Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo I*, Losada, Buenos Aires, 1969, p. 208.

<sup>16</sup> Antonio Gómez Robledo, Introducción a *Op. cit.*, p. 14.

<sup>17</sup> Cabe mencionar evidentemente que Platón, no entiende por el término “justicia”, lo que entendemos hoy día tras su moderna carga conceptual. Toda *La república* supuestamente tiene por objeto a esta noción, pero no de acuerdo exclusivamente a un sentido moral, como una cualidad o propiedad especial que acompañase a las demás virtudes, como el valor o la templanza, por ejemplo. La *justicia* platónica está más emparentada con la noción de “proporción geométrica”, con la idea, sobretudo, de la “justa magnitud” entre las partes y el todo:

términos generales, no puede haber una concepción más acertada de la política, para Platón, que no sea “ante todo y sobre todo, educación y reforma moral del hombre”<sup>18</sup> (esa era la única posibilidad, según él, de detener el inminente derrumbe de la en otros tiempos gloriosa civilización helénica, víctima, entre otras cosas, de las más viciadas y decadentes formas de gobernar<sup>19</sup>).

Así pues, la “República” de Platón (y es una de las propuestas que circundan alrededor de toda su doctrina) *tiene que* quedar forzosamente constituida y además, *comandada* por filósofos, un selecto grupo de filósofos —los que lograron ascender a la luz— (“es imposible —declara Platón—, que el vulgo sea filósofo”<sup>20</sup>) y éstos, exclusivamente, son los que tienen que encargarse del porvenir de la cultura griega, de la “profunda reforma educativa y moral” que ha de ser inculcada en las almas jóvenes de acuerdo con la Idea del Bien<sup>21</sup>, para que la ciudad resulte “bien gobernada” (“una mala educación [genera] en las almas mejor dotadas, unas [almas] excepcionalmente malas”<sup>22</sup>). Pero por ello, es necesario consiguientemente “distinguirlos” de quienes pretenden serlo, de quienes son meramente “simulacros” (εἰδωλον) de filósofos, y no “aman propiamente la verdad”. Ante tal situación (y sobretodo en la polémica con los poetas y con los sofistas<sup>23</sup>) es que Platón

---

dar a cada cosa su debida proporción, su “justa medida”; es pues, como lo manifiesta Cassirer, “...un principio general de orden, regularidad, unidad y legalidad.”, Cassirer, *Op. cit.*, p. 82.

<sup>18</sup> Gómez Robledo, *Op. cit.*, p. 36.

<sup>19</sup> En el Libro VIII, Platón analiza con detenimiento justamente esas formas, (que él directa o indirectamente experimentó a lo largo de su vida), llegando a la conclusión de que todas ellas (según el orden en que Platón las enumera: Timocracia, Oligarquía, Democracia, Tiranía) son, en mayor o menor medida, “degeneraciones” o perversiones de la forma ideal, que para Platón era la Aristocracia, esto es, el gobierno de los “mejores”, o sea pues, los filósofos.

<sup>20</sup> Platón, *Op. cit.*, Libro VI, p. 215.

<sup>21</sup> Para Platón, como ya implícitamente quedó asentado, la Idea del Bien es la que ocupa el grado máximo en toda la jerarquía del *Topos uranus*; es, prácticamente, como lo que en términos coloquiales entenderíamos por la noción del “Dios cristiano”, es decir, omnipotente, único y perfecto en todos sus niveles, etc. Más claro nos quedará, seguramente, con la propia descripción que de ella nos hace Platón: “...habrá que decir, con respecto a los objetos inteligibles, que del Bien reciben no solamente su inteligibilidad, sino que [...], también, la existencia y la esencia; y con todo, el Bien no es esencia, sino algo que está todavía más allá de la esencia y la sobrepasa en dignidad y poder.” *Ibid.*, pp. 236-237.

<sup>22</sup> *Ibid.*, Libro VII, p. 269.

<sup>23</sup> Esta polémica no tiene como destinatario a ambos sectores (poetas y sofistas) a modo de enemigos comunes. Cada uno tenía que ver con distintos ámbitos de discusión. Algunos críticos, llegan a pensar que tan vorágines y radicales ataques platónicos hacia la poesía, estaban dirigidos “contra una moda de crítica literaria que imperaba en aquellos tiempos, de modo pasajero, y preconizada por los sofistas” (cosa no extraña de suponer, puesto que éstos son, abiertamente, los principales enemigos de las teorías platónicas, desde Sócrates). Sin embargo, Havelock resta crédito a esa versión, sosteniendo que, a esta altura de la exposición, los sofistas pasaban, por así decirlo, a un segundo plano, y que en este caso Platón “...no los enumera entre sus enemigos, sino entre sus posibles aliados en la batalla educativa que contra los poetas sostiene...” Havelock, *Op. cit.*, p. 23.

vuelve a la vieja dicotomía entre el *logos* y el pensamiento mítico (dicotomía que se vuelve aún más marcada, paradójicamente –como ya lo hicimos notar–, a través de un mito), y se cuestiona sobre la inclusión o no de este último en los asuntos relativos a la administración pública. En efecto, Sócrates le pregunta sobre ello a su interlocutor:

Si los filósofos, en efecto, son aquellos capaces de tomar contacto con aquello que se mantiene siempre *igual a sí mismo* y no lo son, en cambio, los que andan errantes en la multiplicidad y la diversidad [...] y que no tienen en su alma ningún modelo claro, ni pueden, como los pintores, fijar sus ojos en la verdad absoluta [...] ¿quiénes habrán de ser [entonces] los guías de la ciudad?<sup>24</sup>

Platón no pierde nunca de vista el objetivo a tratar y, si lo que quiere es ser consecuente con su propia perspectiva política, esto es, “procurar el bien” y “asegurar la cohesión del Estado”, etc., habrá que deshacerse –afirmará–, de aquellos que simplemente andan “errantes en la multiplicidad y la diversidad”, y cuyo carácter los vuelca al “aspecto irritable y multiformes” de las cosas (moviéndose en esto sobre premisas muy cercanas a las parmenideas). Y, consiguientemente, ¿quiénes han de ser aquellos errabundos en lo múltiple y lo diverso, que resultan tan difíciles de tolerar para Platón? y a su vez, ¿en qué sentido esa multiplicidad implica forzosamente nocividad para el proyecto platónico del Estado (y consiguientemente para la Idea del Bien)? Aquí entramos en el meollo mismo del tan controvertido asunto de las críticas de Platón hacia la poesía, con las que prácticamente cierra (da la impresión de que un tanto extrañamente) el tratado entero de *La república*, constituyendo el tema central de la primera mitad del libro X.

En efecto, el asunto entrafía ciertas controversias, pues el hecho de que una obra de la magnitud e importancia en el grueso de toda la literatura platónica como lo es *La república*, supuestamente concebida a modo de un *tratado* sobre teoría política (o teoría de la educación), se cierre con reflexiones que predominantemente pertenecen al campo de la estética y la poesía, no deja de resultarnos un tanto extraño, pues aparentemente no encontramos conexión directa entre una y otra problemática. ¿Qué tendría que ver la política con la poesía? “...A ningún autor moderno [por ejemplo] –nos comenta Cassirer–, se le ocurriría introducir sus [posiciones respecto a] la poesía y al arte en una obra que

<sup>24</sup> Platón, *Op. cit.*, Libro VI, p. 202.

tratase de política...<sup>25</sup> (y suponemos que mucho menos clausurar sus argumentaciones a través de ellas).

Debido pues a esto, hay quienes consideran este libro X, como una especie de inflexión en el hilo argumentativo que Platón lleva a lo largo de todo el texto; como un "apéndice" o "epiflogo" relativamente independiente del conjunto orgánico de la obra, "sin necesaria conexión con el resto del diálogo"<sup>26</sup>. Aunque de ser así, entonces, ¿qué sentido tendría para Platón ubicar el contenido de esas reflexiones justamente ahí, como corolario final de una obra de tal envergadura (y sistematicidad), y no haberlas puesto en otra parte, quizá en algún otro de sus tantos diálogos?, puesto que, como lo dice Havelock "no es normal que un autor tan hábil y experto como Platón permita, como remate de una obra [tal], que las ideas se le dispersen en las últimas páginas."<sup>27</sup>

En efecto, de acuerdo completamente con el comentario precedente, no parece normal. Por el contrario, Platón tiene muy claro hacia dónde va, y ello está muy relacionado con su proyecto de "reforma educativa y cultural". Es insoslayable preguntarse acerca de los límites o alcances de la poesía, para Platón, puesto que "¿cuál es el motivo de que, en su tiempo, se le concediera una importancia tan absolutamente crucial a la poesía en el sistema educativo griego?"<sup>28</sup>. A juzgar por él, pues, ésta goza de un monopolio total, y esto sobretodo gracias a las tradiciones míticas, a que la poesía invoca a las más primitivas fuerzas míticas de la tradición ("pues el pensamiento mítico no reconoce otra autoridad distinta, o más alta que ésta"<sup>29</sup>). Así, si la poesía implica a los mitos, y éstos a una tradición de la que Platón busca desvincularse, ¿cómo despojarla pues de su poder, de sus enormes prerrogativas y capacidades políticas, para dar entrada así a los filósofos en los asuntos del Estado? Platón una vez más rivaliza con el mito, participa intensamente de la, como él mismo le llama, "antigua discordia entre filosofía y poesía"<sup>30</sup>, mas no ya a nivel puramente intelectual, como una mera contraparte del pensamiento lógico, sino ya, incluso, a niveles mucho más profundos, que tienen que ver con el entorno social, religioso y cultural de la Grecia antigua. Y por ello tiene que extremar sus fuerzas, pues sabe que en estos terrenos se

<sup>25</sup> Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, F.C.E, México, 1985, p. 80.

<sup>26</sup> Gómez Robledo, Introducción a *Op. cit.*, p. 33.

<sup>27</sup> Havelock, *Op. cit.*, p. 19.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>29</sup> Cassirer, *Op. cit.*, p. 87.

<sup>30</sup> Platón, *Op. cit.*, Libro X, p. 364.

está enfrentando con un rival mucho más poderoso. “Es David plantado ante Goliath –nos ilustra Havelock–. Y se expresa como si no tuviera opción, como si no le quedara más remedio que pelear a muerte.”<sup>31</sup> Platón efectivamente, como buen filósofo, lucha con todo, busca agotar todos sus recursos; es, como ya lo deja ver un dicho antiguo, como una “perra arisca que le ladra a su amo”<sup>32</sup>. Sólo entonces, en la medida de esos supuestos es que puede explicarse el duro nivel de hostilidad con que Platón dirige sus críticas y objeciones hacia la poesía, (“...mediocre ya de suyo y ayuntada a lo mediocre, engendra [ella misma] lo mediocre...”<sup>33</sup>).

Así pues, Platón trata de justificar esta radical  *censura*  hacia la poesía: su función viene a ser la opuesta a la que precisamente han de tener los distintos elementos y esferas que han de conformar el Estado ideal, tendientes al orden, a la armonía, a la estabilidad y, sobretodo, a la verdad. Los efectos de la poesía son equiparables con un “estrageo de la mente”, con una especie de “veneno psíquico”<sup>34</sup>, que lo único que produce son fantasmas o simulacros, completamente alejados de la verdad. La poesía pues, constituye una especie de enfermedad en la que particularmente están muy propensas a caer las mentes de los jóvenes, y ello fundamentalmente por razones históricas (volvemos a tocar el tema de la tradición), pues durante siglos, los grandes formadores culturales de Grecia, desde Homero, hasta Esquilo, con sus rapsodias itinerantes y sus desproporcionados relatos míticos, habían mantenido a Grecia, según Platón, en una profunda época de decadencia cultural y sus enseñanzas habían resultado tan nocivas, que constituían (de acuerdo a la idea platónica de “virtud”) un verdadero “peligro moral”. Pues “¿qué guía nos había de suministrar –

<sup>31</sup> Havelock, *Op. cit.*, p. 24.

<sup>32</sup> Platón mismo reconoce, en el contexto de esa “antigua discordia entre filosofía y poesía”, el papel que está jugando ante los ojos de la tradición: como un muchacho irreverente rebelándose contra el padre. Los poetas, en efecto, no se quedaban cortos a su vez, en toda la serie de vituperios lanzados a modo de defensa contra los filósofos (quienes sobretodo a partir de Platón son considerados motivo de enemistad), como lo deja efectivamente ver este antiguo dicho popular. Platón, *Op. cit.*, p. 364.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 358.

<sup>34</sup> En un texto titulado “La farmacia de Platón”, Derrida hace mención de esta especie de “veneno psíquico”, claramente discernible en las críticas platónicas hacia la poesía y la “escritura”, asociándolo con lo que llama la cuestión del “fármakon”; “...*Farmacea* [(refiriéndose a la figura mítica que con sus mimos sedujo y engañó a la virgen Oritia, símbolo de la inocencia y la virtud, precipitándola hacia el abismo)], es también un nombre común que significa la administración del *fármakon*, de la droga: del remedio y/o del veneno [...] Operando por seducción, el *fármakon* hace salir de las vías y de las leyes generales, naturales o habituales [...]; hace salir a Sócrates de su lugar propio y de sus caminos rutinarios. Estos le retenían siempre en el interior de la ciudad. [Así], las hojas de *escritura* obran como un *fármakon* que empuja o atrae fuera de la ciudad al que no quiso nunca salir de ella, ni siquiera en el último momento, para escapar a la cicuta...”, *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1997, pp. 102-103. La narración de este mito platónico corre a cuenta de Sócrates, precisamente, en el diálogo *Fedro*.



reflexiona Havelock— la poesía tradicional en lo tocante a la moral?<sup>35</sup> Al parecer, precaria, si no es que prácticamente nula; "...está plagada de muerte e incesto, de crueldad y de traición; de pasiones incontroladas; de debilidad, de cobardía, de maldad..."<sup>36</sup>. De esta forma, nos dice Platón, si seguimos controlados por la influencia de la mítica tradicional, esto es, "si seguimos hablando de las guerras celestiales, de las intrigas y las luchas de unos dioses contra otros, de las batallas de gigantes y de todas las demás desavenencias de los dioses y los héroes con sus parientes y amigos, nunca vamos a encontrar orden, armonía y unidad en nuestro propio mundo humano"<sup>37</sup>. Proseguir pues con la tradición de tales historias, esto es, exacerbar la fuerza y el poder educativo del pensamiento mítico no puede conducir a otra cosa que "a la *imitación* [(a todas luces peligrosa)] por parte de quienes aún poseen una mente tierna y sin formar..."<sup>38</sup>. En suma, este es, con respecto a la poesía, el punto que Platón se propone a toda costa evitar:

... Tales discursos [(los poéticos)]..., son [sumamente] nocivos a quien los oye; porque no habrá nadie que no disculpe sus propios vicios si está convencido de que lo mismo hacen e hicieron «los parientes cercanos de los dioses [...], y los dioses mismos» [...] Por esto hemos de hacer cesar tales cuentos, no sea que engendren en los jóvenes una grande facilidad para el mal.<sup>39</sup>

Hasta aquí, pues, se han expuesto los motivos culturales (políticos, morales) y básicamente educacionales que empujan a Platón a la censura abierta contra la poesía. Pero falta quizá hablar de los motivos *estrictamente* filosóficos o de la fundamentación *ontológica* que daría plena justificación a esta censura, y ante ello es preciso que volvamos a nuestro ejemplo de la caverna platónica. Así pues, a esta altura de la exposición, y al tenor de la narración del mito platónico, tal como se imponían los dualismos relacionados con las tinieblas o las sombras, por un lado, y la luz, por el otro, se habla en esta última parte de *La república* de conceptos como "modelo", "simulacro", "ícono" o "imagen", "relaciones de semejanza", "original", "imitación", "copia", que entran en perfecta concordancia con aquella tabla ontológica de jerarquías que Platón trazaba por medio de la imagen de los

<sup>35</sup> Havelock, *Op. cit.*, p. 25.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>37</sup> Platón, *La república*, en Cassirer, *Op. cit.*, p. 87.

<sup>38</sup> Havelock, *Op. cit.*, p. 27.

<sup>39</sup> Platón, *Op. cit.*, Libro III, p. 84.

prisioneros de la caverna y la subida hacia la luz (sólo que, más que de dualismos, aquí priva una especie de tripartición ontológica). La pregunta fundamental que se hace Sócrates con respecto a esto es: "...¿la actividad poética [o, simplemente], el acto mismo de imitar no se refiere [expresamente] a algo distante en *tres grados* de la verdad?..."<sup>40</sup>.

El arte de la imitación (μιμησις) no se reduce a la actividad propiamente poética – que es fundamentalmente el blanco de los denuestos platónicos–. El arte de la imitación en general –y es la tesis que principalmente se sostiene en la primera mitad de este libro–, implica un proceso de degradación de la verdad, de perversión, de copia de la copia de lo real y por ende, entrafía una simple ficción, desprovista por completo de todo valor dentro del esquema platónico de jerarquías. En este sentido, a pesar de que Platón tiene radicalmente en la mira a los poetas (sobre todo por las razones que ya se vieron), el ejemplo que mejor puede ilustrar este proceso de desnaturalización y perversión ontológica, Platón lo encuentra particularmente en el caso de la pintura, con cuyo tema formalmente da inicio al libro X.

Ya Platón aludía en una cita de más arriba, correspondiente al libro VI, que los pintores “no pueden fijar sus ojos en la verdad absoluta”<sup>41</sup>. Pues bien, en este libro X, el asunto quedará mucho más claro y para ello, Platón comienza por recurrir a un largo pero significativo ejemplo: “Tomemos pues –dice Sócrates a Glaucón– cualquiera de estas cosas múltiples, la que tú quieras. Por ejemplo, si te parece [tenemos] una pluralidad de camas... Mas para éste, como para todos los demás muebles, hay sólo una idea correspondiente... [a la que] los artesanos miran... para hacer la cama de que nos servimos (y que se distingue a nivel sensible, de todas las demás). Pero en cuanto a la idea misma, no hay ningún obrero que pueda fabricarla..., o ¿podrías encontrar tú algún obrero semejante? —De ninguna manera –contesta Glaucón–, a menos que se trate de objetos aparentes y *no con existencia verdadera*. Perfecto –repone a su vez Sócrates–, concurre a mi idea en el momento preciso. Porque entre los artífices de esta especie está sin duda el pintor... que también fabrica, de algún modo, una cama. ¿No es así? —Sí, dijo Glaucón, una cama aparente, él también... Pero en este punto –declara Sócrates–, no hace sino la imitación de la cama que el artesano fabrica [basado a su vez] en la idea única de cama..., [esto es], no hace la cosa

<sup>40</sup> *Ibidem*. Libro X, p. 357.

<sup>41</sup> *Cfr.*, p. 50.

real, sino algo análogo de lo real, pero que no es real.. [De tal modo que] –prosigue–, no nos cause la menor extrañeza, por tanto, el que tal obra sea una cosa *oscura* en comparación con la verdad... y que [simplemente] no podemos decir sino que no alcanza sino muy poco de cada cosa, es decir, su *simulacro*...<sup>42</sup> Así, terminando con el ejemplo, tenemos que para Platón hay tres tipos de camas, que jerárquicamente corresponden, en primer lugar, a la esencia, en seguida a la apariencia y por último, a la mera imitación o reproducción imitativa; o, para decirlo en los términos que usa Platón, nada más que en orden inverso, “...pintor, fabricante de camas y Dios<sup>43</sup>, son los tres maestros de estas tres clases de camas.”<sup>44</sup>

Pues bien, del mismo modo ocurre en el caso de todos los demás artistas, y particularmente con los poetas: tenemos en un primer plano a las ideas, desde un lugar trascendental (Platón le llama el “mundo de arriba”) iluminando, con “excepcional claridad”, todo lo que las cosas, en verdad, *son* (ya sea en el ámbito sensible o inteligible); inmediatamente después, a los filósofos, quienes al buscar aproximarse al máximo a esas ideas por medio de la meditación e intelección, son así “pretendientes” de la verdad, produciendo una copia lo más fidedigna posible de la *esencia* que han alcanzado a ver tras su salida de la caverna; y así, siguiendo el orden, un escalón más abajo se encuentran los poetas, quienes no hacen, como los pintores, sino imitaciones de las cosas, sólo que por medio de palabras, generando confusión con sus efectos acústicos y retóricos, engalanándose por medio de los recursos del metro, del ritmo y de la armonía, para disimular, en suma, la “pobreza de la expresión tras ellos oculta” (a modo del ilusionismo propio de los artistas plásticos): “son como el pintor de que hablábamos hace poco [...]; del mismo modo, sin saber otra cosa sino imitar, colorea, él también, sólo que por medio de palabras y frases [...], retratándonos una visión [así] *tres veces* apartada de la verdad.”<sup>45</sup>

Así, los poetas son como pretendientes de segundo grado, imitadores de imágenes que ya de por sí entrañan una especie de ilusión o aspecto sombrío; son fabricantes de

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 348-349, 351.

<sup>43</sup> “Dios”, a pesar de ser un concepto que no suena muy repetidamente en la metafísica platónica, las características que se le atribuyen, no obstante, vendrán a ser retomadas casi íntegramente por el cristianismo para hablar de una teología de la omnipotencia divina y de Dios como fuente eterna de toda bondad. No olvidemos que para Platón, “Dios” es un término perfectamente convertible, para ser designado indistintamente junto con el de la “Idea del Bien”.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 355.

sombras, creadores de fantasmas que “no entienden nada del ser” y se encuentran en estrecha relación de camaradería con aquella parte de nuestra alma “que no tiende a nada sano ni verdadero”<sup>46</sup>. En resumidas cuentas, los poetas son como aquellos prisioneros de la caverna de los que Sócrates narra que, una vez efectuado el descenso del filósofo y conminado éste a liberarlos de sus cadenas, al verlo ellos aún con los ojos embotados y actuando de tan rara manera, “pensarían que ni siquiera vale la pena el intentar la ascensión”, y que, si él siguiera insistiendo en desatarlos y disiparlos de sus sombras, “lo matarían [finalmente] si pudieran echarle mano y darle muerte”.<sup>47</sup>

Ahora bien, ya hemos hablado de la radical importancia que en tiempos de Platón tenían los poetas y los narradores de mitos en el sistema educativo griego, lo cual por sí mismo podría explicar y justificar la crítica platónica hacia la poesía, tomando en cuenta que él, por medio de dicha crítica, buscaba avistar un cierto cambio cultural en la Grecia de su tiempo y asimismo, de alguna forma, afianzar sus teorías políticas. Pero hablar del fenómeno de la poesía, e intentar socavarla por medio de una serie de fuertes argumentaciones ontológicas situándola así en la antípoda absoluta de la filosofía, nos conduce a pensar si Platón efectivamente está ciñendo sus críticas a una cierta situación cultural de conjunto, que ya no existe (y que por ende esas objeciones pierden, hoy día, cierta “legitimidad”), o tiene en mente algo mucho más fundamental y sus pretensiones van mucho más allá de un simple reclamo contextual. Esto es, si en suma, el blanco mismo de sus ataques es nada menos que el hecho mismo de la *experiencia poética*, como tal (ποιησις), y su porvenir dentro de toda disciplina especulativa, a la luz de lo que hoy entendemos como la *práctica* misma de la poesía.

Esto es, dada esta última condición, las críticas han de hacerse extensivas a nuestro tiempo, y por ende habría que preguntarnos si esta determinación de Platón de desterrar a la poesía de su proyecto de República o, lo que es lo mismo, copar los espacios del pensamiento mítico dentro del campo estrictamente filosófico, no es, simple y llanamente, (aparte de uno de los trazos más memorables –y perdurables– del platonismo dentro del gran lienzo del pensamiento occidental), algo que ha venido a instituirse en una especie de “dogma” para la profesión o el quehacer filosófico en la actualidad, dentro de los distintos

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>47</sup> *Ibid.*, Libro VII, p. 244.

ámbitos o círculos investigativos, pues ¿hasta dónde nos es permitido ir en el terreno filosófico por medio de la palabra poética? o, ¿cómo ésta podría capturar, a través de sus recursos, el significado de los conceptos filosóficos?... En fin, dejemos esas especulaciones para otros momentos y pasemos al hecho mismo de dicha expulsión. Sócrates en efecto concluye, tras largas disertaciones sobre la naturaleza de la poesía y su posible valor dentro de los asuntos de la *polis*:

...el poeta imitativo no tiene [ninguna] afinidad natural con el principio racional del alma [...] ya que, en efecto, se [forma] en la producción de obras de escaso valor cuando se las compara con la verdad [...] Razón tenemos, por tanto [(y estuvimos en lo justo)], en censurarle y expulsarle de la ciudad que ha de regirse por buenas leyes, por ser él quien despierta, nutre y fortifica aquel elemento [pernicioso] del alma, y al proceder así destruye el principio racional, no de otro modo que el traidor a su ciudad, al dar en ésta el poder a los malhechores y suprimir a los hombres de bien [...], complaciendo así en el alma [únicamente] a la parte irracional...<sup>48</sup>

Indudablemente, este destierro se presenta en el contexto de la vieja pugna entre la filosofía, entendida como guardiana del *logos*, por un lado, y el pensamiento mítico, por el otro, y el denuesto a la poesía sirve así a Platón sobre todo para tratar de sepultar definitivamente todas las aspiraciones de este último a incursionar en el campo de lo estrictamente filosófico. Y aquí particularmente –lo hemos sugerido durante toda la exposición–, se rubrica aquella sentencia parmenídea del *principio de identidad*, “el Ser pues, es” (το αὐτο ἐστὶ καὶ εἶναι), funcionando como la columna vertebral de todo el platonismo. Si los poetas pues, son aquellos que contravienen la justa proporción de las cosas y por ende, se apartan de la Idea del Bien, no tendrán en efecto cabida en la ciudad (gracias a estar emparentados con aquella parte “malsana” y perniciosa del alma), pero así también, tampoco lo harán en todo lo que se considere posteriormente como *pensamiento genuino*, si es que éste (y básicamente esta será una herencia platónica) ha de ser definido auténticamente como “búsqueda de la verdad”, es decir, búsqueda de lo que las cosas son *en sí mismas*. La poesía pues resulta en términos generales tan dañina al platonismo, dado que interrumpe esa búsqueda, nos sustrae con sus encantos y sus mimos, haciéndonos olvidar nuestro compromiso contraído con la verdad; la poesía, el mito, y el arte imitativo

<sup>48</sup> *Ibid.*, Libro X, p. 361.

en general “corrompen –nos dice Platón– a los hombres de bien”<sup>49</sup>, puesto que a su vez rompen, definitivamente, la nítida relación de semejanza con respecto a la Idea y pervierten los niveles de participación, orientando la jerarquía hacia la multiplicidad y la diversidad, de las que ya se hablaba. Son ellos pues, los artistas y creadores de mitos, los que andan “errabundos” en lo múltiple, y que a cada paso y a cada palabra atentan contra el principio de identidad consignado desde Parménides (y que Platón intenta volcar hacia todo Occidente), produciendo y haciendo brotar dinámicamente *diferencias* y *simulacros* por doquier.

Pese a todo, Platón da a la poesía una “oportunidad”, dentro de sus razonamientos, para supuestamente defenderse: “...démosle igualmente –sugiere Sócrates– la facultad de hablar en su favor, así sea en prosa, sosteniendo que no sólo es grata, sino también útil para las comunidades políticas y aun para la vida humana...”<sup>50</sup>. Platón mismo admite que de alguna manera el programa de la República es utópico y que “la exclusión de la poesía sólo rige en condiciones ideales”<sup>51</sup> (él mismo confiesa su profunda admiración por los poemas homéricos y exalta los valores literarios de las obras de Esquilo, Píndaro, etc.), por lo que es de alguna manera posible y factible suponer lo anterior (incluso Platón habla de lo difícil que resultaría no ceder ante sus encantos y arrebatos, e impedirle que se nos acerque seductoramente con el fin de defenderse). Sin embargo, de acuerdo con Havelock, por ejemplo, los términos en los que Platón admite esta posible defensa de la poesía, son ya en sí condenatorios, pues “la trata, en efecto, como a una especie de prostituta, o como a una Dalila muy capaz de seducir al Salomón platónico, desposeyéndolo de su fuerza al menor descuido.”<sup>52</sup> Así, de acuerdo con esto, el filósofo ha de ser para Platón como una especie de “eunuco” dialéctico, que debe permanecer absoluta y completamente impasible ante cualquier apología que no provenga directamente de la razón o del curso lógico de los razonamientos. Por ello, nos dice Platón, hay que ser sumamente cautelosos y nunca descuidarnos de los parámetros de la justicia ni de las demás virtudes, aun cuando nuestras afecciones nos conduzcan hacia otros sentidos.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>51</sup> Havelock, *Op. cit.*, p. 22.

<sup>52</sup> *Ibidem.*, p. 20.

...procederemos pues –recomienda Sócrates a Glaucón– como aquellos que, habiéndose enamorado de alguien alguna vez, se alejan de él [...] cuando reconocen que este amor acaba por serles nocivo [...] y, si a nosotros [éste] [(es decir, la poesía)] quiere volver, con gusto le escucharemos [pero] repitiéndonos a nosotros mismos el razonamiento que hemos hecho, como un *contraconjuro a su conjuro*.<sup>53</sup>

Así pues, en la época platónica había como un estigma relacionado con el poderoso influjo que causaban en el pensamiento los elementos míticos, el cual está claramente ilustrado aquí por Platón con el término “conjuro”. Hay que oponer a esta fuerza o especie de “oscuro elemento místico” –parece decirnos Platón–, otra fuerza que la rebase en magnitud y sobretodo le arrebatase su poderío tradicional, puesto que por más firmemente que se aduzcan las argumentaciones desde la trinchera de la lógica y se quieran meticulosamente cortar las ramas y el tronco, no basta para acabar con el mito y su función poética de raíz. Y eso es justamente lo que Platón se propone: “destruir de raíz el poder del mito...”<sup>54</sup>, y para ello emplea al mismo mito como instrumento de ataque; efectuar pues un contraconjuro que anule definitivamente los efectos de ese conjuro que nos mantiene viciados en las sombras y en cierto estado de alienación racional. Lo curioso, ante esto, es que ese “contraconjuro” que se sirve de los elementos propios del conjuro para derrotarlo, inaugura otro tipo de conjuro, que puede ser denominado como el “conjuro del platonismo”, cimentando una serie de presupuestos que, explícita o implícitamente, marcarán el destino del pensamiento occidental a lo largo de más de dos mil años.

Dado todo ello, pues, es difícil que la historia de la filosofía pueda nítidamente concebirse al margen de la obra platónica; de hecho, atendiendo a los comentarios expuestos más arriba, esa misma historia *comienza*, estrictamente hablando, con Platón, e incluso puede resumirse –siguiendo el ya citado comentario de Whitehead– como una serie de “notas al pie” de su propia obra. En este sentido, quizá pueda quedar asentado que el platonismo y toda la gran cantidad de tesis propuestas por Platón (la teoría de los dos mundos, la teoría de la dualidad alma-cuerpo y este último como cárcel del alma, la noción de la existencia de Dios por medio de la postulación de principios trascendentes [las ideas], la formulación y sistematización del principio de identidad y no contradicción, entre muchos otros), dan como resultado efectivamente –y paradójicamente – un conjuro del que

<sup>53</sup> Platón, *Op. cit.*, p. 365. El subrayado es nuestro.

<sup>54</sup> Cassirer, *Op. cit.*, p. 86.

difícilmente saldrá (si no es que no ha salido aún) el pensamiento occidental; una especie de misticismo que se ha adueñado de las mentes de los filósofos, y cuyas semillas se han anidado ahí a modo de dogmas o aporías (o tal vez, “principios lógicos”) de las que resulta difícil salir —o querer salir— (o, más expresamente, ilógico pretender salir, contradiciéndolas). A raíz de todo ello puede afirmarse que el platonismo dota a Occidente de una lógica y una ontología propias que se van consolidando y adquiriendo mayor fuerza a medida que los distintos pensadores van históricamente apareciendo en escena (sin restarles por supuesto a cada uno de ellos el crédito respectivo) y, en tal medida, es que suele ser considerado por ciertas perspectivas esencialmente contemporáneas, como el pilar más radical y auténtico de lo que llaman *metafísica occidental*, (si no es que hasta incluso confundido con ella).

El conjuro del platonismo, que es como un conjuro de la razón y que, como vimos, inicialmente fue concebido como un contraconjuro hacia el poder mítico, esperará así más de dos mil años para ser puesto en cuestión desde sus sentencias más básicas, precisará pues, de un *contra-contraconjuro* que haga emerger nuevamente la disputa con el “irracionalismo” y el “oscurantismo” poético, y ponga en el primer plano de la discusión la interrogante sobre la viabilidad y continuidad de los valores y principios de un Occidente a todas luces “platonizado”; esto es, que busque simbólica, pero a la vez radicalmente (desde los paisajes de Naumburg y Sils-María) hacer del platonismo una *inversión*<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> La presuposición de que Nietzsche efectúa la crítica de la filosofía occidental como inversión del platonismo, es de Heidegger, pero provisionalmente puede bien dar cuenta de la inflexión radical que la filosofía nietzscheana implica en la consecución de los supuestos platónicos y el principio de identidad. Si Nietzsche se limita o no a “invertir”, literalmente, el platonismo, es cosa que trataremos de indagar y problematizar más adelante. De ahí que se hable por ahora de una inversión simbólica, o que se tome el término con una cierta carga metafórica.



**SEGUNDA PARTE**

**INVERSIÓN DEL PLATONISMO: NIETZSCHE**

## I. FILOSOFÍA Y ESPÍRITU TRÁGICO

¡Salud a aquél a quien *no* le gusta  
sentarse junto a Sócrates y hablar con él,  
a quien no condena el arte de las musas  
y no mira desde arriba, con desprecio  
lo más elevado de la tragedia!...  
Aristofanes, *Las ranas*

La figura de Nietzsche se halla irremediabilmente asociada con los enigmas y problemas más fundamentales del pensamiento griego clásico, y no sólo por el gran interés y admiración que este pensador mostró hacia esa época a lo largo de toda su obra, sino por la frecuente autocaracterización, notable en varios de sus escritos, que hacían de él como una especie de retrato “moderno” de los griegos, sobre todo de los más antiguos; una vívida evocación de los rasgos más “nobles” de la cultura griega, la cultura de la “época mejor y más fuerte de toda la Hélade”, como se expresaba para referirse básicamente a la época del pensamiento pre-lógico o pre-filosófico, la llamada por él, “época trágica”. ¿Pero estaba para él la filosofía verdaderamente excluida de esta época, o su llegada de alguna forma minaba, según Nietzsche, al espíritu de la Antigüedad?

En algunas ocasiones, sobretudo en sus escritos tempranos, lo filosófico para Nietzsche no está desprendido de la enorme simbología que emana el fenómeno de la *tragedia*<sup>1</sup>; incluso admite expresamente a los filósofos (particularmente los presocráticos), entre los grandes hombres trágicos del movimiento “fuerte y noble” de la cultura helénica, como lo es el caso del texto *La filosofía en la época trágica de los griegos*: “...esa república de pensadores geniales que va de Tales hasta [antes de] Sócrates —dice—, acuñó, tanto en sus diálogos como en sus personas, los rasgos más grandes del genio griego”.<sup>2</sup> Sin embargo, después invertirá la fórmula y no tendrá empacho en afirmar, de modo generalizado: “los filósofos son los decadentes del helenismo, el movimiento contrario a la tendencia antigua y *noble* (...); pueden ser considerados [definitivamente], como la

<sup>1</sup> La tragedia es un concepto obligado para hablar de la relación de Nietzsche con los griegos. Su primera obra estuvo consagrada precisamente al estudio de la génesis y el desarrollo de ese género artístico, a partir de un análisis depurado de las implicaciones que éste tenía entre los griegos antiguos, para a su vez contrastarlo con los modos de experimentar en la actualidad, tanto el arte en particular, como la vida en general. De este estudio correspondiente a su primera obra, Nietzsche desprenderá posteriormente lo que se convertirá en la piedra nodal de todo su pensamiento, el concepto de *lo trágico*.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, Madrid, 1999, p. 38.

*decadencia del instinto griego.*<sup>3</sup> ¿Qué pueden decirnos en su conjunto estas contrastantes opiniones? ¿qué papel juegan los filósofos griegos, pues, en la obra entera de Nietzsche?

Esta pregunta quizá no pueda ser satisfactoriamente abordada, si no es antes a la luz de examinar lo que Nietzsche entendía por el concepto de *lo trágico* y evidentemente, qué tuvieron que ver los filósofos alrededor de ese concepto<sup>4</sup>. Puesto que, de acuerdo a lo planteado por el texto mencionado más arriba, Nietzsche parece concebir en los griegos una filosofía trágica, por un lado, y una filosofía *no trágica*, por el otro, división que tiene el vértice de su rompimiento con Sócrates, inicialmente, pero de modo mucho más expreso a partir de Platón; "...con Platón comienza algo completamente nuevo –sugiere Nietzsche– o, por decirlo de otro modo con idéntica justicia, a partir de Platón les falta a los filósofos algo *esencial*"<sup>5</sup> Este texto así, era fundamentalmente concebido como una especie de relato anecdótico o monográfico a través de la presentación de una galería de imágenes de aquellos personajes que "forjaron intelectualmente" a la Grecia de la edad trágica, es decir, los filósofos presocráticos, o más específicamente *preplatónicos*; un texto que se perfilaba como genuina complementación de los asuntos que ya anteriormente Nietzsche había tratado en torno a la temática griega («Homero y la filología clásica», «Sócrates y la tragedia») y, sobre todo, *El nacimiento de la tragedia*; "...que resuena de nuevo, y con súbito estruendo –decía–, la *polifonía* del carácter griego."<sup>6</sup> Y esta "polifonía" parece estar soportada, justamente, por la creencia de que "no sólo en la tragedia había que buscar el verdadero espíritu trágico de los griegos, ni tampoco su verdadera grandeza cultural, sino que también se hallaban presentes un espíritu y una grandeza semejante en los caracteres de los primeros filósofos, los presocráticos".<sup>7</sup>

Así, volviendo de nuevo a lo anterior ¿qué es entonces "lo trágico"? Nietzsche nos da una aproximación:

La psicología de lo orgiástico como un desborde del sentimiento vital y de fuerza [...], como un *exceso* de fuerza y una riqueza de instinto dentro de la

<sup>3</sup> Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Tusquets, Barcelona, 1998, pp. 158-159.

<sup>4</sup> Esto implicará de modo necesario confrontar a Nietzsche con la figura paradigmática de Sócrates, preocupación esencial desde sus primeras obras, cosa que intentaremos hacer más adelante.

<sup>5</sup> Nietzsche, *La filosofía en la época...*, p. 40

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 36

<sup>7</sup> Luis Fernando Moreno Clarós, estudio introductorio a *Ibid.*, p. 19

cual el dolor actúa como estimulante, me dio la clave para mi concepto de «sentimiento trágico»...<sup>8</sup>

Aunque lo que le proporcionó fundamentalmente la clave principal, es lo que Nietzsche reconoce como la “mayor enseñanza” que pudo jamás haber extraído de los griegos, su símbolo “más grandioso y complejo”, aquello que constituía el núcleo pivotante de toda su experiencia vital y la grandeza de su voluntad...; y todo ello implicado en un solo nombre: Dionisos (“...no conozco simbolismo más elevado que este simbolismo griego, el de Dionisos.”<sup>9</sup>). Pero el dionisismo, en realidad, nunca fue un concepto que estuvo muy próximo a las implicaciones propias del quehacer filosófico; es más, y particularmente para el Nietzsche tardío, se situaba en las antípodas de la filosofía, incluso de la filosofía antigua. De modo que regresamos a la pregunta planteada al inicio: ¿filosofía y sentimiento trágico? ¿el instinto en franca complicidad con el arte del concepto? ¿los griegos como “producto” de sus “grandes genios”<sup>10</sup>? ¿la “dialéctica (διδασκαλία) optimista” frente a la —tragedia (obra de arte por excelencia del pesimismo)? ¿para qué la filosofía..., —y “para qué —dice Nietzsche— el arte griego”<sup>11</sup>? ¿Cómo conciliar pues estas dos visiones aparentemente antagónicas? Dirimir estas cuestiones necesitaría quizá, de una compleja psicología, acompañada de una muy detallada biografía de los distintos momentos por los que atraviesa la obra nietzscheana (nuestra empresa no puede dar suficientemente cuenta de todo eso, por lo que trataremos de ir arrojando poco a poco elementos que nos permitan descifrar, al menos parcialmente, algo de ello<sup>12</sup>). En todo caso, si habremos de tomar un punto de partida en esta exposición, podríamos simplemente decir que, aquello que subsiste y reitera, lo que funda inagotablemente toda la gran temática alrededor de los griegos es, de

<sup>8</sup> Nietzsche, *Crepúsculo...*, p. 163.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>10</sup> Nietzsche sostenía incluso esta versión dentro de su ensayo sobre los filósofos griegos: que el examen acerca de sus escritos y teorías nos arrojaba una mucha mayor claridad en torno a la fisonomía del espíritu griego, que todo el estudio sobre la historia de aquel pueblo. “Si interpretamos correctamente el conjunto de la vida del pueblo griego, nos encontraremos una y otra vez con el reflejo de la imagen de colores luminosos que destellan sus mayores genios.”, en *La filosofía en la época trágica...*, p. 32.

<sup>11</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2001, p. 26.

<sup>12</sup> Cabe notar que el pensamiento de Nietzsche es sumamente móvil, es producto de una constante relación de fuerzas que él mismo sostuvo consigo mismo tomando como referencia su propia vida; y su vida, nunca dejó de ser una fidelísima expresión de lo que él mismo entendía por “voluntad de poder”, es decir, no la voluntad de “querer” el poder, entendida como voluntad de dominio, sino como un afán por ir “hacia” el poder, pero poder de querer cada vez más la capacidad de seguir queriendo el “poder” de ir más allá de sí mismo; no contentar a la propia voluntad con cada nivel de poder alcanzado, inscribiéndola así, en una cadena de constantes autosuperaciones. Por tal razón, he ahí gran parte de la dificultad que representa el tratar de diagnosticar globalmente la obra entera de Nietzsche.

acuerdo a como el mismo Nietzsche reconoce, el “fabuloso” complejo de unos enormes e inextinguibles signos de interrogación (“¡pues todavía hoy –dice–, está casi todo por descubrir y desenterrar aún en este campo!”<sup>13</sup>). Que de momento sea ésta nuestra única “certeza” (o “principio metodológico”).

En efecto, dirá Nietzsche, mientras no se tenga conciencia “de que [efectivamente] *aquí hay un problema* (...), mientras no [atendamos a él] y tengamos una respuesta a la pregunta que interroga sobre el *carácter* de los antiguos griegos, [expresamente] a la pregunta «¿qué es lo dionisiaco?», [éstos] continuarán siendo completamente desconocidos e inimaginables...”<sup>14</sup> Pero, ¿tenía o tuvo él *una* respuesta? ¿una respuesta que le permitiera llegar al fondo y resolver esa compleja madeja de hilos que constituía en su conjunto el “grandioso” «problema griego»? Como ya vimos, el asunto de los griegos en Nietzsche y aquel singular fenómeno que llamó como lo dionisiaco, eran cosas totalmente indesprendibles. No podía tratar de indagar en la cultura griega antigua, sin toparse bruscamente con ese “sublime” fenómeno, que para él, era justamente el rasgo que distinguía el helenismo auténtico, tanto de otros pueblos, como de épocas posteriores; “...yo he sido el primero que, para comprender el antiguo instinto de los griegos, rico y desbordante, se atrevió a tomar en serio aquel fenómeno maravilloso que lleva el nombre de Dionisos.”<sup>15</sup> En el prólogo a su *Gaya Scienza*, añadido en 1886 (el texto es de 1882), Nietzsche afirmará, con relación a esto:

...los griegos—, ellos sí que sabían cómo *vivir*: para ello necesitaban detenerse con valentía en la superficie, en los pliegues, en la piel, admirar la apariencia, creer en las formas, en los tonos, en las palabras, creer en el Olimpo entero de la apariencia [...], en una palabra: *ser artistas*... [¿Pero es que] —se pregunta—, precisamente por ello no somos ya nosotros [de algún modo] justamente eso —*griegos*?...<sup>16</sup>

Se ve aquí entonces el por qué del interés fundamental de Nietzsche por los griegos: creer en la apariencia, en la piel...<sup>17</sup>, “pues *toda vida* se basa en la apariencia, en el arte, en

<sup>13</sup> Nietzsche, *El nacimiento...*, p. 29.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>15</sup> *Crepúsculo...*, p. 160.

<sup>16</sup> Nietzsche, *La ciencia jovial (Gaya Scienza)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 69-70.

<sup>17</sup> Se podría incluso citar una conocida frase de Paul Valery, «lo más profundo, es la piel...», es decir, sólo en los terrenos de la superficie, se captan, en su “real” dimensión, las profundidades del cuerpo; la cita de Valery, en Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 25.

el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y del error"<sup>18</sup>; creer en la gran alegoría de las sombras y la luminosidad de las palabras. La alegoría, el aforismo, como símbolos estilísticos de un nuevo lenguaje cifrado en la perspectiva, en el error, en la misma capacidad estética de la vida y del cuerpo. Spinoza ya decía, en una frase célebre: «Nadie sabe lo que puede un cuerpo» y quizá en ningún lugar, siguiendo el hilo de la lectura nietzscheana, encaje más a la perfección esta sentencia que en el instinto de los antiguos griegos; «ellos sí que sabían *cómo* vivir» –dice Nietzsche–, sí que sabían sumergirse en las infinitas potencialidades del cuerpo y mirar la *belleza* de las formas, del movimiento, como inocentes cautivos del *horror* de las profundidades y la superficie, transformando así esas representaciones en auténticas obras de arte<sup>19</sup>. No en vano “ser artistas” era una de las más hondas necesidades de los griegos, según Nietzsche, pues ellos se asombraban profundamente –más que ningún otro pueblo–, ante ese “Olimpo entero de la apariencia”, ante ese excelso poderío del cuerpo y del mundo del devenir, consiguendo de esa forma tal asombro en el carácter simbólico de sus concepciones míticas.

A decir de Nietzsche, aquel fenómeno dionisiaco constituía para él el “simbolismo más grande y elevado”, así como el misterio más profundo de que su pensamiento podía disponer, y por ende tenía que entrañar una enorme y “peligrosa” seducción, una “terrible” pero a la vez “alegre” sensación de abismo, que por lo mismo debía ser tratada con una muy rigurosa cautela, actitud esta de que careció considerablemente –como él mismo reconoce– en sus primeras obras; “...faltaba suficiente voluntad de limpieza lógica; [me encontraba] –dice Nietzsche–, demasiado convencido, y por ello, eximiéndome de dar demostraciones, desconfiando incluso de la *pertinencia* de dar demostraciones”<sup>20</sup>

En algunos casos esta misma cautela, que Nietzsche fue adquiriendo con el paso del tiempo, lo llevaba incluso a confesar, con cierta deferencia o hasta humildad, acerca de la magnanimidad y el carácter “imposible” de los temas de que hablaba (que, como él mismo dice, no eran en todo caso asuntos para hablar, sino para expresarse mediante otro lenguaje: el canto, la música, etc.); “...ciertamente –revela–, el mencionado dios (Dionisos) [(y por

<sup>18</sup> *El nacimiento...*, p. 33.

<sup>19</sup> *Cfr.* más adelante la relación de lo dionisiaco y lo apolíneo en torno al proceso de creación artística.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 28.

ende, quizá también la problemática griega)], se encontraba muy lejos, extraordinariamente lejos, e iba siempre muchos pasos delante de mí<sup>21</sup>.

En el “Ensayo de autocrítica” a su primera gran obra (y su primer gran acercamiento con la temática griega) *El nacimiento de la tragedia* (aparecida por vez primera en 1872), que figura como el prólogo de la tercera edición (1886), Nietzsche se lamenta precisamente de eso: de la notoria “frivolidad”, así como de la febril “osadía de juventud” con que ahí eran tratados un conjunto tan abigarradamente difícil y complejo de temas que, en definitiva, requerían efectivamente de una “muchacha mayor cautela y menos elocuencia”<sup>22</sup>, menos, por así decirlo, “fantasía metafísica” (de artista); “...el libro en que entonces encontraron desahogo mi valor y mi suspicacia juveniles, —dice Nietzsche—, —¡qué libro tan imposible tenía que surgir de una tarea tan contraria a la juventud!”<sup>23</sup>

En todo caso, afirmaré, para una cuestión “psicológicamente tan difícil como lo es el origen de la tragedia entre los griegos”<sup>24</sup>, se requería (y eso era sobretodo lo que le faltaba, según Nietzsche, a ese “enfoque juvenil”) justamente de la aguda perspicacia del “psicólogo”, del maravilloso poder de intuición del “filósofo trágico” y de la admirable paciencia del “genealogista” (aspectos que Nietzsche desarrollaría posteriormente en su estilo y en su pensamiento, conforme iba acrecentando su hambre y su ferviente voluntad por la “resolución de enigmas”); “...es una lástima —confiesa— que lo que yo tenía que decir entonces [...], lo que yo tenía en mente en mis pensamientos sobre los griegos, en tanto filólogo, no me atreviera a decirlo como poeta [...], o [al menos], a través de esa voz *extraña*, que ya comenzaba a balbucear [sus primeras lecciones] como discípulo de ese «dios desconocido»”<sup>25</sup>

Pero con todo y pese a todo, pese a la avasalladora influencia de Wagner y la retórica schopenhaueriana con que estaban marcadas la mayoría de las fórmulas filosóficas contenidas en *El nacimiento de la tragedia* (sobre quienes Nietzsche declararía más tarde que “le echaron a perder” su obra), aquel texto sobre los griegos implicó, de alguna forma, partiendo de una concienzuda revisión de las costumbres y tradiciones antiguas, y

<sup>21</sup> Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2001, p. 157.

<sup>22</sup> *El nacimiento...*, p. 31.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 29. Sobre la autocaracterización de Nietzsche como discípulo de Dionisos, *cfr.*, por ejemplo, y de modo singular, el parágrafo 295 de *Más allá del bien y del mal*.

sobretudo, del peso específico que por entonces los griegos concedieron a determinados valores por encima de otros, un significativo acercamiento al *problema del valor*, al concepto mismo de “valor” como problema, y en tal medida constituía ya, por sí mismo, un primer ensayo de *transvaloración*; “...el origen de la tragedia –afirmará Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*–, fue mi primera transmutación de todos los valores”<sup>26</sup>. En términos generales dicha transvaloración consistía en esto: ¿por qué tomar el valor de los valores, el eje que determina los criterios de interpretación acerca de su efectiva o no vinculatividad; de su efectiva o no correlación o validez intersubjetiva, como un fenómeno dado, como un “hecho” que está más allá de toda posible cuestionabilidad?; “...hay que poner alguna vez en cuestión –enfatisa Nietzsche–, el valor de esos valores”<sup>27</sup>. Y el mencionado libro constituirá, en efecto (pese a hacerlo un tanto brusca y caóticamente), esa primera “puesta en cuestión”.

#### LA “NUEVA LECTURA” (ENTRE FILOLOGÍA Y FILOSOFÍA)

“Para ser justos con *El nacimiento de la tragedia* –declarará Nietzsche muchos años después en su *Ecce Homo*–, será necesario olvidar algunas cosas...” (entre ellas evidentemente los espíritus pululantes de Wagner y Schopenhauer, los problemas relativos a su estilo, un cierto “desorden” en su composición, etc.), pues “examinándolo con cierta neutralidad –prosigue–, parece un escrito muy intempestivo”<sup>28</sup>; un escrito que retorna a fondo en el complejo problema de los orígenes y va removiendo, capa tras capa –en compañía de los antiguos griegos–, los distintos mantos que recubren los cimientos (o los valores) sobre los que está sostenido todo el edificio del pensamiento occidental; un escrito que se sumergía críticamente en las profundidades de la historia antigua para, de alguna forma, medir el “grosor” o la “delgadez” de la superficie o plataforma de la actualidad<sup>29</sup>. Nietzsche resume así, los logros principales obtenidos con él:

<sup>26</sup> *Crepúsculo*, p. 164. El tema de la “transvaloración”, es genuinamente característico de los escritos últimos.

<sup>27</sup> Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 60.

<sup>28</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 2001, p. 83.

<sup>29</sup> Nietzsche había justificado esta posición relativa a la “intempestividad” con que estaban dotados –consideraba– la mayoría de sus textos, sobre todo sus inquietudes acerca de los griegos, ya desde un ensayo de 1874 titulado *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, como técnica de ir al pasado e interpretarlo como fundamento para una crítica de la actualidad, servirse de elementos antiguos para efectuar el diagnóstico de la cultura contemporánea; “...sólo mediante la comparación con otros tiempos



...son dos las *innovaciones* decisivas que este libro contiene: por un lado la comprensión del fenómeno dionisiaco en los griegos; el libro ofrece la primera psicología de ese fenómeno, ve en él la raíz única de todo el arte griego. Lo segundo es la comprensión del *socratismo*: Sócrates, reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como *décadent* típico. «Racionalidad» *contra* instinto. ¡La racionalidad a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia que socava la vida!<sup>30</sup>

Acerca de lo primero, ¿cómo podríamos sintetizar brevemente esa “comprensión”?, ¿qué podría decirse cabalmente siendo, como ya lo apuntamos, un fenómeno tan complejo? ¿qué era propiamente «lo dionisiaco» entre los griegos antiguos, a la luz de esa “primera psicología”? Intentemos resumirlo, muy en términos generales, reservándonos de no caer por el momento en las interpretaciones del Nietzsche posterior.

Dionisos era reconocido básicamente como el símbolo de la *embriaguez*, del *horror* de las profundidades “más abismales” del ser; una especie de “instinto loco” que desgarraba el *principium individuationis* (principio de individuación) representado según Nietzsche, por lo que llamaba (importando el término de la filosofía shopenhaueriana) el “velo de Maya”<sup>31</sup>. Lo dionisiaco estaba, en aquella primera obra, correlacionado con una fuerza paralela que despertaba el *mundo onírico* de la “bella apariencia”, con los instintos tendientes a la *belleza*, propios del dios Apolo; no era propiamente reconocido en cuanto tal, pues, al margen de *lo apolíneo*, que por otra parte, significaba el impulso de ascenso hacia la luz, hacia la claridad de las “fuerzas figurativas” que dominan a la vez el mundo interno de la fantasía. Sólo en esta dualidad o duplicidad entre la oscuridad y la luz, entre el sueño y la fantasía, esto es, sólo en tanto que se fundían aquellos dos instintos “antitéticos”<sup>32</sup>, era que se posibilitaba la *creación artística* y tenía lugar así, propiamente, el

---

—decía Nietzsche—, en concreto, sólo en tanto discípulo de la Antigüedad, sobretodo de los griegos, he llegado a tener tales experiencias intempestivas como hijo de este tiempo actual (...); quien carezca de ellas —afirma— no podrá jamás *interpretar* el presente...”, en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999. p. 32. Sobre la proximidad entre esta noción o consideración sobre la historia y el concepto de “genealogía”, *cfr.*, sobre todo *La genealogía de la moral*, particularmente el III Tratado: “¿Qué significan los «ideales ascéticos»?”.

<sup>30</sup> *Ecce Homo*, p. 83.

<sup>31</sup> Schopenhauer extrae el término de la filosofía hindú.

<sup>32</sup> Nietzsche veía en *El nacimiento de la tragedia* una *antítesis* entre estos dos instintos, relativamente equiparable a lo que ese término significaba para la dialéctica hegeliana: como una especie de choque entre impulsos contrarios que a su vez se “resolvía” en el proceso creador, se “sintetizaba” a través del arte. De ahí que Nietzsche posteriormente se lamenta, en su *Ecce Homo*, de este matiz dialéctico: “...desprende un repugnante olor hegeliano [...]; en la tragedia, la *antítesis* superada en unidad...”, en *Ecce Homo*, p. 83. La verdadera “antítesis” o el verdadero antagonismo con lo dionisiaco, Nietzsche lo encontrará, propiamente, en

“misterioso alumbramiento” de la obra de arte de la *tragedia ática* entre los antiguos griegos.

...lo dionisiaco y lo apolíneo, dando a luz a sucesivas criaturas, siempre nuevas, e intensificándose mutuamente, dominaron el ser helénico como sus más propios e inexorables instintos artísticos [...]; marchando uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y, excitándose a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos [...] acaban por aparearse (de modo similar a como sucede el apareamiento en la dualidad de los sexos) [...] y en ese misterioso enlace [es que] se ofrece a nuestras miradas la sublime y alabadísim obra de arte de la *tragedia ática* y del ditirambo dramático, como meta común de ambos instintos.<sup>33</sup>

En páginas posteriores intentaremos ahondar un poco más en las implicaciones que tenía el fenómeno dionisiaco para el Nietzsche de la época tardía, conscientes de su propia inagotabilidad, pues, como dirá Nietzsche en una de sus últimas obras, “...he aprendido muchas más cosas, demasiadas cosas sobre la filosofía de este dios”<sup>34</sup>. Pero quedémonos con lo segundo. Así como Nietzsche pretendía dar cuenta del problema relativo al origen de la tragedia, así también necesitaba abocarse al fenómeno de su *muerte*, y aquí es en donde entramos directamente al problema de la relación entre filosofía y tragedia. La época de la decadencia de Grecia coincidía precisamente con los iconos más representativos del periodo del *iluminismo* filosófico griego, en concreto, particularmente con las figuras de Sócrates y Platón<sup>35</sup>.

---

la figura de Sócrates, algunas veces, pero principalmente en la figura de Cristo o “El crucificado”. Cfr. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2001 (particularmente Cap. I).

<sup>33</sup> *El nacimiento...*, pp. 42 y 62.

<sup>34</sup> *Más allá del bien y del mal...*, p. 264. Dionisos en efecto goza de múltiples caracterizaciones en la obra entera de Nietzsche (p. e., su relación con Apolo, su oposición –como ya lo dijimos– con la figura de Sócrates, en directa contradicción con Cristo (“Dionisos *contra* el Crucificado”), en complementariedad con Ariadna, entre muchas otras), y por lo mismo, crecientemente va constituyendo cada vez un simbolismo “más elevado y complejo”, al que ya no había que honrarse a través de la serena disciplina del aprendiz, del discípulo, como lo fue un poco en las primeras obras, sino más bien, mediante voluptuosos *sacrificios*, gritando y bailando furiosamente en torno de su nombre, con una máscara poderosa y sagrada, con un gesto de risa bendecido, como dice Nietzsche, por la mágica “corona de rosas” de Zaratustra. “Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: yo mismo me he puesto sobre mi cabeza esta corona...”, *Así habló Zaratustra*, en *El nacimiento...*, “Ensayo de autocrítica”, p. 37.

<sup>35</sup> No obstante en algunas afirmaciones nietzscheanas de la época de su madurez, se puede distinguir, muy entre líneas, que la muerte de la tragedia no necesariamente comienza a partir de entonces; que hay un prolongado proceso desde la misma aparición de la filosofía griega antigua en el que los instintos helénicos se van minando y pierden su supremacía, esto es, que muchos de los filósofos antiguos, incluso los considerados presocráticos, incompatibilizaban profundamente con los elementos del mito trágico (como ya lo expusimos en apartados de más arriba) y pretendían, de alguna manera, socavarlo con los recursos brindados por la lógica. Esto en todo caso, constituye un problema que habrá que tratar de averiguar rastreando diversos aforismos relacionados con esto, pertenecientes a distintas fases de su obra.

La aparición de los filósofos griegos desde Sócrates es un síntoma de *décadence*; los instintos antihelénicos toman la supremacía [...]; «la filosofía griega» [en suma] puede ser considerada [de modo contundente y categórico], como la decadencia del instinto griego...<sup>36</sup>

O, dicho casi de modo equivalente en otros términos:

...tanto Sócrates como [posteriormente] Platón son síntomas profundos de decadencia, instrumentos de la descomposición griega, *antigriegos* [...]; comienza [así] el proceso de *disolución*...<sup>37</sup>

Así pues, este texto re-es escenificaba de alguna manera aquella vieja pugna, expuesta anteriormente, entre el *logos* y el pensamiento mítico (o trágico) o, dicho de otra forma, la antítesis trazada posteriormente por los filósofos entre racionalidad e instinto. La muerte de la tragedia, según el texto, comienza al ir abandonándose poco a poco los elementos míticos en aras de la ilusión de un proceder estrictamente racional, en aras de hacer del fenómeno estético algo *consciente* y susceptible de ser comprendido para las mayorías; en suma, al irse mitigando los instintos dionisiacos propios del arte antiguo y conducirlos ante el tribunal de una “estética racionalista” cuyo juez supremo Nietzsche encuentra en la figura de Eurípides (tras la sombra del socratismo). «Todo tiene que ser *consciente* para ser bello»; lo cual es, según Nietzsche, la “gran” tesis eurípidea paralelamente correlacionada con la socrática, «todo tiene que ser consciente para ser *bueno*». Eurípides es por tanto, dirá Nietzsche, “el poeta del racionalismo socrático”<sup>38</sup>.

De tal forma, esta progresiva disolución de los instintos helénicos y la decadencia de la tragedia griega —que a la postre traería como consecuencia la configuración de la historia de la filosofía occidental como *metafísica*— comienza pues a trazarse, fundamentalmente, a partir de la abrupta introducción en escena del *tema moral*, que “por primera vez aparece en la persona de Sócrates, y que ya mucho antes del cristianismo —afirmará Nietzsche— escindió los espíritus...”<sup>39</sup> (“Cuando ya habían pasado los mejores tiempos de Grecia, llegaron los filósofos morales; a partir de Sócrates, todos los filósofos griegos son en primer lugar, y en lo más profundo, filósofos morales”<sup>40</sup>). Esta escisión y separación antagónica del espíritu griego parte inicialmente, en concreto, de aquella

<sup>36</sup> *Crepúsculo...*, pp. 158-159.

<sup>37</sup> *Fragmentos póstumos*, Pre-textos, Valencia, 2000, p. 56.

<sup>38</sup> *El nacimiento...*, p. 119.

<sup>39</sup> *Más allá del bien...*, p. 154.

<sup>40</sup> *Fragmentos póstumos*, p. 124.

dicotomía radical entre instinto y racionalidad y se extiende, de modo generalizado, a toda esa serie subsiguientemente articulada de opuestos binarios que están a la base de toda la filosofía occidental, y de que ya hablamos en apartados anteriores (el bien en contraposición con el mal, la verdad en contraposición con la mentira, etc.). Nietzsche aduce con respecto a este marcado "binarismo":

Tal juicio constituye el prejuicio característico en el que se reconoce a los metafísicos de todos los tiempos; un género de estimación que se halla en el trasfondo de todos los procedimientos lógicos [...] que se esfuerzan en llegar a un «saber», o a la cosa que, por terminar, será bautizada solemnemente con el nombre de «verdad». La creencia fundamental de los metafísicos –asevera Nietzsche– es pues, y ante todo, *la creencia en la antinomia de los valores*.<sup>41</sup>

De esta forma, en el contexto de este rompimiento radical del espíritu griego (en el que el socratismo constituye un caso ejemplar) Sócrates efectuaba valoraciones sobre el mundo y la vida inspirado íntegramente en criterios morales; fue él quien comenzó a disipar conscientemente aquella vieja contienda filosófica que confrontaba a las dos más significativas fuerzas del intelecto griego (*mythos* y *logos*, instinto y racionalidad). Sócrates pues, parecía volcarse decididamente del lado de la razón (con su "tan acostumbrado" regusto dialéctico); parecía confiar de modo incondicional en una especie de divina "autoridad racional" a la que había prácticamente que rendir culto, y cuyo expediente último y supremo descansaba en el trasfondo moral de nuestros juicios y de nuestros actos. El *logos* socrático mandaba obrar de acuerdo con la conocida sentencia delfica del templo de Apolo «*conócete a ti mismo*» (νοῦς χη τε ἴσθη), que para Sócrates implicaba un ejercicio de *zétesis* (ζήτησις) consistente en una búsqueda, en una mirada interrogativa lanzada hacia el fondo de sí, en un acto literal de re-flexión o flexión que, inspirado en parámetros puramente racionales, la conciencia humana debía hacer sobre sí misma a través de un examen o "valoración interior" de la propia vida. La finalidad socrática, con esto, versaba en una suerte de ascetismo del cuerpo y de los impulsos en aras del "recto" proceder: dominar los instintos para ser enteramente «dueño de sí» y de esta forma, ser a la vez un activo promotor del obrar *consciente* y *moral*<sup>42</sup>. Éste constituía, según Sócrates, el camino auténtico hacia la felicidad humana.

<sup>41</sup> *Más allá...*, p. 37.

<sup>42</sup> Nietzsche narra una supuesta anécdota (muy probablemente extraída del libro de Diógenes Laercio), acerca de cierto fisonomista extranjero que en una ocasión llegó a Atenas y, topándose cara a cara con Sócrates, dijo

Pero –se pregunta Nietzsche–, ¿cómo llegaba Sócrates a ser dueño de sí mismo? ¿cómo conseguía domeñar sus instintos, a no ser que combatiéndolos, poniendo todo su empeño en frenar esa impulsividad y de algún modo disolver la dualidad, al tiempo de ir convirtiéndola en una dicotomía radical (o simplemente, poniendo los impulsos al servicio incondicional de la razón)? ¿es que no existía en Sócrates un tipo peculiar de sabiduría, la “sabiduría instintiva”, que consistía justamente en suponer una sabiduría de la “falta de sabiduría”? ¿o es que se olvidaba Sócrates de su *daimon* (δαίμονιον), de esa oscura y misteriosa voz que, en las ocasiones en que su “tremendo” intelecto vacilaba, acudía a él indulgentemente y le otorgaba ese firme sostén interior? ¿no conseguía también, por medio de ella, ser “dueño de sí mismo”? ¿o esa misma “sabiduría” le permitía efectuar esa clase de valoraciones sobre el mundo y la vida, que con tanta serenidad habituaba? Nietzsche, mirando con el rabillo del ojo la “actitud” socrática busca responder, de modo rotundo:

Es preciso extender la mano y palpar esta sorprendente *fitness*: el valor de la vida *no puede ser apreciado* [...], el que un filósofo se plantee el problema del valor de la vida [(aunque sea la propia)], es ya una objeción contra dicho filósofo, una puesta en duda de su sabiduría, una falta de sabiduría...<sup>43</sup>

Por lo mismo, se sorprende Nietzsche: ¿cómo podría ser mínimamente tomado en serio aquel “falso” y “engañoso” ironista, con su tan grotesca y desproporcionada ecuación razón = dominio de sí = felicidad!<sup>44</sup> ¿o es que ese “dominio de sí”, ese dominio interior – cuestiona enfáticamente– es racionalmente posible, más aún, *moralmente* posible? ¿cómo podríamos librarnos de los impulsos? (del impulso a “crear”, del impulso a obrar de determinada manera, del impulso a suponer una acción como “buena” o “mala”); ¿o es que la respuesta a este dilema moral se halla en las entrañas que esconde ese misterio oracular a través del “magnificante” dios délfico? ¿era Sócrates, en este sentido, un iluminado, un diestro incomparable en el arte de la *mántica*, en el arte adivinatoria? “Los dioses –aclara

a éste que, por su excesiva fealdad, debía ser prácticamente un villano, “todo un antro de malos vicios e impulsos”, a lo que Sócrates respondió: «Es verdad; pero he llegado a ser dueño de ellos», en *Crepúsculo...*, p. 36.

<sup>43</sup> *Crepúsculo...*, pp. 38-39.

<sup>44</sup> “...Sócrates –dice irónicamente Nietzsche–, fue el [único] payaso de la Antigüedad que se hizo tomar en serio: ¿qué fue lo que sucedió entonces?...”, en *Crepúsculo...*, p. 41.

de modo categórico Nietzsche (refiriéndose por supuesto a los dioses griegos)—, *no conocen de estos conceptos [...]; son esencialmente amorales...*<sup>45</sup>

Y, complementando esto, Nietzsche arremete de nuevo contra el socratismo en *Más allá del bien y del mal*:

...en cosas de moral, desde Sócrates y Platón, hasta Leibniz y Kant, pasando por el cristianismo, todos los teólogos y filósofos siguen una misma senda —hasta ahora [siempre] ha vencido el instinto, o «la fe», como la llaman los cristianos, o «el rebaño», como lo llamo yo [...]; parece pues [Sócrates] no haberse percatado de su más «tremenda ironía»: del [ineludible] elemento irracional existente en el juicio moral [...]; más aún de que tal elemento constituye la *condición* única [que hace posible] todo juicio moral...<sup>46</sup>

En suma, según Nietzsche, y para decirlo con sus propias palabras, “Sócrates pertenecía en realidad a un mundo al revés y puesto cabeza abajo”<sup>47</sup>. La pregunta es: ¿habrá que ponerlo de nuevo “al derecho”? ¿necesitamos conciliar de nuevo las relaciones entre filosofía y tragedia, tan deterioradas por la influencia de Sócrates? ¿cuáles han sido las repercusiones del socratismo y por consiguiente, de la muerte de la tragedia en el desarrollo del pensamiento occidental? Procuraremos abordar estas preguntas más tarde, en páginas subsecuentes.

Entretanto, parafraseemos uno de los grandes problemas que toca el texto *El nacimiento de la tragedia*, y que en el caso socrático se convierte en una aparente paradoja. Nietzsche se preguntaba: ¿de dónde pues —la tragedia? ¿qué no la tragedia se origina a partir del horror, de las cosas más insoportables de la existencia? ¿es decir, de una actitud pesimista sobre la vida? Y se pregunta aún, con mucho mayor énfasis: “...¿existe un pesimismo de la *fortaleza*? ¿Una predilección intelectual por las cosas duras, horribles, malvadas, problemáticas de la existencia, predilección nacida de un bienestar, de una salud desbordante, de una *plenitud* de la existencia?”<sup>48</sup> (o, como se mencionaba hace un

<sup>45</sup> *El nacimiento...*, “Ensayo de autocrítica”, p. 37.

<sup>46</sup> *Más allá del bien...*, p. 157.

<sup>47</sup> «Sócrates y la tragedia», en *El nacimiento...*, p. 235.

<sup>48</sup> *El nacimiento...*, “Ensayo de autocrítica”, p. 26. Este problema entrañaba para Nietzsche una difícil situación, que ponía un poco en entredicho las conceptualizaciones y simbolizaciones hechas por él en sus obras tardías acerca de la noción de “sentimiento trágico”, pues, si bien el texto de *El nacimiento de la tragedia* asociaba sin reparos el fenómeno de la tragedia o la “compasión trágica” a un sentimiento pesimista, en contraposición al optimismo dialéctico de Sócrates, era gracias fundamentalmente a que ese texto estaba imbuido hasta el tope de filosofía schopenhaueriana, máxima representante del pesimismo filosófico, con la cual justamente el Nietzsche posterior quiere romper radicalmente. Por ello, el Nietzsche del “Ensayo de

momento, de un sentimiento "donde el dolor actúa como estimulante"). Y en este caso, ¿qué tipo de relación pudo haber experimentado Sócrates con el *dolor*? ¿era verdaderamente una persona "serena" y "despreocupada" ante el dolor, como se lo describe comúnmente en los manuales de filosofía?

En *El nacimiento de la tragedia* se examinaba relativamente a fondo esta aparente antítesis, entre el gran pesimismo trágico de los griegos y el optimismo dialéctico, representado por la figura de Sócrates. Nietzsche concentra fundamentalmente el blanco de sus ataques sobre esta última posición, sobre aquel ingente moralista de la antigüedad y "enemigo de la tragedia" que, con sus cuchillas silogísticas, asesinaba toda "compasión trágica", todo genuino "arte del pesimismo". En lecturas posteriores, Nietzsche retoma el mismo problema, sólo que replanteando ligeramente los términos: pese a considerársele todo un icono del racionalismo griego y de la ética optimista del «conócete y sé feliz», Sócrates no significaba para Nietzsche más que el gran instinto *degenerativo* que se vuelve *contra* la vida, el instinto más enfermo y hostil hacia la vida, que sobretodo se "autoevidenció", según Nietzsche, en el trasfondo de aquellas últimas y "terribles" palabras que pronunció en su lecho de muerte: «Oh, Critón, debo un gallo a Asclepio»<sup>49</sup>, lo cual, según la lectura nietzscheana quiere decir, simple y sencillamente ("para el que tenga oídos"<sup>50</sup>), «Oh, Critón, *la vida es una enfermedad*»<sup>51</sup>. "Y por eso —llega a considerar

---

autocrítica", procura tener una mucha mayor cautela con el lenguaje en su búsqueda por re-fundar y re-apropiarse conceptualmente del grueso de las ideas contenidas en *El nacimiento...* (que como vimos se traducen, según el Nietzsche tardío, en dos fundamentales). El tema pues del pesimismo y sus vínculos con la tragedia, es algo que no deja de darle vueltas a Nietzsche como algo sumamente problemático, al grado incluso de modificar ligeramente el título de este texto en su tercera edición (de 1886), trocando el nombre de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, propio de la primera, por el de *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. En cualquier caso, hay que leer cuidadosamente en los diversos aforismos de sus últimas obras qué es lo que Nietzsche está entendiendo cuando menciona la palabra "pesimismo", puesto que, como lo indica la cita de arriba, Nietzsche admite un cierto pesimismo de la *fortaleza*, y un pesimismo de la *debilidad*.

<sup>49</sup> Nietzsche al parecer toma la frase de Diógenes Laercio en su *Vidas de los filósofos más ilustres*.

<sup>50</sup> *Gaya Scerza*, p. 326.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 326. Asclepio era, según ciertas tradiciones, hijo de Apolo, quien aparte de las muchas y variadas gracias a él concedidas, era además dador del arte de la medicina entre los griegos antiguos. Esta curiosa deuda que Sócrates asume metafóricamente con «el gallo de Asclepio», significa para Nietzsche, de algún modo, el tormento que Sócrates sufrió para con la vida al haberle ésta permitido llegar a la instancia en que cualquier duración o durabilidad "extra" de la propia vida, representaba para él un sentimiento de deuda, pues Asclepio, en tanto hijo de Apolo, era precisamente el encargado de "alargar la vida". Esto es, según Nietzsche, no merecía la pena para Sócrates prolongar la duración de la vida si, tal cual condicionaban sus captores, ésta implicaba *renunciar* al examen de uno mismo, renunciar pues, a la filosofía. En este sentido, una vida privada de tal condición, implicaba como vivir "gratuitamente", vivir sin "dignidad moral"; la vida en su sentido pleno y auténtico, constituía pues una *enfermedad*, pues debíamos sentirnos agradecidos con ella

Nietzsche-, Sócrates —*quería morir...*<sup>52</sup>; porque en él, pese a su aparente optimismo dialéctico, se hallaba oculto el más oscuro sentimiento de venganza y animadversión contra el inocente derroche de vitalidad del hombre trágico, se hallaba oculto pues, un resentimiento y un instinto de destrucción propios del “sufriente”, de la especie más baja y mezquina del gusano ascético que se retuerce ante la vida<sup>53</sup>; en suma, porque Sócrates, como dice Nietzsche en su *Gaya scienza*, “—¡era pesimista!...”<sup>54</sup>, y por ende no soportaba que existieran hombres más joviales que él.

Pero con Sócrates —advierte Nietzsche—, no nada más padecía Grecia de un caso aislado de decadencia personal; al mismo tiempo de su muerte, “la antigua Atenas tocaba a su término”<sup>55</sup>, junto con toda su energía y toda su vitalidad. Sócrates se llevó con su muerte a los mismos atenienses: fue pues *necesario* que muriera —y absolutamente indispensable—, para que se llegase al cenit de la decadencia griega, para que su nombre fuera inscrito en la posteridad con “letras de plomo” y se consumara aquel grave y violento atentado contra la poesía y el espíritu trágico. Antes de ella, resultaba prácticamente imposible que se olvidaran las antiguas tradiciones (e incluso que a Sócrates se le tomara suficientemente en serio). Y eso Sócrates lo sabía —y por ello *quería morir*. Digámoslo en suma transcribiendo el epitafio que Diógenes Laercio, en su libro *Las vidas de los filósofos más ilustres*, dedicó a la memoria de este tan controvertido filósofo antiguo:

Tú bebes con los dioses,  
oh Sócrates, ahora  
y si los atenienses  
la cicuta te dieron, brevemente  
se la bebieron ellos por tu boca.<sup>56</sup>

y, de modo similar, nada más que con el característico estilo nietzscheano:

---

(con cierta “deuda”) al darnos la posibilidad de *seguir* viviendo. Nietzsche retorna a este tema en el *Crepúsculo de los ídolos*, en donde cabe la pena citar, con respecto a esto: “...en todos los tiempos los más sabios han pronunciado el mismo juicio sobre la vida: no vale nada [...] Incluso Sócrates dijo al morir: «vivir —significa estar enfermo durante largo tiempo: debo un gallo a Asclepio por mi curación». Sócrates estaba hastiado *¿Qué demuestra esto? ¿A qué apunta?...*”, en *Crepúsculo...*, p. 37.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>53</sup> *La genealogía de la moral*, Tratado III, «¿Qué significan los ideales ascéticos?», y compararlo con la figura del “sacerdote ascético”.

<sup>54</sup> *Gaya Scienza*, p. 326. Aludiendo, con relación a la nota 48, a un pesimismo evidentemente de la “debilidad”.

<sup>55</sup> *Crepúsculo...*, p. 42.

<sup>56</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Espasa, colección Austral, Buenos Aires, 1949, p. 79.



...Sócrates quería morir: no Atenas, él mismo se administró el veneno, obligó a Atenas a darle veneno [...] y ésta misma lo tomó [...] «Sócrates no es ningún médico», se dijo en un susurro: «sólo la muerte es médico aquí; Sócrates mismo fue únicamente y durante largo tiempo un enfermo...»<sup>57</sup>

Así pues, ese “venenoso” legado de Sócrates sería retomado, pero ya no exclusivamente desde la perspectiva de su doctrina moral; el turno correspondía a las consecuencias *metafísicas* de esa doctrina (que desembocaban justamente en su misma radicalización), el turno sería pues para su más perfecto realizador y, en palabras del propio Nietzsche, “la más bellamente corrupta y enferma planta de la Antigüedad”<sup>58</sup>, es decir, el discípulo “más hábil y peligroso de todo el socratismo” (más aún que el mismo Sócrates), cuyo referente se encuentra en la paradigmática figura de Platón (y más aún en el término mismo de *platonismo* como fórmula filosófica<sup>59</sup>). Este constituirá ahora, para Nietzsche, el *blanco* fundamental de los ataques.

<sup>57</sup> *Crepúsculo...*, p. 45. Cfr. asimismo nota 51.

<sup>58</sup> *Más allá...*, p. 153.

<sup>59</sup> Cabría mencionar aquí, un tanto anticipadamente, lo que Nietzsche estaría entendiendo por platonismo y su impacto en la conformación de la cultura occidental, que explica, de alguna forma, que nos remitamos a él como respuesta a las tesis platónicas, aun existiendo una brecha tan grande de más de dos mil años de filosofía. Heidegger ilustra de una manera especialmente clara, retomando la noción o el problema de la “muerte de Dios”, la *necesidad* de esa respuesta: “...Dios es el nombre para el dominio de las ideas y los ideales, el nombre para designar el mundo sobrenatural. Este dominio de lo sobrenatural se considera desde Platón —mejor dicho: desde la última época griega y desde la interpretación cristiana de la filosofía platónica— como el verdadero mundo, el mundo real propiamente dicho (...) El mundo de esta vida es el Valle de Lágrimas, a diferencia del Monte de la Bienaventuranza Eterna en la otra vida. Si, como todavía hace Kant, denominamos físico el mundo sensible en su más amplia acepción, el mundo suprasensible es el mundo metafísico. La frase «Dios ha muerto» significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operante. No dispensa vida. La metafísica, es decir, para Nietzsche, la filosofía occidental entendida como platonismo, se acabó. Nietzsche entiende su propia filosofía como movimiento contrario a la metafísica, es decir, para él, *contra el platonismo...*”, Heidegger, *Caminos de bosque*, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, Alianza, Madrid, 1999, p.180.

## II. LA CRÍTICA DEL «MUNDO VERDADERO» Y LA ASCENSIÓN DEL MUNDO COMO MÁSCARA

La lucha contra Platón o, para decirlo de una manera más inteligible para el «pueblo», la lucha contra la opresión cristiano-eclesiástica durante siglos —pues el cristianismo es platonismo para el «pueblo»— ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu cual no la había habido antes sobre la tierra: con un arco tan tenso nosotros podemos tomar ahora como *blanco* las metas más lejanas...

Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

Muchas y muy variadas, y hasta aparentemente contradictorias, son las alusiones a la figura de Platón en toda la obra nietzscheana, sobre todo en la última obra aforística, en donde se encuentran las mayores ambigüedades y dificultades interpretativas, y ello debido a que en Nietzsche, la continuidad del discurso no es de tipo lineal sino, como sugiere Manuel Carbonell<sup>1</sup>, de carácter esférico; cada fragmento de su escritura representa un tratamiento único y *singularizado* de determinada problemática y a su vez, puede remitir a cualquier otro, puede suceder o estar precedido por cualquier otro; todos los momentos están en relación y a la vez pueden chocar entre sí, contradecirse: “no existen pasos graduales e insustituibles por otros —plantea Carbonell—, sino elaboración simultánea de todos los puntos de la esfera desde su centro”<sup>2</sup>. De esta forma, la escritura nietzscheana no denota la imagen de un edificio sólido e impecable, al modo de los grandes sistemas (Kant, Hegel), sino que es como un campo lleno de grietas en el que se libran batallas, en donde se confrontan y *sangran* las palabras —pues toda escritura ha de ser, para Nietzsche, “escritura con la sangre”<sup>3</sup>—; en ella se invocan nombres, acontecimientos, problemas filosóficos, conceptos, mirados siempre en *perspectiva*, una perspectiva que los cruza de lado a lado,

<sup>1</sup> Catedrático de la Universidad de Barcelona. Responsable de la edición y recopilación de textos de Nietzsche, titulada *En torno a la voluntad de poder*, Península, Barcelona, 1973.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 8. Cabría aclarar aquí que no se puede hablar precisamente de un centro o unidad pivotante en el pensamiento de Nietzsche, del que se desprendan todos los demás temas, sino, en todo caso, de *nociones* centrales (el nihilismo, la “muerte de Dios”, el eterno retorno, etc.).

<sup>3</sup> Cfr. *Así habló Zaratustra*, “...de todo lo que está escrito yo amo sólo lo que alguien escribe con su sangre...”, *Zaratustra...*, Alianza, Madrid, 2000, p. 74.

que *circula*, como la sangre que es, a través de su largo y ancho, desfragmentando así su pretendida unidad intrínseca, su supuesta organicidad.

Así por ejemplo, Platón puede servir a Nietzsche, en cierto sentido, para la refutación del cientificismo mecanicista de su época, junto con su confianza indiscriminada y dogmática hacia las evidencias empíricas –o como Nietzsche le llama, “sensualismo popular”–, al ofrecer una interpretación del mundo diametralmente contrastante a la de la física moderna; “...justo en su *oposición* [o renuencia] a la evidencia de los sentidos –nos dice Nietzsche en este contexto–, residía el *encanto* del modo platónico de pensar...<sup>4</sup>. Podría incluso notarse también que tanto Platón como Nietzsche coinciden, al menos formalmente, al plantear un mismo modelo o estándar de “superación”: el tema de *lo aristocrático*<sup>5</sup> (particularmente tratado en *Más allá del bien y del mal*), sólo que en vez del ideal platónico de “los filósofos al poder”, planteado como premisa de conformación social, en Nietzsche designa un estado propio de los instintos que potencializa la conformación del individuo. En ambos casos (cada uno a su modo), lo aristocrático sería en última instancia el anhelo de prevalescencia de los “mejores”, de los “más fuertes” de voluntad: en Platón, aquellos personajes solitarios que logran ascender a la luz y en Nietzsche, los auténticos espíritus libres que “se separan”, en medio de ese clima predominante en Europa de ilustración e “ideales democráticos”<sup>6</sup>.

Sin embargo estos ejemplos, junto con algunos otros, constituyen excepciones a la visión más global que en Nietzsche despierta la lógica del pensamiento platónico. Los términos mediante los que Nietzsche habla en general de Platón y más expresamente, del platonismo, son esencialmente negativos, sombríos, “carecen de toda palabra benévola”, son profundamente belicosos. Posiblemente sea esta la figura filosófica en la que Nietzsche

<sup>4</sup> Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2003, p. 37.

<sup>5</sup> No obstante, este tema altamente relacionado con la noción de voluntad de poder, será en esencia, pese a ser nombrado por ambos filósofos de la misma forma, y pese a que Nietzsche llegue a decir, quizá un tanto irónicamente, que el pensamiento platónico “es un modo aristocrático de pensar...” (*Más allá...*, p. 43), justo el punto de rompimiento más radical con respecto a Platón, su más honda contradicción (trataremos de llegar a ello más adelante).

<sup>6</sup> Para Nietzsche la crítica a la modernidad trala consigo consecuentemente la crítica a sus instituciones y a sus valores ideológicos, y por ende, al concepto mismo de democracia, entendida ésta –habrá que aclarar– principalmente en su acepción moderna y liberal. Así por ejemplo, Nietzsche dice: “El democratismo fue en todo tiempo la forma de la decadencia de la fuerza organizadora [...]; definió la democracia moderna... como una forma de decadencia del Estado, como un modelo de instituciones fenecientes...”. Y, posteriormente, añade en tono irónico: “El hombre que se ha hecho libre, el espíritu que se ha hecho libre, pisotea las despreciables formas del bienestar que sueñan los mercachifles, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas...”, *Crepúsculo...*, pp. 136-137.

más esmera su sentido crítico y su energía destructora pues, como claramente dice, la lucha contra él genera una magnífica tensión a partir de la cual el espíritu está en posición de ambicionar sus cumbres más altas, escalar por los senderos “más peligrosos y bellos” del pensamiento. Así por ejemplo, Nietzsche se pregunta: “...¿qué tiene de extraño si, después de Platón, todos los constructores filosóficos de Europa han construido en vano?”<sup>7</sup> Y, en verdad, ¿tiene algo de extraño? ¿por qué justamente Platón? ¿qué lo hace tan especial para fijarlo como punto de referencia y como “centro” de los ataques nietzscheanos, inclusive como blanco?

Ya en uno de sus textos tempranos, *La filosofía en la época trágica de los griegos* – como vimos –, Nietzsche comienza a delinear las premisas de lo que entenderá posteriormente como platonismo, partiendo del estudio de los filósofos presocráticos. De hecho, ya por entonces no los caracterizaba precisamente como presocráticos sino como pensadores *pre-platónicos*, puesto que el punto que Nietzsche veía en común entre ellos, a diferencia de la incursión de Platón, era fundamentalmente su carácter “puro”, su carácter de *singularidad filosófica*, que a este último le faltaba; “...estaban hechos –dice Nietzsche– de una sola pieza, tallados en un solo bloque de piedra”<sup>8</sup>. Platón en cambio –afirma–, es el “primer tipo filosófico híbrido”<sup>9</sup> en la historia occidental; “mezcla todas las formas de estilo... [al grado de que] para designar *todo* el fenómeno platónico –revela Nietzsche varios años más tarde– yo emplearía, mejor que cualquier otra, la dura expresión «mixtificación superior» o, ya que se oye con más agrado, idealismo.”<sup>10</sup>

Como ya lo anotamos páginas atrás, Platón hereda gran parte de la discusión referente al llamado período cosmológico de la filosofía griega y la incorpora a su sistema, subsumiéndola y proyectándola con un sesgo y un matiz intencional propios. Tanto

<sup>7</sup> Nietzsche, *Aurora*, en *En torno a la voluntad de poder*, *Op.cit.*, p. 38.

<sup>8</sup> Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, Madrid, 1999, p. 37.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>10</sup> Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Tusquets, Barcelona, 1998, p. 157. Esta mezcla o mixtura entre distintos rasgos propios de los filósofos anteriores a él, es una característica básica del pensamiento platónico, y es también, la causa por la cual Nietzsche lo aparta del “grupo homogéneo” de los pensadores de la edad trágica, a quienes consagra el texto mencionado. Sin embargo, se podría decir que Nietzsche, en todo el texto, está mirando implícitamente por el rabillo del ojo a Platón, desde el momento en que caracteriza a los pensadores analizados como preplatónicos, dado que incluso por aquel entonces (1873), había concebido la idea de escribir una «gran obra sobre los griegos» –de la cual el ensayo mencionado formaría sólo una parte–, en la que fundamentalmente tenía pensado concentrarse en Platón y los platónicos, con mayor exhaustividad y amplitud. No obstante, el proyecto finalmente quedó truncado en provecho de otras inquietudes (en esa época vieron la luz las *Consideraciones Intempestivas*), pero sobretodo, por la influencia del wagnerismo. *Cfr.*, Friedrich Nietzsche. *El águila angustiada. Una biografía*, por Werner Ross, Paidós, Barcelona, 2002.

Anaximandro, como Heráclito, como a su vez Empédocles y la antigua tradición helénica en general, tienen aquí su lugar, robusteciendo el tronco del que se sostiene todo el enramado filosófico platónico. Pero de modo más acentuado aún, habrá que decir que si el tronco y las ramas se ven nutridos en buena parte debido a las aguas, tanto de la mitología, como de los antiguos naturalistas e iniciadores del *logos* filosófico, las *raíces* propias del platonismo están asidas fuertemente, según Nietzsche, a la forma más "pálida" y "carente de sangre", el caso más extremo de conceptualidad y "vampirismo lógico" que ha encontrado la filosofía griega en toda su historia, a saber, la filosofía de Parménides.

...ese momento —refiere Nietzsche—, *antigriego* como ningún otro en todos los siglos de la época trágica [...], se convirtió en la piedra miliar de un [gran] síntoma de deformidad del alma [...], de una enorme carencia de sangre, de religiosidad [...], una terrible y fría máquina de abstracción, de esquematismo, que no despidió a su alrededor nada más que una luz gélida y punzante...<sup>11</sup>

Nietzsche se ocupa de Parménides confrontando diametralmente su filosofía con la heraclíteana ("Pongo a un lado, con gran veneración —confiesa Nietzsche más tarde—, el nombre de Heráclito"<sup>12</sup>). Parménides —nos dice— veía el mismo problema que sus predecesores, sobre todo que Anaximandro, de una supuesta incompatibilidad entre un mundo que sólo deviene, y que es a todas luces determinable por vía de los sentidos, y un mundo que necesariamente tenía que guardar el fondo indeterminado de la existencia, es decir, el "mundo del Ser". Al observar que, en general, todo lo que "devenía" se manifestaba en la naturaleza con una cierta duplicidad, esto es, como enseñaba Heráclito, que cualquier cosa remitía a su contrario, Parménides se propuso examinar de qué especie eran las cualidades que hacían que el mundo se nos apareciera como "doble" (o "dual"), y así —sugiere Nietzsche—, comparando ciertas parejas de antítesis (Nietzsche toma como ejemplo la pareja luz-oscuridad), veía que una cualidad no era más que la *negación* de la otra, y que por lo tanto (en un primer momento) tenía que haber, ante todo, *cualidades positivas y cualidades negativas* de las cosas. Según Nietzsche, el método parmenídeo consistía en lo siguiente: "tomaba un par de antítesis, por ejemplo, lo ligero y lo pesado, lo sutil y lo denso, lo activo y lo pasivo, y teniendo por patrón el paradigma de la antítesis luz-

<sup>11</sup> *La filosofía en la época...*, p. 75, 87.

<sup>12</sup> *Crepusculo...*, p. 48.

oscuridad, clasificaba una de las cualidades elegidas como positiva si se correspondía con la luz, y como negativa si se correspondía con la oscuridad.”<sup>13</sup>

Se puede ver claramente en esta interpretación el paralelismo implícitamente sugerido por Nietzsche con respecto al mito platónico de la caverna, el cual, dado el caso, reproduciría el mismo esquema luz-oscuridad, como elementos simbólicos de valoración ontológica. Sin embargo, a diferencia de éste en el que “luz” y “oscuridad” representan dos mundos de distinta jerarquía y grados de ser, Parménides, advierte Nietzsche (ya en plena madurez, y habiendo llevado al extremo sus “gélidas y temibles abstracciones”), opone tajantemente el concepto de cualidades negativas al Ser y a su vez les niega a éstas por completo la existencia, caracterizándolas así como “la nada”, como el “no-ser”. Había “descubierto” por fin –ironiza Nietzsche– que la *esencia* indubitable de las cosas se encontraba bajo la forma de una tautología:  $A=A$ , es decir, “lo que es, *es*”, pues ¿cómo podía serlo su negación, esto es, el “no-ser”? Lo que *es*, no puede “ser y no ser al mismo tiempo”, como pensaba Heráclito al contemplar el “eterno devenir de todas las cosas”<sup>14</sup>, puesto que lo que no-es, no puede ocupar el mismo lugar, ni el mismo *status* ontológico que lo que es –diría Parménides–, simple y sencillamente, no puede ser pensado (*«una y la misma cosa es el pensar con el Ser»*<sup>15</sup>). Por consiguiente, aquello que se nos manifiesta como cambiante, como “doble”, esto es, sujeto a una supuesta ley de contrarios, no tiene según Parménides verdadera existencia, no constituye mas que un engaño, un “engaño sensorial”, pues el Ser no puede contradecirse a sí mismo. Nietzsche parafrasea así el verso de Parménides: «Apártate de todas las ilusiones y mentes erradizas de los hombres (...) y examínalo todo con la pura fuerza de tu pensamiento»<sup>16</sup>. De esta forma, a grandes rasgos,

<sup>13</sup> *La filosofía...*, p. 78.

<sup>14</sup> *La filosofía...*, p. 67. *Cfr.*, Heráclito, p. e.: “El camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno sólo y el mismo”, en Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI, México, 1998.

<sup>15</sup> Parménides, en *Los presocráticos*, Traducción y notas de David García Bacca, FCE, México, 1996, p. 40. En el origen de la filosofía existe una identidad esencial, que se reproducirá de distintas formas a lo largo de su historia: la identidad entre el pensamiento y el ser. Incluso Heidegger por ejemplo, (de quien intentaremos hablar más adelante), muy a menudo participa de esta misma relación, pero no en el sentido más habitual de “ser idéntico a” o “ser una y la misma cosa”. Ser y pensar, dice Heidegger, se pertenecen y co-responden mutuamente, se *transpropian* (*ge-eignet sind*) dentro de una «mismidad» originaria, que en última instancia da cuenta de la relación esencial del hombre con el ser y que marca la última etapa del pensamiento heideggeriano, aquella que se encuentra dominada por el complejo término *Ereignis*. (*Cfr.*, por ejemplo, “El principio de identidad”, “Tiempo y ser”, entre algunos otros). No intentaremos ahondar demasiado en esto.

<sup>16</sup> *La filosofía...*, p. 87.

mandaba obrar la máxima parmenídea introducida en boca de las diosa<sup>17</sup>, toda vez que según Nietzsche, Parménides “se había iluminado con la gloria de un descubrimiento, poseía ya un principio [...], la llave del secreto del mundo”<sup>18</sup>, a saber, aquella “terrible” verdad tautológica, el *principio de identidad*. De este modo, Nietzsche vuelve explícita esa relación, ya mencionada, entre Parménides y Platón:

Estableciendo brutalmente esa separación entre los sentidos y la facultad del pensamiento abstracto, por consiguiente, de la razón, como si fuesen dos facultades absolutamente distintas, [Parménides] lleva a cabo la primera crítica de los órganos del conocimiento —crítica sumamente importante, aunque insuficiente, y cuyas consecuencias fueron tan nefastas [...]; [con ella] destruyó así el intelecto mismo y dio el primer impulso hacia la distinción plenamente errónea entre «espíritu» y «cuerpo» que deja sentir su peso, especialmente después de Platón, como una *maldición* sobre toda la filosofía.<sup>19</sup>

Más adelante veremos más o menos en qué consisten esas “consecuencias nefastas”, esa “maldición”. Entretanto, Nietzsche destaca que “algo” le faltaba aún a esa crítica, era *insuficiente*; necesitaba ser re-formulada con mayor vigor, para que pretendiese mucho mayores consecuencias, necesitaba, pues, ser llevada al extremo. Y Platón atrae enteramente dicha empresa, asume, por así decirlo, aquel compromiso de radicalización epistemológica (agrava la crítica de los “órganos del conocimiento”), para lo que tenía que poner en operación su clásico instrumento de mixtificación. ¿Hacia dónde había que voltear ahora? ¿hacia qué campo debía dirigirse para “completar” el sistema?

Aquí volvemos una vez más a la vieja cuestión socrática: la muerte de la tragedia, analizada detenidamente por Nietzsche en su primera obra, como ya vimos. Sócrates, como ya Nietzsche había hecho notar, establecía otro tipo de separación, fundamentalmente trazada con fines prácticos: la separación entre instinto y racionalidad (que implicaba de alguna manera la vieja antítesis entre *mito* y *logos*) como dos ámbitos antagónicos de *valoración* sobre el mundo y sobre la vida. En favor de esta última, Sócrates propiciaba la disolución del impulso agonal del artista trágico, en aras de un “frío y sin vida” proceder estrictamente conforme a principios; esto es, al pedir la racionalización de la conducta dramática y la conscientización de los contenidos de la tragedia, degeneraba a ésta en lo

<sup>17</sup> Cfr. nota 3 del II apartado de la primera parte.

<sup>18</sup> *La filosofía...*, p.83.

<sup>19</sup> *Ibidem.*, p. 85.

que Nietzsche llama la “comedia ática nueva”<sup>20</sup>, y con esto, la colocaba en el lecho de una trágica agonía (“la tragedia pereció de una manera muy trágica [...], a causa de una dialéctica y una ética optimistas.”<sup>21</sup>).

No obstante, faltaba la estocada final, faltaba que el artista trágico fuera *expulsado* definitivamente de escena. Y esto sucedió justamente con Platón, “el mayor enemigo del arte que Europa ha producido hasta ahora”<sup>22</sup>. Al conjugar ambos tipos de separaciones (la parmenídea y la socrática) y asociar por una parte el mundo del Ser con la naturaleza racional y, por otra, el no-ser con la naturaleza instintiva, Platón se fijaba en el *proceder* característico de ambos tipos de naturalezas y creaba así otra antítesis: la de los filósofos y la de los artistas. Una tenía que corresponder lógicamente al “verdadero ser de las cosas”, y la otra, por consiguiente, no podía implicar más que mera “apariciencia”, “engaño sensorial”, una suerte de “perversión” de la realidad. De tal modo establecía su concepto de ciudad ideal, de mundo ideal, que como ya vimos estaba gobernado en la punta más alta de su perfección por lo que Platón entendía como la Idea del Bien, la que necesariamente tenía que corresponderse, de acuerdo a este esquema, con la naturaleza racional de los filósofos. El gremio de los artistas, de los poetas trágicos, al ser sus antagonistas y situarse en las antípodas de esta Idea, tenía que ser necesaria y consiguientemente excluido de la ciudad, puesto que su obrar no reflejaba el verdadero ser de las cosas. De esta forma, para Nietzsche, Platón radicalizaba profundamente el socratismo e iba mucho más allá, conjuntando el fenómeno de la muerte de la tragedia, con la sistematización misma del *problema moral*, la auténtica *Circe de los filósofos*, como le llamará Nietzsche más tarde<sup>23</sup>.

... cuando hay la necesidad de hacer de la razón un tirano, como en el caso de Sócrates —nos advierte Nietzsche—, no es pequeño el peligro de que cualquier otra cosa se convierta también en tiranía [...], [y esto es] (para el caso de Platón), la tiranía del *lenguaje moral*.<sup>24</sup>

Sócrates, pues, ponía en operación aquella escisión entre la naturaleza de los instintos y la naturaleza racional, buscando conforme a esta última un recetario para la vida

<sup>20</sup> Cfr. *El nacimiento de la tragedia*.

<sup>21</sup> *El nacimiento...*, p. 167.

<sup>22</sup> Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 199.

<sup>23</sup> “La moral, desde que se habla y se convence sobre la tierra, se ha afirmado como la mayor maestra de seducción y, lo que importa a todos nosotros los filósofos, como la auténtica *Circe de los filósofos...*”, *Aurora*, en *Op. cit.*, p. 38.

<sup>24</sup> *Crepúsculo*, p. 43, 158.



práctica, en tanto que Platón, por su parte, incorpora dicha escisión a su pensamiento poniendo en juego toda una metafísica de antinomias y oposiciones *binarias* regida en su punto más alto por la Idea del Bien bajo el expreso propósito, según Nietzsche, de fundamentar, rigurosa y filosóficamente, la existencia misma desde un *significado moral*. “...Esta era ya –dice al referirse a su obra de juventud, *El nacimiento de la tragedia*–, la tendencia [precavida] de mi naturaleza de entonces: defenderse contra la interpretación y el significado *morales* de la existencia...”<sup>25</sup>.

Aquí se halla aquel “error de dogmáticos” de tan “fatales consecuencias” (Cfr. Prólogo a *Más allá del bien y del mal*) ante el que Nietzsche urge a poner en alerta al espíritu, y que a su vez es el causante de esa “magnífica tensión”, pues a partir de él, a partir del platonismo, “el más duradero y peligroso de todos los errores habidos hasta ahora”<sup>26</sup>, la vida se reportaba esclava de un *orden superior* a ella, al que debía servir. Había un “algo” que le trascendía y que al mismo tiempo le era incomprendible, un mundo superior, un *mundo verdadero e idéntico a sí mismo* contrapuesto por entero al plano de la apariencia, al plano *físico*, en su más amplia acepción; es decir, de repente comenzaba a brotar un mundo *meta-físico*, ajeno al mundo propio de la vida y que implicaba su *negación*, su *desvalorización*, y de este modo comenzaba a cobrar forma la historia de esa “interpretación y significado *morales* de la existencia” sobre todo el porvenir de Occidente, justamente, para Nietzsche, como *metafísica*. Deleuze por ejemplo, en su estudio sobre Nietzsche, nos dice: “Si se define a la metafísica por la distinción de dos mundos, por la oposición [valorativa] de la esencia y la apariencia, de lo verdadero y de lo falso, de lo inteligible y de lo sensible, hay que decir que Platón, [abiertamente], es el *inventor* de la metafísica.”<sup>27</sup>

Nos encontramos así en presencia del emerger de lo que Nietzsche llama las *fuerzas reactivas*<sup>28</sup>, las fuerzas que reaccionan *contra* la vida, ante una voluntad de poder débil y

<sup>25</sup> *El nacimiento...* “Ensayo de autocrítica”, p. 32

<sup>26</sup> *Más allá del bien...*, p. 20.

<sup>27</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Colección Arena, Madrid, 2000, p. 27.

<sup>28</sup> Para Nietzsche, el flujo de la historia se produce a partir de un permanente choque de fuerzas, cada una de las cuales expresa distintas tendencias valorativas, a veces contrapuestas, que a su vez representan una distinta posición o perspectiva dentro de la voluntad de poder. Nietzsche distingue entre dos tipos fundamentales de fuerzas: las fuerzas activas y las fuerzas reactivas, esto es, hay fuerzas que *ejercen acción* o generan movimiento y actividad en su relación con otras, así como también las hay otras que *reaccionan*, que limitan y anquilosan toda relación, “a cuyo efecto sigue la simple «adaptación», una actividad de segundo rango”. A su vez, a cada tipo de fuerza le corresponde una determinada *cualidad* dentro de la voluntad de poder: a las

cansada que *niega* los valores propios de la vida —y todo ello —dice Nietzsche— en nombre de un mundo que en realidad no es sino un mundo “ficticio”, el disfraz y la máscara de la *nada*, un ideal exclusivamente diseñado “para poder calumniar y desvalorizar mejor este mundo, el *único* mundo existente...”<sup>29</sup> Y esto nos conduce abiertamente al tema del *nihilismo*, que es uno de los conceptos de mayor y más compleja trabazón en la estructura general de la filosofía nietzscheana<sup>30</sup>. La metafísica, bajo esos supuestos, no constituye sino una interpretación *nihilista* del mundo, pues al postular la existencia de un «mundo verdadero» contrapuesto en todos sus niveles al mundo propio de la vida, no produce sino su propia *anulación* y por consiguiente, su propia condena; en palabras de Nietzsche, el “más grande síntoma de fatiga y de *enfermedad vital*”<sup>31</sup>, expresado mediante el “grandilocuente” nombre de un ideal que Nietzsche designará genéricamente como «ideal ascético»<sup>32</sup>. Al respecto, reflexiona Nietzsche:

...no podemos ocultarnos *qué* es lo que en realidad expresa toda esa voluntad que se ha orientado por el *ideal ascético*: este odio contra lo humano; más aún, contra lo animal; más aún, contra lo *natural*; esta repulsión hacia los sentidos, hacia la razón misma, este temor a la felicidad y a la belleza, este anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, incluso de todo anhelo... Todo esto significa, atrevámonos a comprenderlo,

---

fuerzas activas, “devinientes”, que son capaces de entrar “virilmente” en relación con otras y modificarlas en su interior, Nietzsche les otorga el carácter de *afirmativas*; mientras que, por el contrario, las fuerzas reactivas, en la medida en que son fuerzas templadas, de adaptación y fundamentalmente *esquivas* en su relación con otro tipo de fuerzas, están asociadas según Nietzsche con cualidades *negativas* de la voluntad de poder. (Cfr., Deleuze, *Op. cit.*)

<sup>29</sup> *Ecce Homo*, en *En torno a la voluntad de poder*, p. 53.

<sup>30</sup> El nihilismo es efectivamente uno de los términos más complejos y de más difícil interpretación en el pensamiento nietzscheano, puesto que revela de alguna forma el diagnóstico que Nietzsche hace acerca de la historia de Occidente, a la vez que constituye un concepto mediante el que, bajo ciertos supuestos, se posibilita el fenómeno de la transvaloración. En un primer momento, según Nietzsche, expresa fundamentalmente una voluntad desesperada por construir modelos, por jerarquizar el mundo en esquemas piramidales, en donde los ideales que constituyen la punta, soportan toda la estructura y todo el fundamento del querer. “Nihilismo”, en este sentido, equivale a “voluntad de nada”, pues al postular la existencia de un ideal (el concepto de «Dios», por ejemplo), supone, dice Nietzsche, no algo más que un anhelo de seguridad y bienestar que descansa *en la nada*, un anhelo encubierto bajo la auténtica máscara de la nada. “...El hombre prefiere *querer* la nada a *no querer*...”, *La genealogía de la moral*, p. 208. Existe otra acepción del término nihilismo en Nietzsche, que constituye un segundo momento y que tiene fundamentalmente un sesgo positivo, como preámbulo de la transmutación. Este tipo de nihilismo es el que adviene luego de la muerte de Dios, y Nietzsche lo define, entre otros términos, como el proceso por el cual “comienzan a desvalorizarse los valores supremos”. Cfr., *Voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2001, § 100.

<sup>31</sup> *Genealogía...*, p. 61.

<sup>32</sup> En el tratado tercero de *La genealogía de la moral*, Nietzsche se aboca fundamentalmente a responder qué es lo que entiende por este concepto de “ideales ascéticos”, el cual resulta clave para entender las críticas nietzscheanas a la moral. Según este texto, dicho brevemente, los ideales ascéticos aluden a todo tipo de valores supremos, pero más específicamente, descansan de modo fundamental bajo esta creencia metafísica: el concepto de “otro mundo”, de «mundo verdadero».

una *voluntad de nada*, una repugnancia hacia la vida, un rechazo de los supuestos más fundamentales de la vida, ¡pero es y sigue siendo, una *voluntad!*...<sup>33</sup>

Y por ello, la metafísica es una expresión netamente constitutiva de la voluntad de poder. Las distintas manifestaciones bajo las que se ha blandido sobre la tierra (bajo las que ha ido desarrollándose el ideal ascético, el concepto de «mundo verdadero»), responden a una misma cualidad tipológica mediante la que la voluntad busca allanar el camino en que quiere ejercer su poder. Predominio de las fuerzas reactivas, nihilismo y voluntad de nada, tienen aquí idéntica raíz: en última instancia, *neutralizan* la acción en detrimento de la vida y lo único que buscan es el deseo de prevalecer y de ejercer sus propias fuentes de poder mediante la cooptación y supresión de todo lo otro. “Cuando triunfa el nihilismo –nos dice Deleuze–, entonces y *solamente entonces*, la voluntad de poder cesa de querer decir «crear», para significar: querer el poder, desear dominar y [en suma] someter”<sup>34</sup>. Aquí estamos enormemente lejos del arrojito dionisiaco que impulsa al artista trágico a “crearse” constantemente a sí mismo, a querer siempre ir más allá de sí mismo, es decir, lejos de la potencia de *afirmación* de la voluntad. Cuando la voluntad de poder es infectada por el virus de la *negación*, el “poder” equivale a la capacidad de dominación y de represión de todas las formas posibles de alteridad: aniquilar y expulsar a lo otro por el temor a sentirse desplazado, por el temor a sentirse *nada*. En suma, dice Nietzsche, es el *resentimiento* de los débiles contra los fuertes, la idealización de la debilidad, la fascinación misma *por* la debilidad. Y ésa es precisamente la gran maldición platónica, de la que Nietzsche hablaba: el “triumfo de las fuerzas reactivas”, la posibilidad de la “cristianización” de la filosofía (“...A Platón [...], lo encuentro tan moralizado y *cristianizado* antes del cristianismo...”<sup>35</sup>).

Ahora bien, en este sentido ya habíamos notado que Platón, para referirse negativamente a las tradiciones antiguas, empleaba el término “conjuro”, connotándolo como una especie de poder místico que atrapa y seduce. Aquí Nietzsche, quizá un tanto alusivamente, utiliza en un tono a todas luces más fuerte la palabra “maldición”, literalmente como una terrible desgracia que es abatida de modo violento sobre todo el porvenir de Occidente y que necesita, de alguna forma, ser “exorcizada”. Pero ¿qué

<sup>33</sup> *Genealogía...*, pp. 207-208.

<sup>34</sup> Deleuze, *Op.cit.*, p. 35.

<sup>35</sup> *Crepúsculo...* p. 165

poderes o “espíritus” habrá Nietzsche de invocar para lograr tal cometido? ¿En qué consiste más o menos ese “librarse de la maldición”? Aquí es donde Nietzsche expone, en seis puntos, su crítica a la historia de la metafísica como “fábula”.

*Historia de un error.*

1. El mundo verdadero es accesible al sabio, al piadoso, al virtuoso; viven en él, son él.  
(Forma más vieja de la idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la frase «yo, Platón, soy la verdad».)
2. El mundo verdadero, inalcanzable por ahora, es prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (al «pecador que hace penitencia».)  
(Desarrollo de la idea: se vuelve más sutil, insidiosa, inaprensible: se vuelve hembra y cristiana...)
3. El mundo verdadero, inalcanzable, indemostrable, no prometible, pero pensado como un consuelo, un deber, un imperativo.  
(Fundamentalmente el viejo sol, disimulado tras niebla y escepticismo; la idea se ha vuelto sublime, pálida, nórdica, de Königsberg.)
4. El mundo verdadero, ¿es inalcanzable? De hecho resulta cada vez inalcanzable. Y por inalcanzable, desconocido. En consecuencia, no es ni siquiera consolador, salvador, imperativo: ¿cómo lo desconocido podría volverse un deber?...  
(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto de gallo del positivismo.)
5. El «mundo verdadero» se vuelve una idea inútil, no imperativa en absoluto, un lastre por lo tanto, una idea prescindible, una idea refutada; en consecuencia: debemos eliminarla.  
(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* y de la serenidad; pudibundez de Platón; alboroto endemoniado de todos los espíritus libres.)
6. El mundo verdadero ha sido destruido por nosotros: ¿qué mundo queda?, ¿el aparente tal vez?... ¡En absoluto! Con el mundo verdadero hemos destruido también el aparente.  
(Mediodía; momento de la sombra más corta; fin del largo error; culminación de la humanidad; INCIPIIT ZARATHUSTRA.)<sup>36</sup>

Éste, que podría considerarse uno de los pasajes más célebres y significativos en toda la obra de Nietzsche, hace aparecer en escena, insinuantemente, el tan renombrado tema de la *máscara* (uno de los motivos fundamentales y más persistentes de todo el pensamiento nietzscheano). El texto se nos muestra rico en símbolos, en expresiones y lirismos dramáticos, incluso parece ser una historia narrada mediante actos, en la que

<sup>36</sup> *Crepúsculo...*, pp. 55-56.

entran y salen personajes, se cambian las vestiduras, se “disimulan”; así, el estilo mismo nos hace pensar en ella, en la máscara, y nos conduce ante su imagen.

Pero el *concepto* de máscara en Nietzsche va mucho más allá, y no sólo porque su mismo nombre conlleva evocaciones dionisiacas. Su tratamiento tiene un cierto sesgo paradójico, bifocal, y constituye incluso una vívida metáfora del proceso nietzscheano por el que son “puestos de cabeza” los valores y que termina con el fenómeno de la transvaloración. En un primer momento —el texto lo ilustra claramente— está asociado con la *crítica*, y su carga es esencialmente negativa, y en un segundo momento, gira en torno a la perspectiva trágica y al sentido de afirmación, palpándose en la red conceptual nietzscheana bajo los términos (paradójicos) de *enmascaramiento* y *desenmascaramiento*.

Esto es, al denotar este texto que la historia de la filosofía occidental se ha ido desplegando bajo los presupuestos de una “idea” (el concepto de «mundo verdadero») que una y otra vez ha dibujado su presencia en el lienzo de unos valores superiores totalmente apartados de la vida, *desenmascara* el rostro que subyace a esta historia como una *ficción* moral, como un “disfraz” que evoca un tipo peculiar de voluntad de dominio, pero al mismo tiempo, también *desenmascara* los diferentes tipos de manifestación de esa idea (la noción platónica de bien en sí, el Dios cristiano, Kant y su imperativo moral, el concepto ilustrado de Razón), justamente, como máscaras. Así, la noción de máscara en este sentido es a la vez una y múltiple: el *mismo* rostro polifacético es develado como una ilusión, como una mentira, como un error («*Historia de un error*»), pero simultáneamente como una multiplicidad de errores (o “pequeños rostros”), dado que cada una de dichas manifestaciones entraña una cualidad tipológica distinta y *singular* dentro de la voluntad de poder (la máscara siempre es “otra”). De esta forma, la unidad del rostro consigo mismo (la “identidad” filosófica) es quebrantada, deshecha, reducida finalmente, nos dirá Nietzsche, “a un montón de trapos y retazos”<sup>37</sup>. El desenmascaramiento desmitifica así la identidad misma del discurso filosófico en su constante autoenmascaramarse bajo los ropajes del ideal, y conduce a la misma filosofía (o actitud filosófica) ante las puertas de su propia “irrealidad”, ante el seno de su propia naturaleza ficcional, “teatral”. Nietzsche así nos explica esta “conducta fundamental” de los filósofos:

<sup>37</sup> Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de una historia para la vida. (Consideraciones intempestivas II)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 43.

El espíritu filosófico [...] ha tenido siempre que *disfrazarse* [...] para en alguna medida ser siquiera *posible* sobre la tierra: el *ideal ascético* durante mucho tiempo le ha servido al filósofo de forma de aparición, de presupuesto de existencia —tuvo que *representarlo* para poder ser filósofo, tuvo que *creer* en él para poder representarlo...<sup>38</sup>

El espíritu filosófico, pues, se enmascara, se cubre el rostro para poder ejecutar así su papel, y el ideal sustenta esta voluntad de enmascaramiento a través de la necesidad de *creer* en “otro mundo” —esto es, siguiendo los ejemplos citados, un mundo que no nos engañe, que sea redentor, que nos permita actuar moralmente, que nos dote de leyes para la ciencia y para la razón—. En resumen, dice Nietzsche: “...ésa es la peculiar fe de los filósofos...”<sup>39</sup>; una fe que nos conduce —diría—, a un tipo de enmascaramiento artificioso y perverso, profundamente negativo.

Pero si bien este tipo de enmascaramiento es denunciado por la crítica como una forma peculiar (negativa) de voluntad de dominio, existe para Nietzsche una actitud y una experiencia *diferente* de asumir la máscara, que sucede inmediatamente al gesto de desenmascaramiento crítico, y que equivale a una actitud genuinamente *afirmativa* ante la existencia y el devenir, que puede verse consignada en el mismo fragmento que examinamos. Cuando Nietzsche dice: “con el mundo verdadero hemos destruido también el aparente”, se propone fundamentalmente disolver una oposición que se remonta hasta Platón y cuyo significado da origen a los valores morales. En este caso, el concepto mismo de “apariencia” es eliminado, pierde sus cartas de ciudadanía en el lenguaje y en consecuencia pareciera que debemos borrarlo por completo de nuestro vocabulario. Sin embargo esto —tal como hemos venido recalcando—, sólo sucede en el ámbito de la crítica de los valores. Las últimas palabras del texto, escritas en latín y en mayúsculas, aluden a un momento *posterior* a la crítica, a un momento que *comienza*, a partir de lo que Nietzsche llama como “el mediodía”<sup>40</sup>. “INCIPIT ZARATHUSTRA”, lo que quiere decir: comienza la posibilidad de *crear* unos valores completamente *opuestas* a los valores que sientan el predominio de la perspectiva moral sobre la tierra, una vez que éstos han sido

<sup>38</sup> *Genealogía...*, p. 160-161.

<sup>39</sup> *Ibidem.*, p. 161.

<sup>40</sup> “Mediodía” es un término constantemente utilizado por Nietzsche en *Así habló Zaratustra* e indica, por así decirlo, el momento de la “recuperación”, de la “revalorización”, el momento en que comienza a revertirse el proceso nihilista de la historia de Occidente, luego de la crítica simbolizada por la “aurora”. No obstante, aún es insuficiente en torno a la empresa de la transvaloración; recién están empezando a cambiar los principios de evaluación y recién creándose los nuevos valores.

destruidos —y debido a que han sido destruidos (“...¡sólo como *creadores* podemos destruir!...”<sup>41</sup>); esto es, la posibilidad de hablar del término mismo de apariencia en un sentido radicalmente distinto, y consiguientemente la posibilidad de, dicho al menos “metafóricamente”, *invertir el platonismo*<sup>42</sup>. Desde este momento, nos dice Martin Hopenhayn, “Enmascarar no es estafar, manipular o ansia de dominar [...], sino enriquecer el mundo con la diversificación de ángulos, hacer evidente la pluralidad de mundos por medio de la pluralidad de miradas, mostrar el baile de máscaras como correlato del juego interpretativo de la voluntad.”<sup>43</sup>

Así pues, no se habla ya de mundo aparente, sino de una pluralidad de mundos; no de una máscara que es producto de una interpretación moral de la voluntad, sino de una multiplicidad de máscaras que danzan al compás de la interpretación de la existencia misma como “juego”<sup>44</sup>; al tenor de esta inversión, las máscaras desplazan las perspectivas, resignifican los centros de valoración, cambian incluso el sentido mismo de las palabras... Como diría por ejemplo Jacques Derrida: “un término conserva su antiguo nombre para destruir la oposición a la que ya no pertenece en absoluto”<sup>45</sup>. En consecuencia, y parafraseando a María Zambrano en su lectura sobre Nietzsche: “las apariencias [son consideradas como] más reales que cualquier otra cosa en el mundo”<sup>46</sup>

Esto es, ya desde *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche sostenía la tesis de que sólo como *fenómeno estético* estaban justificadas la existencia y el mundo<sup>47</sup>. Si bien esta

<sup>41</sup> Nietzsche, *La gaya ciencia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p.149.

<sup>42</sup> El término no es de Nietzsche, sino que es más bien utilizado por Heidegger (“...la crítica de Nietzsche a la metafísica es entendida por él como una «inversión del platonismo»...”, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 62. Heidegger utiliza la palabra “inversión” como *Umkehrung*, cuyo sentido es el de un “oponer” o “poner al revés”. Lo que aquí intentaremos ver, es hasta dónde llegan las consecuencias de este “invertir”, de si Nietzsche estaría “invirtiendo” en cierto sentido o estaría “yendo más allá” de lo que se podría designar con la palabra inversión. En todo caso, se comprendería ese término, como se dice, metafóricamente, puesto que no significa un “voltear de cabeza” a Platón, o un mero invertir, en el sentido dialéctico, de negar y subsumir, para avanzar una configuración más en la historia del espíritu o para “progresar” el platonismo. Invertir aquí, significaría en todo caso “hacer completamente otra cosa”, proceder de otra manera, concebir a la filosofía, que en gran parte es lo que es gracias a Platón, de una forma completamente *diferente*, es decir, delinear la posibilidad de un quehacer filosófico que pueda llamarse, precisamente por eso, “filosofía de la diferencia” (más adelante ahondaremos en el asunto).

<sup>43</sup> Martin Hopenhayn, *Después del Nihilismo*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, p. 176.

<sup>44</sup> Zarathustra es caracterizado frecuentemente como aquél que ríe, danza y juega, y estas caracterizaciones suelen ser presentadas como distintos gestos alegóricos de afirmación, respectivamente, de la vida, del devenir, y del azar, o lo azaroso de la existencia. Éste es el sentido que tendría la idea de la interpretación de la existencia, como juego, *cf.* Hopenhayn, p. 167.

<sup>45</sup> Derrida, *La disseminación*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1998, p. 8.

<sup>46</sup> María Zambrano, *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1996, p. 37.

<sup>47</sup> *El nacimiento...*, p. 32.

afirmación Nietzsche la emitía, fundamentalmente, teniendo por mira a la actividad artística como la actividad suprema y propiamente metafísica de la vida, en el caso de las obras de madurez se mantiene la misma tesis, pero en el sentido, más radical, de “*ver el [mundo] —dice— con óptica de artista, y el arte, con la de la vida*”<sup>48</sup> Y es esa afirmación, bajo estos supuestos, la que restituye la existencia al concepto mismo de apariencia, al concepto de “engaño”, de “ilusión”, que eran desterrados dentro del contexto binario de las valoraciones del lenguaje moral, al considerárseles como obstáculo y negatividad, y que ahora, en el mundo del arte, en el terreno de la concepción del mundo como fenómeno estético vuelven, desde esta óptica, a resultarnos familiares. Nietzsche mismo se plantea la pregunta:

¿Qué será para mí ahora «apariencia»? En verdad, no lo opuesto a un ser cualquiera —pues, ¡qué puedo decir acerca de ese ser que no sean sino los predicados de su apariencia! ¡En verdad, no es una máscara muerta que se pueda colocar a una X desconocida y que también pueda quitársele! La apariencia es para mí lo activo y lo propiamente viviente, que *burlándose de sí misma* llega a hacerme sentir que aquí no hay más que apariencia, fuegos fatuos y danza de espíritus y *nada más*...<sup>49</sup>

Bajo estas consideraciones la crítica de Nietzsche al platonismo es total. Si no hay nada que se oponga a la apariencia en tanto que verdad, entonces todo es apariencia, pero, por la misma razón, no se puede afirmar que sea verdad que todo es apariencia, de modo que la apariencia no sería más que apariencia de la apariencia, es decir, juego de máscaras, *simulacro* (“*¡Para nosotros, los simulacros! ¡Seamos los impostores y los embellecedores de la humanidad!*”<sup>50</sup>). Con esto se llega al peldaño más bajo de toda la jerarquía platónica, al elemento de su extremo opuesto, aquello que motivó a Platón a expulsar de su República al poeta y al artista trágico: el asunto de los simulacros; pero teniendo siempre presente la ironía, la “burla” sobre esa misma jerarquización, es decir, sin buscar hacer de ese extremo opuesto la punta de otra posible jerarquía o el fundamento y principio del mundo, a modo de la eterna búsqueda de los metafísicos. Como interpreta Mercedes Garzón: “una vez reconocido que todo es máscara, igualmente se rechaza la idea de abandonar el concepto de

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>49</sup> *La gaya...*, p. 143-144.

<sup>50</sup> Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Pretextos, Valencia, 1999. p. 50.



máscara para no correr el riesgo de hacer precisamente de la máscara aquella esencia única del todo que el pensamiento metafísico ha buscado siempre.<sup>51</sup>

Así, en el proyecto nietzscheano de esta “estetización ontológica”, no caben las ideas esenciales e idénticas a sí mismas, no hay formas puras, no hay iconos, no hay relaciones de semejanza y desemejanza, no hay imágenes (ἰδωλον), no hay arquetipos, no hay modelos ni copias, ni copias de esas mismas copias, puesto que no hay nada original que interpretar; “...en las profundidades del espíritu están las sombras —nos dice Nietzsche—, y detrás de ellas, un abismo más profundo aún...” Y, de otra forma: “...detrás de cada caverna, una caverna más profunda todavía —un mundo más amplio, más extraño, más rico, situado más allá de la superficie, un abismo detrás de cada fondo, detrás de cada [intento de] «fundamentación»<sup>52</sup>. O, para decirlo en suma a través de un conocido fragmento:

...Todo lo que es profundo ama la máscara, las cosas más profundas de todas sienten incluso odio por la imagen y el símil [...], [(y aun más)], todo espíritu profundo *necesita* una máscara: en todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir *superficial*, es decir *stimulada*, de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que él da...<sup>53</sup>

Desde esta óptica, volviendo al problema planteado desde el apartado anterior, la voluntad afirmativa que Nietzsche veía desde sus primeras obras en la figura del “hombre trágico”, se diferencia notablemente de la del “filósofo”, ya que nace de ese instinto dionisiaco de sobreabundancia que ve en cualquier cosa una producción de máscara, un punto de vista siempre cambiante, siempre distinto, al que le superpone constantemente una expresión adicional, una nueva máscara; que no se contenta con examinar ni determinar un objeto desde la anatomía más pura de su “principio de identidad”, sino que siempre *lo interpreta*; que no se conforma con tener *un* principio para expresar “lo último”, las

<sup>51</sup> Mercedes Garzón, *Nihilismo y fin de siglo*, Editorial Torres asociados, México, 2000, p. 34. No obstante, se pueden presentar también, opiniones que llegan a sostener lo contrario, como la introducida por Giorgio Colli, quien sostiene que “la reducción de todo lo real al concepto de «voluntad de poder», por el cual se regula el *principium individuationis*, esta unificación de las cualidades en una sola raíz, aunque sea multiforme, es, a pesar de la intención contraria de Nietzsche, una actitud metafísica”, Giorgio Colli, *Introducción a Nietzsche*, Pro-textos, Valencia, 2000, pp. 137-138. Esta posición es objeto de polémica en las interpretaciones contemporáneas de Nietzsche, y en algún sentido, el aspecto que motiva a algunos filósofos del siglo XX (entre ellos ciertos pensadores de la diferencia), a tratar de ir aún “más allá” en la labor crítica.

<sup>52</sup> *Más allá del bien...*, pp. 58 y 260.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 69-70.

opiniones “últimas y auténticas”, sino que más bien, rechaza precisamente que existan opiniones últimas y auténticas. Pero en un cierto sentido, “quizás” (*vielleicht*) desde esta perspectiva, el hombre trágico *es también* un filósofo, un discípulo del “dios-filósofo” que “creando mundos, se desembara de la *necesidad* y la *sobreplenitud* [...] de las antítesis en él acumuladas”<sup>54</sup>. Nietzsche mismo reconoce: “quizá suscite desconfianza cabal entre los filósofos [...] el embeberse de la sabiduría (o de la filosofía) de un dios”<sup>55</sup> (“Que Dionisos es un filósofo y que, por lo tanto, también los dioses filosofan, parece una novedad que no deja de resultar inquietante...”<sup>56</sup>). Y ello, podríamos decir, debido a que su misma condición dionisiaca lo mantiene en un permanente *exilio*<sup>57</sup> de la filosofía, debido a que esa naturaleza de filósofo, *ese* filósofo, así como la misma naturaleza, diría Nietzsche parafraseando a Heráclito, “ama el ocultarse”, gusta de lo extraño, “de lo prodigioso e inquietante”, ha de ser, pues –como el viejo eremita–, un profundo descifrador de enigmas, un profundo explorador de laberintos y cavernas, un profeta en fin, de la filosofía de las máscaras y del destello que atesoran las máscaras en la *diferencia*.

De ahí que Nietzsche sea un referente indispensable para el pensamiento contemporáneo de la diferencia (sobre el que, en lo que sigue, intentaremos dar cuenta brevemente); de ahí que Nietzsche pues, pueda ser considerado incluso como el *primer* “filósofo de la diferencia” (en un sentido que intentaremos precisar), el primero en romper, de alguna manera, con el prejuicio metafísico de la identidad, como presupuesto y condición íntimas e inseparables de todo filosofar. Y ya para finalizar, queden asentadas a modo de rúbrica (y ejemplo) las siguientes palabras:

<sup>54</sup> *El nacimiento...*, p. 32.

<sup>55</sup> *Más allá...*, p. 268.

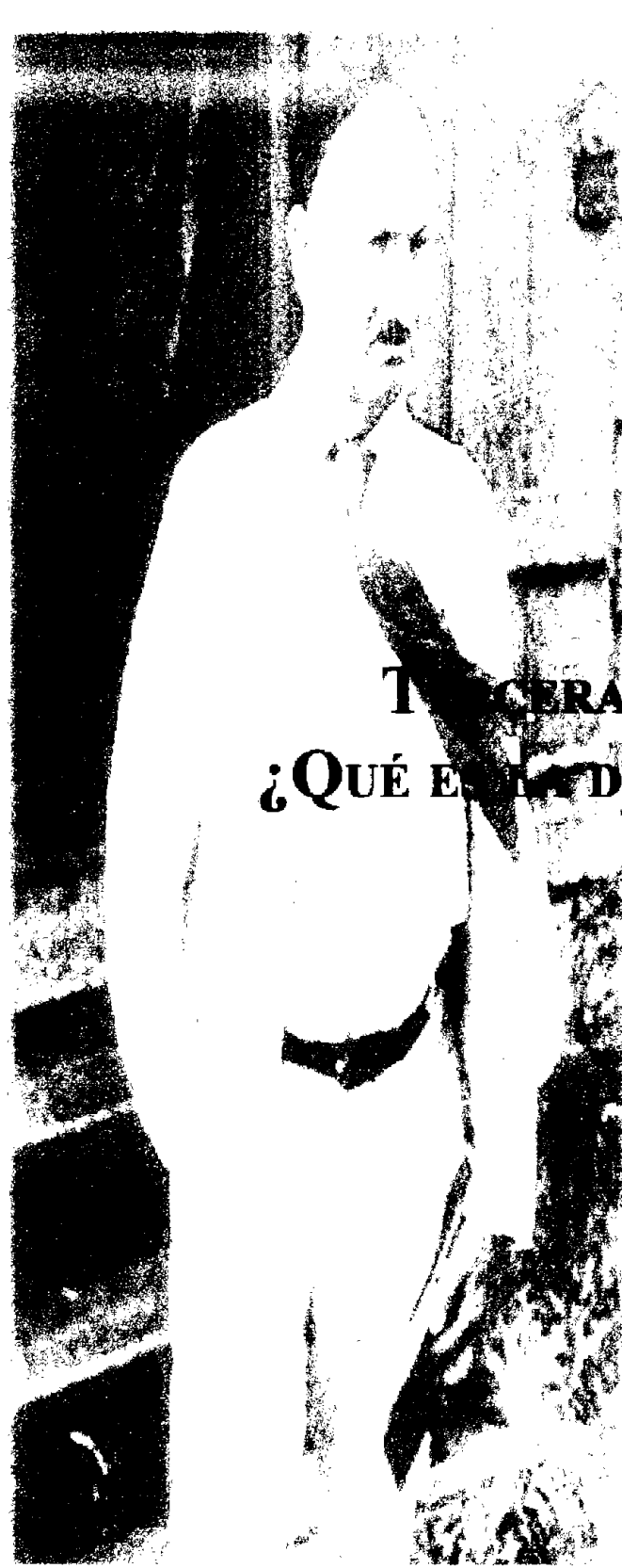
<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>57</sup> Se podría interpretar en Nietzsche una cierta condición de exilio, tomando en consideración la simbolización mediante la cual el nihilismo (en su sentido reactivo) es equiparado con la figura del “desierto” (Cfr., *Zaratustra...*, § 1, Libro I, “De las tres transformaciones”). Desierto a través de cuyo terreno anda el “camello”, el animal que carga con el peso de los antiguos valores y con los fardos de la cultura (“...Con todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu de carga: semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre él a su desierto...”, *Op. cit.*, p. 54). La caracterización del “león”, por su parte (figura sucedánea a la del camello), en el sentido en el que rompe y desgarrar el velo de esos valores, afiora la libertad y así busca huir a toda costa de ese desierto (produciendo así otro tipo de nihilismo, el “nihilismo consumado”). Pero no es sino hasta el advenimiento de la figura del “niño” en que se da la posibilidad de crear nuevos valores, desplazando los ejes y principios de valoración hacia “otro” lugar y materializando (o concretando) el exilio, por medio del gesto genuinamente afirmativo de la voluntad de poder. Y aún así, por su parte, en cierto sentido se continúa el exilio, debido a los principios que ya mencionábamos acerca de que la voluntad de poder no se contenta con cada nivel de poder alcanzado, con cada indicio de seguridad, con cada nuevo “desierto”, sino que siempre busca ir “más allá” de sí misma, seguirse desplazando.

...toda filosofía *esconde* también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra [en fin], una *máscara*...<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 264.



Tercera  
¿QUÉ ES LA D



## INTRODUCCIÓN: NIETZSCHE Y EL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA

Ahora bien, en este punto parece que hemos confrontado dos posiciones diametralmente contrarias. Por una parte, una lectura de la naturaleza y del ser que da lugar a una concepción metafísica de la historia occidental y al problema mismo de la historia de la filosofía como metafísica (como historia del desenvolvimiento del principio de identidad) y, por otra, un intento o “gesto” de sustracción que invoca una especie de lógica del “anti-logos” o un momento de la historia *previo* a la época del predominio del *logos* sobre la tierra (bajo sus distintas manifestaciones: la moral, el Dios cristiano, la Razón, etc.), que aparentemente nos “desarraiga” de la influencia de la metafísica, de la metafísica platónica, propiamente dicha<sup>1</sup>. De hecho, por mencionar el título de la parte anterior, se habla de “inversión del platonismo”, de una operación de descentralización o desedimentación de toda la enramada conceptual que comporta el “árbol” que sustenta todas las ramificaciones y alcances de la filosofía platónica, más concretamente, del platonismo, llevada a cabo por la crítica nietzscheana. Incluso Martin Heidegger, quien es un referente insoslayable en las interpretaciones contemporáneas de Nietzsche, afirma que el proyecto nietzscheano consiste precisamente en *esa* inversión: “...Nietzsche caracteriza su filosofía como platonismo al revés...”<sup>2</sup>. De modo que ¿la verdadera oposición filosófica sería, en consonancia con esta lectura, la de Nietzsche/Platón, Nietzsche *contra* Platón, la oposición por excelencia, las figuras antípodas por excelencia (más que la oposición, para aludir al título de un texto nietzscheano, “Nietzsche contra Wagner”<sup>3</sup>)? Y concediendo en primera instancia esa relación de oposición, la caracterización de la filosofía nietzscheana como antiplatonismo ¿podría indicar que Nietzsche se halla en un cierto sentido *fuera* del platonismo y de su lógica binaria? o, por otra parte, ¿no significaría simplemente la inversión de una oposición? ¿qué no la fórmula Platón/Nietzsche-Nietzsche/Platón,

<sup>1</sup> Si es que podría concebirse —y esto es perfectamente discutible— *otra* metafísica, una metafísica al margen de Platón.

<sup>2</sup> Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999. pp. 78-79.

<sup>3</sup> De los fragmentos y capítulos que integran ese texto, Nietzsche escribe: “...Al leerlos seguidos, no dejarán duda alguna ni sobre Richard Wagner ni sobre mí: somos antípodas.”, *Nietzsche contra Wagner*, Siruela, Madrid, 2002, p. 77.

reproduce a gran escala la *estructura* de la relación de las oposiciones filosóficas en general?

En su texto autobiográfico *Ecce Homo*, comentando acerca de uno de sus últimos libros *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche sostiene: "...Si alguien quiere formarse brevemente una idea de cómo, antes de mí *todo se hallaba cabeza abajo*, que comience por este escrito..."<sup>4</sup> Y a esa afirmación, podría complementársele esta otra, correspondiente a una de sus *Cartas*...: "He partido la historia de la humanidad en dos mitades"<sup>5</sup>. Ligando la una con la otra podríamos tener, más allá de su tono arrogante y grandilocuente (marcado en cierta forma por el preludio de la locura), una posible justificación del carácter mismo de inversión concebido por el proyecto nietzscheano: una mitad, anterior a él, "cabeza abajo", es decir, invertida, y la otra "al derecho" (o con la *posibilidad* de "ponerse" al derecho), producto de la consecuente realización de una inversión<sup>6</sup>.

Aunque por otra parte sería definitivamente difícil (y quizá poco legítimo) sugerir que Nietzsche, sin más, estaría volteando simplemente los términos y que su filosofía se reduce a o se mantiene en ese mero plano de inversión o que su intención es, de alguna manera, rectificar el camino "torcido" de la metafísica, esto es, "ponerlo de nuevo al derecho" (no obstante que ello no se halla exento de diversas discusiones). Más allá pues de que se pueda reconocer que *hay*, efectivamente, un cierto tipo de inversión en la filosofía nietzscheana, el problema sería propiamente ver qué papel juega ésta en el proyecto entero de la obra de Nietzsche. Y esto nos lleva a precisar un poco más las cosas.

Por ejemplo, Jacques Derrida, quien es un indiscutible heredero del camino crítico trazado por Nietzsche, asume justamente que es "necesario" atravesar por lo que llama una "fase" de inversión si lo que se quiere es desprenderse de la lógica binaria del pensamiento occidental (motivo que concentraba gran parte de las preocupaciones nietzscheanas); "...en una oposición filosófica clásica -nos dice- nos vemos enfrentados no con una coexistencia pacífica [entre dos términos], sino con una jerarquía violenta [...] Deconstruir<sup>7</sup> la

<sup>4</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, p.107.

<sup>5</sup> Nietzsche, "Carta a Franz Overbeck", en P. Klossowsky, *Nietzsche y el círculo vicioso*, ediciones Caronte, La Plata, Argentina, 1986. p. 138.

<sup>6</sup> Evidentemente, la amplitud hermenéutica y la riqueza de sentidos que arrastra cada afirmación nietzscheana, sobretudo estas últimas de su período de locura, no se puede agotar, pretendiendo mediante ellas hacer un diagnóstico global de las intenciones concretas de Nietzsche ante su obra, ni mucho menos pretendiendo establecer una especie de "perfil psicológico", que exponga a la luz los motivos ocultos de su pensamiento.

<sup>7</sup> Se trata de uno de los términos "centrales" en la filosofía de Derrida. Más adelante se tratará de explicarlo.

oposición, significa, en un momento dado, *invertir* la jerarquía...”<sup>8</sup>. Sin embargo, inmediatamente después subraya que dicha operación *no es* suficiente: “...es necesario [...] marcar la separación entre la inversión que pone abajo lo que está arriba, deconstruye la genealogía sublimante o idealizante y la emergencia irruptiva de un nuevo «concepto», concepto de lo que no se deja ya, no se ha dejado nunca, comprender en el régimen anterior.”<sup>9</sup>

A la luz de esto, la cuestión fundamental será pues, irremediamente, plantearse si la propuesta nietzscheana, la propuesta en torno a lo dionisiaco (que tratamos de indicar un poco en el apartado anterior), produce esa “emergencia” de la que habla Derrida, y más específicamente, si es verdaderamente irreductible ante el “régimen anterior”, si no se deja ya “comprender” bajo su sistema, esto es, si dicha propuesta constituye algo esencialmente *diferente* (en sentido amplio) de la lógica platónica del pensamiento occidental. Y esto nos conduce inevitablemente a la relación de Nietzsche con la diferencia, con lo que intentaremos brevemente encauzar aquí como diferencia bajo la tutela del pensamiento contemporáneo. Pero, ante todo ¿qué es diferencia? ¿por qué la diferencia? ¿qué tiene que ver Nietzsche con la diferencia? y, sobretodo, ¿qué tiene que ver Nietzsche con la inquietud contemporánea de “pensar” la diferencia?

Ya hemos hablado un tanto acerca del platonismo y de sus supuestos elementales, sobretodo del principio de identidad que le subyace y mediante el que de alguna manera es posible a lo largo de la historia, configurándose y llegando incluso a identificarse como “metafísica occidental”. Ahora bien, Nietzsche cuestiona esos supuestos de fondo y en cierto sentido marca una *inflexión* decisiva en la historia de la filosofía, una ruptura sin precedentes que, pese a tal o cual afiliación filosófica, es difícil omitir y de la cual es difícil pretender sustraernos: desenmascara, corta y desfigura el rostro de la tradición para enseguida volver a superponerle una máscara (“...¡una máscara más [–te lo ruego–], una segunda máscara...!”<sup>10</sup>). La metafísica así, queda irreconocible, ya nunca será la misma, tras esa radical puesta en cuestión de sus mismos valores; incluso el *quehacer* filosófico ya no será el mismo: había llegado hasta el límite extremo de su propia *posibilidad*, tal y como ésta había sido concebida hasta entonces (sobretodo, luego de la incursión del hegelianismo

---

<sup>8</sup> Derrida, *Posiciones. Entrevista con Jacques Derrida*, Pre-textos, Valencia, 1977, p. 22.

<sup>9</sup> *Ibidem*. p. 23.

<sup>10</sup> Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 246.

y su concepto de la filosofía como “sistema absoluto de las ciencias”<sup>11</sup>), y a la escena filosófica contemporánea no le quedaba más que instituirse otras vías de pensamiento. Frente a la lógica de “lo mismo” que había imperado en la historia de la filosofía occidental, arriesgar, de alguna forma, el principio de la “alteridad filosófica”; frente al pensamiento de la identidad, *la diferencia*, el asunto de pensar ahora la diferencia, de qué pasaría si comenzásemos de pronto a hablar de diferencia.

Volviendo pues a Derrida, en un ensayo de 1963 titulado “Fuerza y significación”<sup>12</sup>, afirma, con relación a esto: “Si es necesario decir [...] que «todo no es más que Dionisos», es también necesario saber que, como la fuerza pura, Dionisos es atormentado en todas partes por la *diferencia*...”<sup>13</sup>. El contexto de esta afirmación, tiene lugar en medio de una interrogación sobre la “esencia” de la escritura, en la que se asocia la escritura nietzscheana con la danza, la “danza de la pluma”, del “significante liberado”<sup>14</sup> (la escritura “con la sangre” de que ya hablábamos en el apartado anterior)<sup>15</sup>. Si «Dionisos» es el nombre mediante el que Nietzsche concibe su filosofía, su estilo, su escritura, su vida misma, y si seguimos la lectura de la frase indicada “Todo no es más que Dionisos...”, no es difícil ver que para Derrida —y en general, para gran parte del pensamiento filosófico francés del siglo XX—, Nietzsche no sería, en cierto sentido, “más que diferencia”, expresión auténtica de la “fuerza pura”, él mismo estaría “atormentado”, de parte a parte, por la diferencia. Incluso, se podría decir que la misma noción de diferencia que emplea el pensamiento francés al que pertenece en este caso Derrida, estaría relacionada ampliamente con la simbolización nietzscheana de la palabra «Dionisos» y, por consiguiente, tendría una eminente ejemplificación a través de la noción de voluntad de poder.

<sup>11</sup> Cfr., por ejemplo, la Introducción a la *Ciencia de la lógica*, “...Hasta aquí la filosofía no había encontrado aún su método; consideraba con envidia al edificio sistemático de la matemática y le tomaba [...] su método o se servía del método de las ciencias que no son más que mezclas de material (*Stoffe*) dado, de pensamientos y de proposiciones empíricas, cuando no rechazaba torpemente todo método. Pero la exposición de lo que *únicamente* puede constituir el verdadero método de la ciencia filosófica compete al discurso de la lógica misma... [la cual] constituye el método absoluto del conocer y, al mismo tiempo, el alma immanente del propio contenido [...] Sólo sobre ese camino que se construye a sí mismo (*Auf diesem sich selbst konstruierenden Wege*), según mi opinión, es capaz la filosofía de ser una ciencia objetiva, demostrada; y no sólo eso, sino el *fundamento de todas las ciencias*...” en J. Derrida, *La disseminación*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1997, pp. 22-23. El subrayado es nuestro.

<sup>12</sup> en, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>14</sup> Así le llama Vattimo en *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1998, p. 70

<sup>15</sup> Derrida cita, a modo de ejemplo de esta comprensión dionisiaca de la escritura: “Saber bailar con los pies, con las ideas, con las palabras: ¿hace falta que diga que es necesario también saber hacerlo con la pluma, que hay que aprender a escribir?...”, Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, en Derrida, *Op. cit.*, p. 45.



En este mismo tenor, Gilles Deleuze, otro gran representante de la filosofía francesa contemporánea (y asiduo lector e intérprete de Nietzsche), nos trata de clarificar esta relación: "...la esencia de la fuerza es mantenerse *en relación* con otras fuerzas [...], la fuerza misma nunca está presente, no es más que un juego de diferencias y cantidades emanadas de esa relación que Nietzsche llama «voluntad» [...]; la voluntad de poder sería [en última instancia] el *núcleo* de la diferencia entre las fuerzas, *expresión* misma de esa diferencia..."<sup>16</sup>. Y a esto podríamos añadir que, si como ya vimos anteriormente, la voluntad de poder capaz de poner en relación dichas fuerzas entre sí se la denomina afirmativa, ella misma no es, para Deleuze, más que afirmación de la diferencia, afirmación del *volver* de la diferencia<sup>17</sup>. Salta a la vista que quien está detrás de todo esto es Dionisos: voluntad de poder afirmativa, relación de la fuerza con la fuerza, en suma, posibilidad misma de la diferencia. La frase mencionada "Todo no es más que Dionisos", sería pues, en cierto sentido, un elemento clave para la configuración de este pensamiento francés de la diferencia (o al menos, en el caso de los autores citados) del que, por ende, Nietzsche sería su inspiración fundamental, el ejemplo indiscutible de esa "alteridad filosófica". El mismo Derrida llega a afirmar:

Podremos, pues, llamar diferencia (*différance*<sup>18</sup>) a esta discordia «activa», en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que opone Nietzsche a todo el sistema de la gramática metafísica en todas partes donde gobierna la cultura, la filosofía y la ciencia.<sup>19</sup>

Sin embargo, desde otra perspectiva esta proximidad de Nietzsche con la diferencia no sería tan clara: diversas interpretaciones sugieren problemas acerca de si Nietzsche pudo o no, sustraerse de la lógica de la identidad tan venerada por el pensamiento metafísico –

<sup>16</sup> Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 73.

<sup>17</sup> En su interpretación de Nietzsche, Deleuze relaciona los ejes emblemáticos de la filosofía nietzscheana con el tema de la diferencia, particularmente lo concerniente a la voluntad de poder (como se ve en la cita precedente) y la noción del eterno retorno. En tanto que una es productora de las diferencias y discierne la cantidad y cualidad de las diferencias entre las fuerzas, el eterno retorno, para Deleuze, es eterno retorno *de la diferencia*, de lo diferente –y no de lo Mismo, como sugieren otras lecturas–, y ello en virtud de que aquello que regresa, según Deleuze, es lo que es capaz de ser afirmado *en su diferencia*. El eterno retorno, en su lectura, está dotado de un poder selectivo. Debemos evitar pues hacer del eterno retorno, nos dice Deleuze, un "...retorno de lo Mismo (...) Lo que regresa no es lo Mismo, porque (precisamente) el regresar es la forma original de lo Mismo, que se dice solamente de lo diverso, de lo múltiple, del devenir. Lo Mismo no regresa, el regresar y sólo él es lo Mismo de lo que deviene..." , en Deleuze, *Nietzsche*, Arcana Libros, Madrid, 2000, pp. 46

<sup>18</sup> Se explicará más adelante.

<sup>19</sup> Derrida, "La Différance", en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 53.

como ya lo indicamos antes mediante el comentario de Colli-. Y este es por ejemplo el caso de Heidegger, quien dice, literalmente, "Nietzsche es el último [gran] metafísico de Occidente."<sup>20</sup> ¿Qué sentido tendría esta frase? Desde luego, en cierta forma, ello estaría supeditado a averiguar qué es lo que entiende Heidegger por el término "metafísica" y consiguientemente por el adjetivo "metafísico", puesto que este concepto ha sido uno de los conceptos más amplios y ambiguos en la historia del pensamiento occidental. Pero Heidegger no se queda allí y, pareciendo querer despejar las posibles ambigüedades que esta frase podría conllevar, busca ser más claro y contundente: "...Nietzsche es, en virtud de su [peculiar modo de] antiplatonismo, el *platónico más desenfrenado* en la historia de la metafísica occidental"<sup>21</sup>. Esto es, no sólo sería una figura que encarna una manifestación más del platonismo, sino el platónico más radical, la figura más extrema y "desenfrenada" de lo que Heidegger denunciará como "olvido del ser", y que en lenguaje heideggeriano equivale plenamente al olvido mismo de la diferencia.

Pero, ¿no parece esto una contradicción? ¿cómo achacarle a Nietzsche la pertenencia a una tradición de cuyos presupuestos él mismo se esmeró, a lo largo de toda su vida (o si no al menos en la última parte de su obra), en criticar, y más aún en atacar y romper violentamente "a golpes de martillo"? ¿cómo achacarle la omisión de un problema que aparentemente él mismo se propuso poner de relieve y situarlo de lleno en el plano de la discusión filosófica, esto es, el problema de la vida y de la existencia, del significado (que él pretendía) no-metafísico de la existencia?

En efecto, esto puede parecer bastante extraño, y es algo sumamente polémico en el marco de las interpretaciones contemporáneas de Nietzsche. Sin embargo no es, definitivamente, algo sacado de la manga o un síntoma de incomprensión o envidia filosófica. Heidegger escribió dos extensos tomos bajo el título *Nietzsche* (aparte de diversos ensayos) en donde intenta fundamentar rigurosamente los pormenores y vericuetos problemáticos que originan en él tal interpretación. Incluso se podría decir que es el primer pensador que se compromete *filosóficamente* a interpretar a Nietzsche *desde* la misma filosofía (y no como habitualmente se lo tomaba: como un fenómeno literario que daba

<sup>20</sup> Esta afirmación la sustenta Heidegger en varias partes, pero principalmente en su *Nietzsche* ("La metafísica de Nietzsche", "Voluntad de poder y Eterno retorno de lo mismo", entre otros) y en "La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»", en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2000.

<sup>21</sup> "La doctrina de platón acerca de la verdad" [consultado en Internet], <http://nietzscheana.com.ar/>

mucho de qué hablar). El tenor de su crítica a Nietzsche no es el de una crítica hostil, sino paciente y meditativa; no busca descalificaciones a su pensamiento, sino una fundamental y activa re-apropiación. Por lo demás, la crítica es enormemente extensa y compleja y, por no tratarse directamente de nuestro objeto, no cabría la pena detenerse aquí (remitiremos pues, para intentar situar una breve idea, a los Apéndices de esta tesis).

Así, estas opiniones son mostradas simplemente a título de ejemplos: como esbozos hermenéuticos que sirvan para ilustrar en qué medida el enfrentamiento contemporáneo con el nombre "Nietzsche" se halla, en un cierto sentido, determinado por las distintas caracterizaciones del problema de la diferencia. En tanto que una postura supone que la filosofía nietzscheana equivale a un *ejercicio* afirmativo de la diferencia, un "quehacer" de la diferencia, la otra asume que en su *esencia*, la diferencia se mantiene velada bajo su pensamiento, que Nietzsche no se compromete realmente a *pensar* la diferencia misma, en cuanto tal. A pesar de esto, a pesar de esta aparente contradictoriedad, ninguna de estas dos posiciones fundamentales se mantiene distante o ajena la una de la otra, ni mucho menos se muestra indiferente o esquiva al horizonte problemático abierto por el pensador de Sils-Maria (como ya lo hicimos notar en el caso de Heidegger). Se podría decir que, paradójicamente, es esta misma problemática abierta la que las dota de una innegable proximidad. Y cabría tener en cuenta que quizá ni Heidegger, ni por supuesto Derrida, Deleuze y el pensamiento francés en general, habrían concebido, en sentido amplio, sus propias ideas filosóficas sino es a la luz de aquella operación desenmascaradora de la cultura por la que Nietzsche introduce una *diferencia* fundamental en la *interpretación* del quehacer filosófico respecto del modo de filosofar del pasado. Incluso, que si no es gracias a la labor emprendida por Nietzsche, posiblemente no se hubiera preparado el terreno para concebir, ya sea un pensar de la "diferencia ontológica", por una parte, o ya, por otra, una "filosofía de la diferencia".

Desde luego, todavía hay un largo trecho por recorrer, y aquella pregunta sobre qué es la diferencia o qué se entiende por diferencia, no ha sido aún tocada. Trataremos de ir, poco a poco, confeccionando su sentido y exponer, con las limitaciones propias que el tema exige (sobretudo en un trabajo de esta naturaleza) cuál es esta noción de diferencia a que se está refiriendo el pensamiento contemporáneo "de la diferencia". Y para ello retomemos dos de los tres casos ya citados e interpelados por la problemática "Nietzsche", a saber,

Heidegger y Derrida; y, fundamentalmente, concentrémonos sobre los textos que consignan o recogen de modo ejemplar en cada uno de ellos, el tratamiento y la problematización acerca de esta noción de diferencia, respectivamente: *Identidad y diferencia*, especialmente el ensayo "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica"<sup>22</sup>; y la conferencia sobre "La Différance"<sup>23</sup>, aparecida en *Márgenes de la filosofía*. (Intermitentemente se irán abordando diversas fuentes).

---

<sup>22</sup> *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990.

<sup>23</sup> *Loc. cit.*

# I. HEIDEGGER. DIFERENCIA Y PENSAR

## REMEMORATIVO

...olvido de la diferencia no es tanto perder de vista el hecho de la diferencia, sino olvidar la diferencia como hecho; olvidar la pregunta «¿por qué la diferencia?», y no, en cambio, no tener presente *que*, efectivamente, ella domina y determina *nuestra* existencia histórica.

Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*.

Ya dentro de su primer y monumental obra *Ser y tiempo*, el problema de la diferencia en Heidegger se dejaba entrever de modo central. Si bien este es un tema más característico de los escritos posteriores, la diferencia entre ser y ente, como diferencia ontológica, en *Ser y tiempo* era un eje programático esencial para tratar de abordar los problemas de la ontología. Así lo expresa Heidegger en el último párrafo de *Ser y tiempo*:

Algo tan evidente como la diferencia entre el ser del «ser ahí» existente y el ser de los entes que no tienen la forma del «ser ahí» [...], sólo es el *punto de partida* de los problemas de la ontología, no nada en que la filosofía pueda reposar.<sup>1</sup>

Pues bien, esta observación recalca la importancia conferida desde entonces al problema de la diferencia. Si bien no es algo “en que la filosofía pueda reposar”, la expresión “punto de partida”, indica lo indispensable de la diferencia ontológica para llevar a cabo la “tarea del pensar”, pero también hace énfasis en que dicha diferencia no ha sido considerada propiamente como ese punto de partida para la ontología tradicional y más expresamente, para la metafísica.

Así bien, en un texto ya de su segunda época llamado “La constitución onto-teológica de la metafísica”<sup>2</sup>, Heidegger trata de definir y explicitar a qué se refiere con la mencionada tarea del pensar. “¿Cuál es, aquí y allá –se pregunta–, el asunto del pensar?”<sup>3</sup>. Tomando como hilo de la discusión algunas consideraciones de la filosofía hegeliana, Heidegger va efectuando un “diálogo con la historia del pensar”, y a la vez va trazando simultáneamente su propio camino. En tanto que para Hegel el pensar es el “ser” en

<sup>1</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, FCE, México, 1971, p. 470.

<sup>2</sup> en *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 111.

relación con lo que fue pensado, y que alcanza su plena determinación en la configuración del pensar absoluto (esto es, en términos generales, en lo que consiste el proyecto de la “fenomenología del espíritu”), para Heidegger el asunto, el “caso en litigio” es igualmente el ser, pero no en lo que éste lleva de indeterminado a lo largo de la historia, ni en aras de apropiárselo como la presencia incondicionada de todo lo ente, sino —como dice— “el ser tomado desde la perspectiva de su *diferencia* con lo ente”<sup>4</sup>. ¿Pero qué quiere decir esto? ¿en qué medida esto implica “distinguir” su propuesta del proyecto hegeliano?

El programa heideggeriano busca salirse de los modos tradicionales del pensar, de la lógica de la representatividad que traza el mapa histórico de la ontología. Pero esos “modos tradicionales”, nos aclara Heidegger, no es que expulsen o se mantengan ajenos a la cuestión de la diferencia entre el ente y el ser. Por el contrario, su pensamiento es justamente posible gracias a ella, gracias a que de alguna manera se “representa” esta diferencia entre el “ser” (o esencia), que fundamenta la existencia del ente, y el ente fundamentado (objeto), o entre, digámoslo de otro modo —en términos hegelianos—, el “en sí” y el “para sí”. De esta forma, para no caer en este tipo de consideración y desviarse en su “asunto”, Heidegger se previene:

Si intentamos representárnosla nos encontramos inmediatamente inducidos a concebir la diferencia como una relación *añadida* por nuestra representación al ser y lo ente. Con ello, se rebaja la diferencia a simple distinción, a *producto* de nuestro entendimiento.<sup>5</sup>

La tarea pues por la que se inclina Heidegger, si de lo que se trata es de seguir atentamente los itinerarios del ser, es la de un pensar no ya representativo, sino, esencialmente, re-memorativo (*An-denken*) (“...el *recuerdo* que se interna en la historia de la metafísica y que permite pensar su *verdad* [hasta ahora] velada por ella...”<sup>6</sup>); un pensar, en definitiva, que co-rresponda al ser como su asunto, en su historicidad, en su temporalidad y en su *diferencia con lo ente* (diferencia, dice Heidegger, que habrá de ser tomada en cuanto tal). “El pensar [que hemos esbozado] dirige hacia ese ámbito que se

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 117-119.

había pasado por alto hasta ahora y que es el primero desde el que merece ser pensada la esencia de la verdad del ser”<sup>7</sup>.

Este pensar así, se ejecuta por medio de lo que Heidegger denomina un “salto hacia atrás”, un “paso atrás” (*Schritt zurück*), que retroceda hasta lo “impensado”, abriéndose camino a lo “por pensar”. El punto clave que recorre todo el texto mencionado de Heidegger, y que le sirve como eje programático, gira pues en torno a esta noción rememorante de paso atrás. Pero este paso atrás no quiere decir, según Heidegger, que habrá de invocar un momento de la historia en el que este problema habría sido ya esbozado y parcialmente formulado, y que “tiene que” retomarse de alguna forma para considerársele suficientemente pensado; es, precisamente, dice, “lo no preguntado por nadie a lo largo de toda esa historia...”<sup>8</sup>. Y Heidegger lo formula así: “...el paso hacia atrás [...] va desde lo impensado, desde la diferencia en cuanto tal, hasta lo por pensar: el *olvido* de la diferencia, [o en otros términos]..., desde la metafísica hasta la *esencia* de la metafísica”<sup>9</sup>.

La metafísica, considera Heidegger, en tanto manifestación propia del pensar representativo, únicamente puede ser concebible a partir de la diferencia, siempre ha utilizado a ésta para distinguirse, para distinguir el “objeto” de su pensamiento (el ser en tanto que *fundamento* de lo ente). El ser se “envía” (*schicken*), en cada caso, en su epocalidad permitiendo ser, de esta forma, a la metafísica. La diferencia así, se ha desdoblado y desplegado en la historia de la metafísica como el trasfondo mismo de la “historia del ser”<sup>10</sup>, pero siempre, advierte Heidegger, bajo el presupuesto más general de la identidad (que de alguna manera posibilita esa actitud representativa). La metafísica es así historia *de* la diferencia, de lo que tienen de diferentes el ser y el ente en lo más general, pero en tanto que se representa dicha diferencia, tiende inevitablemente a *confundir* al ente con el ser, y por ende, a identificarlos; en su esencia pues, la metafísica tiende a *olvidar* la

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 112

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 113-115.

<sup>10</sup> La metafísica, dirá Heidegger, es “...la *expresión constitutiva* de la historia del ser y nuestra propia determinación existencial...”, *cfr.* “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 242. La expresión “metafísica como historia del ser”, es fundamentalmente propia del Heidegger tardío, y designa de alguna manera, la inviabilidad de las pretensiones de salirse de la metafísica, puesto que ello indicaría salirse incluso del mismo ser, en su historicidad (Ilegaremos a esto, más adelante). Por lo tanto, según este comentario, la diferencia constituiría prácticamente el trasfondo mismo de nuestra propia existencia.

diferencia, y con ésta –dirá Heidegger–, al ser mismo. Es menester aquí, aclarar algunos aspectos que pueden considerarse claves en el pensamiento de Heidegger.

El problema del ser –y éste es el asunto que fundamentalmente interesa a Heidegger desde *Ser y tiempo*–, está olvidado..., y está olvidado desde que se concibe –podría interpretarse– prácticamente la historia entera del hombre (que en Heidegger puede leerse como metafísica<sup>11</sup>). Esto es, en la ontología tradicional por “ser” siempre se entendió, según Heidegger, un ente (relegándosele al mero plano óntico-existencial<sup>12</sup>), y así, se caracterizó como algo sobre lo que ya de antemano se disponían muchos presupuestos, y que servía sólo como mero vínculo procedimental para la ocupación de otros asuntos. Se convirtió entonces en algo “de suyo” comprensible en cada caso, “sólo aparentemente obvio”, rehuyéndose cualquier inclinación a interrogar, con la suficiente radicalidad *ontológica*, el problema acerca del ser y de su sentido. (“Al decir «ser» –denuncia Heidegger–, [siempre] hemos estado usando la palabra en la generalidad más amplia e imprecisa...”<sup>13</sup>).

Si bien para Heidegger la metafísica es algo que ha imperado prácticamente desde que tenemos memoria (lo que podría interpretarse en la expresión «metafísica como historia del ser»), ésta adquiere un paso decisivo y una significación bastante más clara con la doctrina de Platón acerca de las ideas. Incluso en ciertos pasajes pareciera decirnos (y esto en absoluta proximidad con Nietzsche) que esta doctrina de las ideas, con sus presupuestos y consecuencias históricas, llega a confundirse con la misma metafísica. “Toda metafísica –afirma Heidegger en uno de sus últimos textos–, habla la lengua de Platón [...] Bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo

<sup>11</sup> Teniendo presente la expresión de la nota anterior. Podría citarse una interpretación de Arturo Leyte al respecto, quien comenta: “... para Heidegger, la historia es una noción ligada esencialmente a la metafísica, o más aún: fuera de la metafísica, no hay historia...”, en *Introducción a Identidad y diferencia*, p. 19.

<sup>12</sup> Para Heidegger, lo existencial (o el concepto tradicional de existencia) está expresamente señalado por el nivel de lo óntico, que quiere decir, el nivel que concierne a los puros entes. “La cuestión de la existencia, es una «incumbencia» óntica...”, *Ser y tiempo*, p. 15. El limitarse al mero plano óntico de la existencia deviene en el olvido del ser, puesto que se omite la diferencia fundamental entre el ser y los entes. Por ello, el preguntar sobre el ser, según Heidegger, requiere propiamente, aparte del plano óntico –que igualmente tiene cierta preeminencia–, un tornar consciente la necesidad de formular la pregunta en términos radicalmente ontológicos: “...Aquello de que se pregunta en la pregunta que se trata de desarrollar es el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello «sobre lo cual» los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos. El ser de los entes no «es» él mismo un ente [...] El ser, en cuanto es aquello de que se pregunta, requiere, por ende, una forma peculiar de mostrarlo, que se diferencia esencialmente del descubrimiento de los entes...”, *Op. cit.*, pp. 15-16 y 22.

<sup>13</sup> Heidegger, “La constitución onto-teológica...”, p. 133.



largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía...<sup>14</sup>. Y, clarificando aún más esto posteriormente añade: “La metafísica es [total y abiertamente] *platonismo*.”<sup>15</sup> En efecto, tal y como se ha venido tratando desde la parte anterior, para Heidegger (al igual que para Nietzsche), Platón es básicamente quien inaugura la ficción del “otro mundo” y parte la realidad en dos, al determinar la entidad de lo ente como εἶδος y así, enviar al ser, definitivamente, al ámbito de lo trascendente, en tanto que, fundamentalmente, ser *de* lo ente, lo que no es otra cosa para Heidegger sino el *ente supremo* (o el valor supremo, en términos nietzscheanos), el vacío del ser colmado por la omnipotencia fundadora del ente, lo que abre a la posibilidad del discurso totalizador en la filosofía. El ente supremo se convierte así en el “fundamento de sí mismo y de todo lo ente...”<sup>16</sup>; en *causa sui*, en la medida en que se concibe como ente eternamente presente («Dios») o, en palabras de Heidegger, “en la medida en que «es» la plenitud del ser, esto es, en tanto que el ente máximo.”<sup>17</sup> Este presupuesto platónico es para Heidegger –así como lo era también para Nietzsche–, el que condiciona las bases de todo el pensamiento filosófico que será desarrollado en los siglos venideros.

Así pues, ya en el periodo de la modernidad, la inquietud filosófica puede ser resumida en tres grandes preguntas, sistematizadas por Kant (como quizá el exponente más paradigmático) en su proyecto crítico trascendental. Enunciadas en el orden en el que aparecen en las tres *Críticas*, ¿Qué puedo conocer? ¿qué debo hacer? y ¿qué me es permitido esperar?<sup>18</sup>, serían los ejes fundamentales que guían la reflexión moderna, así como las vértices del triángulo del pensamiento ilustrado, (movido más que nunca, según Heidegger, desde la perspectiva del ente supremo). Desde esta época, es que comienza a gestarse el afán por parcelar el mundo, como totalidad, en dominios regionales de lo ente bajo la forma de las ciencias experimentales (lo que Heidegger denomina “ontología regional”). El hombre y la razón humana es el “espacio de medida y cumplimiento para el

<sup>14</sup> Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 78.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>16</sup> “La constitución onto teo-lógica...”, p. 127.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>18</sup> La intención de responder estas preguntas, resume de algún modo el proyecto filosófico kantiano, consignado en sus tres obras principales: la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica*, y la *Crítica del juicio*. Éstas, según la opinión más general, tienen a grandes rasgos por objeto, respectivamente, la teoría del conocimiento, la ética (o metafísica de las costumbres), y la metafísica teleológica.

dominio de lo ente en su totalidad"<sup>19</sup>, gracias a situarse en el mundo en tanto que sujeto, bajo la forma del *subjectum*, esto es, como centro de referencia de lo ente en su totalidad, como aquello que sub-yace y pone ante sí, enfrente de sí, al mundo. Este es justamente el proceso por el que el mundo ahora se convierte en imagen, por el que la modernidad es "la época de la imagen del mundo", que instala al hombre, por medio de la representabilidad y bajo la confianza en el objetivismo, como el ente supremo. Las tres preguntas antes citadas, entonces, aparecen como modos de legitimación de la existencia de ese ente y de esta forma, como indicadores de la metafísica cumplida (como a un paso de su "terminación"<sup>20</sup>), mientras no sean precedidas con radicalidad por la *pregunta que interroga por el ser*, lo que implica repensar su diferencia con lo ente, diferencia que es la que, precisamente, ha permanecido olvidada<sup>21</sup>.

Ahora bien, para expresar con mayor precisión el modo en que se presenta este olvido, Heidegger se pregunta ahora, volviendo al texto ya mencionado, ¿qué es metafísica? Fuera de sus múltiples caracterizaciones, trata aquí de proponer un significado conciso. La metafísica es "la pregunta por lo ente en cuanto tal y en su conjunto"<sup>22</sup>. Detengámonos brevemente. Ya desde la antigüedad las especulaciones acerca de Dios y su esencia, se designaron bajo el título de teo-logía, como ese decir mítico-poético sobre los dioses, que a su vez era ese decir sobre el ser o el ente en general. Posteriormente, la ciencia que se quiso inclinar sobre los asuntos del ser, ya fuera acerca de Dios o no, fue llamada así como ontosofía u ontología. Pues bien, ese "lo ente en cuanto tal y en su conjunto", es decir, en su carácter global y fundamentador, hace a Heidegger unir los prefijos de estas disciplinas y caracterizar a la metafísica como onto-teo-logía. Vemos entonces que la metafísica implica simultáneamente un tratamiento doble del ser: "desde la unidad que llega hasta el fondo (*ergründen*) de cada ente revelando lo que en éste hay de general y común (ontología), así como desde la unidad fundamentadora (*begründen*) de todo lo ente, de la totalidad, es decir, de lo más elevado de todas las cosas (teología)."<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, p. 75.

<sup>20</sup> Esto, altamente relacionado con la técnica, es lo que trataremos de exponer después para aclarar este uso de la palabra metafísica.

<sup>21</sup> Cfr. nota 12.

<sup>22</sup> "La constitución onto-teo-lógica...", p. 121.

<sup>23</sup> Arturo Leyte, Introducción a *Op. cit.*, p. 50.

Diríamos entonces que la metafísica, de acuerdo a Heidegger, sería aquella disciplina que se preguntó por el ser y se respondió con un ente, como indicamos arriba, supremo, en la mayoría de los casos. Pero ese carácter de “lo supremo”, no indica necesariamente lo divino, sino en sí, como ser fundamentador, originario, en tanto *fundamento* que *funda*. Esto es, para decirlo en términos heideggerianos, la metafísica profundiza en el ente en cuanto tal fundamentándolo dentro del todo a partir del ser en cuanto fundamento (ya se llame pues Dios, *logos*, sustancia, sujeto, cultura occidental, etc.). La metafísica concebiría así al ser de lo ente en la unidad de lo más general y desde el ámbito fundamentador de la totalidad (“lo ente en cuanto tal y en su conjunto”), por lo que, para Heidegger, toda metafísica es, en el fondo: “ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que finalmente, le pide explicaciones”<sup>24</sup>.

De un modo más amplio, la metafísica es, para Heidegger, onto-teo-lógica, porque abstrae lógicamente la unidad de lo ente en lo general y en lo supremo. En tanto que piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, entonces es onto-lógica; en tanto que lo piensa como tal en su conjunto, en su calidad de fundamentador, esto es, desde la perspectiva del ente supremo, la metafísica es pues, teo-lógica<sup>25</sup>. Como sea, pues, la metafísica aborda la cuestión del ente y del ser diferenciándolos bajo relaciones de fundamento-fundamentador, pero, de acuerdo a Heidegger, omite justamente aquello que los mantiene separados y correlacionados y que permite que aparezcan como tales, esto es, su propia diferencia *en cuanto* diferencia o, en otros términos, lo que él llama como *resolución* (*zum Austrag bringen*)<sup>26</sup>. Desde esta perspectiva pues, la diferencia ontológica permanecería así impensada.

<sup>24</sup> Heidegger, *ibid.*, p. 127.

<sup>25</sup> Heidegger hace recaer el acento en este matiz de «lógica», debido a recordar, en líneas generales, la *Ciencia de la lógica*, de Hegel, en la que éste caracterizaba a aquella como la tematización general del “pensamiento” sobre la verdad que, en última instancia, denota Heidegger, se identificaba sin más con el concepto de «ser». “...Para Hegel, el asunto del pensar es el ser en cuanto pensar que se piensa a sí mismo como verdad...”, Heidegger, en *ibid.*, p. 105.

<sup>26</sup> Se trata, según el mismo traductor, de uno de los términos más complejos y de más difícil traducción en todo el texto. Podríamos transcribir aquí sus mismas palabras y razones de traducción: “En la lengua normal, «*Zum Austrag bringen*» tiene el sentido de llevar a término cualquier tipo de proceso, siendo los ejemplos más significativos los de llevar a buen término la gestación de un embarazo, dar solución a un asunto, o resolver y decidir un caso judicial (procesos en los que queda sobreentendida una oposición, una lucha de partes diferentes). Con nuestra traducción «resolución», hemos querido recoger tanto el sentido del final de un proceso que da lugar a algo nuevo, como el de una decisión adoptada. En *Identidad y diferencia*, el término «*Austrag*» está estrechamente ligado a los sentidos de «*Lichtung*» y «*Differenz*»; «*Austrag*» sería algo así

Debido a que el pensar de la metafísica permanece introducido dentro de la diferencia que se encuentra impensada como tal [...], la metafísica le corresponde al ser como *λογος* y por lo tanto, es siempre en líneas generales lógica, pero una lógica que piensa el ser de lo ente, y en consecuencia, lógica determinada por lo diferente de la diferencia: la onto-teo-lógica.<sup>27</sup>

Y, extrayendo las consecuencias de esa caracterización onto-teo-lógica del pensar, Heidegger deduce, y al mismo tiempo señala de algún modo la problemática:

En la medida en que la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, representa a lo ente desde la perspectiva de lo diferente de la diferencia sin tomar [pues] en consideración, a la diferencia misma *en cuanto* diferencia.<sup>28</sup>

De esta manera, llegamos justamente a ese punto inicial impensado, al que es preciso retroceder por el salto hacia atrás del pensar rememorativo: la diferencia “en cuanto” diferencia. Y en este contexto, Heidegger se pregunta ahora ¿cómo descorrer el velo que se ha tendido históricamente en el pensamiento alrededor de esta noción, y por el cual se la ha tomado siempre en su referencia óptica con respecto a la identidad<sup>29</sup>? ¿cómo pensarla radicalmente desde una perspectiva *ontológica*, es decir, como “diferencia ontológica”? Y más específicamente, en sus propias palabras, “¿cómo tiene que ser considerada la diferencia, cuando tanto el ser como lo ente aparecen cada uno a su manera *a partir* de la diferencia?”<sup>30</sup>. Heidegger inmediatamente se responde: nada más que “haciéndole frente”, situándonos “frente a frente” con el mismo problema, lo que quiere decir en él, ahondar en las implicaciones propias de aquel término de “re-solución”.

Así pues, la diferencia, según Heidegger, desde la perspectiva de la resolución, sería esa especie de vínculo “transitivo” entre el ser y el ente por el cual éstos aparecen “como tocados por el destello de un «mutuo reflejo»”<sup>31</sup>, como una especie de “fenómeno de

---

como el ámbito, el claro (*«Lichtung»*), en que algo se hace evidente, aparece, se resuelve: la diferencia”, Arturo Leyte, en *Op. cit.*, p. 107. Más adelante intentaremos documentar esto último.

<sup>27</sup> Heidegger, *ibidem.*, 149-151.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>29</sup> La diferencia, advierte Heidegger, existe en el pensamiento representativo, pero no como diferencia *ontológica*, sino siempre supeditada al concepto más general de identidad, bajo el que se establece la diferencia entre los entes, tal y como los vemos, y su trasfondo inteligible –por así decirlo–, esto es, el “ser”, sin pensarse adecuadamente de dónde proviene o cómo es posible esa diferencia. Dice Heidegger: “...nuestro pensar representativo está hecho y organizado de tal manera, que establece en todo lugar, y ya de entrada, la diferencia entre lo ente y el ser..., [pero] –se pregunta– ¿de dónde viene ese «entre» dentro del que debe insertarse la diferencia?...”, en *ibid.*, p. 137.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 137-139.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 145.

rotación” en el que constantemente giran el uno alrededor del otro, en medio de una línea infranqueable que los mantiene fatal e innegablemente separados y al mismo tiempo, correlacionados en esa distancia límite del “entre”, la que los hace ser, a cada uno, lo que son. “Vayamos a donde vayamos –escribe Heidegger–, nos encontraremos ya con lo ente y el ser en su diferencia”<sup>32</sup>. Esto es, la diferencia siempre está ahí, es algo, podríamos decir, “esencial” al ser, el ser diferente de lo ente y, por lo mismo, así también al ser de lo ente, ser diferente del ente en su ser. No podríamos entonces identificarlos –como hace la metafísica–, sin dejar a aquél en el olvido.

Ahora bien, para precisar un poco más esto, ser de lo ente significa, según Heidegger, el ser *que es* lo ente. Este “que es”, tiene un sentido –como ya dijimos– transitivo, e indica que el ser se precipita por sobre lo ente haciéndolo ser, en una proyección desencubridora. El movimiento de este precipitarse es lo que Heidegger llama *sobrevenida* (*Ueberkömmlis*). Y del mismo modo el ente, conforme aparece, se encubre en su ser ente, contrarrestando ese movimiento en una irrupción de *llegada* (*Ankunft*). “Llegada” sería así, la expresión de ese ente “que se encubre dentro del desencubrimiento”<sup>33</sup>. Así pues, la diferencia que se produce entre la sobrevenida que desencubre y la llegada retraída sobre sí misma y que da lugar a la efectiva separación de ser y ente, es llamada por Heidegger como *inter-cisión* (*Unter-schied*), que indica el “entre”, como distancia, deslindamiento, línea de ruptura, desmoronamiento, etc. Y por su parte, el “fenómeno” de aquello que se abre velándose, posibilitando la relación ser-ente, en tanto que en su diferencia, esto es, desde la perspectiva de su *verdad*<sup>34</sup>, sería propiamente lo que se llama diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) o *re-solución*. Para grabarlo en las propias palabras de Heidegger:

La diferencia de ser y ente [diferencia ontológica] en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada es la *resolución* desencubridora y

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>34</sup> El propósito, sostiene Heidegger, de aquel quien piensa desde el panorama de la diferencia ontológica, quien advierte el juego de desencubrimiento-ocultación, es “llegar a decir el ser en su *verdad*”. “Verdad” aquí, es clave en la terminología hermenéutica de Heidegger y es tomada, en su connotación griega de ἀληθεια (poner al descubierto, desocultar). Para Heidegger, esta caracterización de la verdad, se cife al sentido etimológicamente originario de “verdad”, según él, de acuerdo con los griegos, sentido que, posteriormente, al representarse la verdad como *veritas*, como *adequatio*, fue distorsionándose al punto de irse paulatinamente transformando en “certeza”, en “correspondencia” del pensamiento con su objeto. *Cfr.*, p. e., “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, sobretudo el Apéndice, pp. 59-62.

encubridora de ambas [...] Por lo tanto, sólo pensamos el ser conforme a su asunto, cuando lo pensamos por medio de la re-solución que pone el claro para que ser y entes aparezcan como tales en su diferencia...<sup>35</sup>

De esta forma, el concepto de re-solución, es uno de los términos clave de Heidegger para explicar este fenómeno de desencubrimiento-ocultación, ya que indica como una especie de *claro* (*Lichtung*), como un centro abierto en la estructura de la diferencia entre ser y ente, en que algo se hace evidente, se resuelve, posibilitando la misma apertura del ser en su verdad (cfr. nota 34). Este “giro rotatorio” del ente y el ser en su diferencia, produce, en virtud de esa *Lichtung*, un fenómeno de “mutua pertenencia” entre ser y pensar, en el que ambos se co-rresponden “el uno en y para el otro”<sup>36</sup> a través del ser pensado “desde la diferencia”. Así lo manifiesta en cierto sentido Heidegger: “...el no-ocultamiento pensado como *Lichtung* es lo único que permite la posibilidad de la verdad del ser...”<sup>37</sup>

<sup>35</sup> “La constitución onto-teo-lógica...”, pp. 135 y 145-147.

<sup>36</sup> Heidegger, “El principio de identidad”, en *Identidad y diferencia*, p. 71. Este texto, fundamentalmente se aboca a un diálogo con la conocida sentencia de Parménides το γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι («lo mismo es en efecto pensar que ser»). El mencionado “giro rotatorio”, podría decirse, lo ve Heidegger asimismo en Parménides, sólo que pensado desde el principio de identidad. “...el ser [como leemos en Parménides] tiene su lugar —con el pensar— en lo mismo [...], determinado, a partir de una identidad, como un rasgo de ésta...”, (p. 69). De modo distinto, para Heidegger, ser y pensar se co-rresponden y se pertenecen mutuamente (*Zusammengehören*), pero en virtud de una diferencia esencial, en virtud de que el pensamiento que recuerda, “va hacia”, le “sobreviene” al ser, desde el olvido que impide el acaecimiento propio de éste en su diferencia; y el ser se “apropia” de este “sobrevinir”, urgiendo al pensamiento como su único (y diferente) asunto o motivo. Pero desde este ámbito, también hay una identidad, patente en ese fenómeno de “mutua pertenencia” (“...Interpretamos la mismidad como mutua pertenencia...”, p. 69.): la identidad de pensamiento y ser. “Mutua pertenencia”, “co-rrespondencia”, lo que conduce a un “juego de apropiación”, mediante el que pensamiento y ser (y a su vez también el hombre) se *trans-propian* recíprocamente, “entre” la identidad, “entre” la diferencia. Aquí se hace patente uno de los términos más complejos y enigmáticos de Heidegger, que acapara la última fase de su pensamiento (por ser de tal naturaleza, no intentaremos resolverlo aquí): el fenómeno del *Ereignis*, que usualmente en alemán significa “acontecimiento”, “acaecimiento”. En virtud de que Heidegger juega con la composición *er* (como prefijo de valor intensivo) y *eignis*, en donde se puede detectar una cierta presencia de la voz *eigen* que significa “propio”, el mencionado término, suele traducirse algunas veces como “acontecimiento-acaecimiento de apropiación o transpropiador”. Sin embargo, Heidegger insiste en que es literalmente *intraducible*, ya que es una “palabra conductora al servicio del pensar” (p. 87), y “se deja traducir tan poco como la palabra conductora griega λογος, o la china, Tao” (p. 87). Por ejemplo, en relación con lo anterior, y tratando de conceder esa lectura, Leyte nos dice lo siguiente: “Pensando la identidad, llegaremos al *Ereignis*. Pensando la diferencia, a la *resolución*. En ambas nociones el ser tiene su lugar (y por eso la metafísica) a partir de un dominio anterior, que puede ser pensado como el «dejar pertenecer» al hombre y al ser o como el juego de la resolución de ser y ente que tiene lugar en ese Entre, en esa diferencia originaria que «deja aparecer». Así entendida, la diferencia no hablaría de otra cosa que de identidad...”, en *ibid.*, p. 53. Para constatar con mayor precisión esto habría que ahondar en el significado y las implicaciones del término *Ereignis*, para lo que puede remitirse, de modo ejemplar (además del texto en cuestión), a la conferencia “Tiempo y ser”, pronunciada por Heidegger en 1962, en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2001.

<sup>37</sup> “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Op. cit.* p. 90.

En suma, como pudiera llegar a pensarse, la diferencia –sostiene Heidegger– no desaparece, no se disuelve, a pesar de parecer implicar una especie de dialéctica (como resolución o síntesis de lo diferente); se nos presenta en la rememoración como un *claro*, como eso que Heidegger llama la *Lichtung*, que conduce a buen término, “resuelve” por así decirlo, la lucha entre la sobrevenida y la llegada, en el continuo movimiento de un darse-ocultarse del ser. Es la resolución pues, la que permite que el ser se dé luz a sí mismo por medio de la marca –dice Heidegger– de su *historicidad* (o epocalidad); marca “matinal”, propiamente dicha, que le ha sido destinada desde su propio horizonte epocal, haciéndolo diferente de la presencia que comparte. Diferencia pues, entre horizonte y lo-que-es-presente, diferencia que, como señala Vattimo: “se despliega como la divergencia siempre históricamente calificada entre horizonte de-terminante (*be-stimmend*), una cierta época histórica y aquello que en su interior se da como presente”<sup>38</sup>.

Heidegger pone énfasis así, en la historicidad de la marca (este tema, lo veremos con mayor detenimiento en la exposición de Derrida); marca matinal que “anuncia” el abrirse trecho del ser en su epocalidad, destituyendo a la presencia como “destino” (*Geschick*), y que grava la ex-sistencia de la diferencia, en tanto resolución de la efectiva separación y co-rrelación entre el ente y el ser.

La diferencia pues, no se pierde o desaparece –como bajo el análisis de otros supuestos sostendrá en su caso Derrida–; lo que se borra, dirá Heidegger, es la marca de la diferencia “en el momento en que el ser aparece como un ser-ente presente que encuentra su proveniencia en un (ser)-ente presente supremo”<sup>39</sup>. En este caso, se estaría pensando lo ente y el ser, como lo ente como tal y en su conjunto, es decir, desde el horizonte de la presencia, señalando únicamente lo que hay de diferente en la diferencia, sin preocuparse por pensar la diferencia misma *en cuanto* diferencia (sin ninguna remisión al principio de identidad); esto es, se estaría pensando de modo metafísico. Lo “por pensar”, entonces, sugerido por Heidegger, sería propiamente el *olvido* y las condiciones del olvido en que la metafísica deja a la diferencia y al mismo ser desde su plataforma onto-teo-lógica. Dejemos pues que lo diga el mismo Heidegger:

<sup>38</sup> Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1998, p. 75.

<sup>39</sup> Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica...”, p. 145.

El olvido que está aquí por pensar es ese velamiento pensado a partir de la  $\Lambda\eta\theta\eta$  (encubrimiento) de la diferencia en cuanto tal [...] [que indica] la figura extrema de la metafísica [...] como su esencia [más radical]..., [esto es], tal y como ella es ahora [...]; tal y como el ser es «enviado» (*schicken*) y por ella interpretado...<sup>40</sup>

Así pues, procurándose salir de los márgenes de esta lógica onto-teo-lógica, el pensar rememorativo heideggeriano se esfuerza en efectuar ese salto hacia atrás, desde la resolución que pone el “claro” (la *Lichtung*) para que ser y entes aparezcan en su diferencia; es decir, pensando la diferencia *en cuanto* diferencia que, como tal, permanecía impensada por la metafísica; y de este modo, también, se esfuerza en pensar el *destino* (*Geschick*) del encubrimiento de la resolución, que se sustrae a sí mismo en el olvido de la diferencia.

En suma, dice Heidegger, estamos justamente ante la posibilidad de abrimos trecho ante lo “por pensar” y de esta forma sustraernos al olvido de la diferencia, por el acaecimiento propio del ser en que la metafísica, como momento epocal, ha cumplimentado su esencia, esto es, la época desde la que Heidegger está parado y desde donde efectúa su diagnóstico del mundo (“aquí y ahora”, sostendrá Heidegger). Y el modo en que el ser, en su acontecer histórico, se envía, hacia la radicalización del modelo de representabilidad de lo ente, hacia su llevarlo hasta sus consecuencias extremas, es el que hace advenir el estadio más avanzado de la metafísica como predominio global de la *técnica*, el que hace emerger a la técnica como *horizonte epocal* y *única* interpretación ya metafísicamente posible del mundo<sup>41</sup>: el hombre se convierte en el perfecto “déspota del ente”, que lleva a sus límites el poder “ilimitado” del cálculo, para ordenar, distribuir y asentar a lo ente bajo la relación de la usura y del consumo. Es lo que Heidegger caracteriza como el proceso del “individualismo planetario del hombre técnicamente

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 115-117.

<sup>41</sup> En el momento en que la técnica agota la posibilidad de pensar más al ser, ya no hay modelo de representabilidad o interpretación del supuesto “ser” (léase lo ente) más que el ofrecido por la misma técnica, que por lo mismo, se instituye tanto en el extremo estado de abandono del ser como en el *final* de la metafísica (dado que con ella se ha llegado hasta su esencia), lo que en Heidegger equivale al inicio del “pensamiento planetario” o a la hegemonía incondicionada del “imperio occidental”. Esto podríamos verlo perfectamente confrontado con el proceso de globalización que actualmente domina el mapa del mundo. Por ejemplo, Heidegger nos dice: “El final de la Metafísica se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. «Final», quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental”, “El final de la filosofía...”, p. 80.



organizado”, que agota la posibilidad de pensar el ser de lo ente, llevando a la metafísica hasta su consumación.

Así, la técnica no se preocupa ya más que del ordenamiento y la clasificación de lo ente para asegurarse el mantenimiento y la continuidad de su control, teniéndole sin cuidado la determinación del ser o de la entidad de lo ente y, por lo tanto, teniéndole sin cuidado la diferencia misma *en cuanto* diferencia. Es por esto, que esta época se instituye como el estado de mayor abandono del ser y de mayor recrudescimiento del olvido del ser, y, parece, según la perspectiva de Heidegger, conducir a la metafísica a la experiencia de su final, pero también, a la época más duradera de toda su historia (todo esto, se tratará de exponer con mayor claridad más adelante).

Es así, que se posibilita el pensar acerca de la esencia de la metafísica (lo “por pensar”); un pensar que precisa la presentación del modo más crudo y más radicalmente eficaz del olvido de la diferencia y del ser mismo. Es así como se logra ver a la metafísica como historia del ser y como se la logra ver, en definitiva, en tanto que nuestra propia constitución y determinación existencial.

Heidegger pues, trata de avistar un camino que se abra por la puesta en operación del paso hacia atrás y así, nos conduzca, dentro del espesor del bosque (en alusión a la técnica moderna) a ir trazando nuestras propias sendas rumbo al despejo del ser. “El lenguaje es la casa del ser”, escribe Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*; por ello, debemos introducirnos en la casa en la cual ya habitamos como guardianes del ser amoldando la aspereza de sus muros. Si algo nos impide –afirma– a ir más allá de la metafísica, y por lo que ésta se ha alzado como verdadera historia del ser, son las dificultades del lenguaje. En este sentido, parece incluso lamentarse Heidegger: “nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico...”<sup>42</sup>.

Sin embargo, Heidegger no descarta la opción de romper con esa dificultad; la opción de que las lenguas occidentales (en su caso la lengua alemana), puedan ir “más allá de sí mismas” y ofrezcan otras posibilidades del decir que “aún no conocemos”. Y el ejemplo más claro para atestiguar esto –dice Heidegger– es el de esa “pequeña” palabra «ser» que “toma voz aquí y allá y en todas partes dentro de nuestra lengua”<sup>43</sup>, y que

---

<sup>42</sup> “La constitución onto-teo-lógica...”, p. 155.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 155.

justamente es atravesada de extremo a extremo como una palabra metafísica, en virtud del *dominio* histórico de aquel principio de identidad. Heidegger parece darnos cuenta de ello: "...esa pequeña palabra que habla del ser [...], contiene ya, desde el εστιν γαρ ειναι de Parménides, hasta el «es» de la proposición especulativa de Hegel y hasta la disolución del «es» en la posición de la voluntad de poder en Nietzsche, *todo el destino del ser.*"<sup>44</sup>

Esto es, los alcances y las limitaciones propias de las lenguas occidentales, según esta lectura, estarían determinadas pues por la *hegemonía* histórica del principio de identidad, y por ello precisamente Heidegger las toma como lenguas del pensar metafísico. Pero entonces ¿cómo librarnos de este encasillamiento lingüístico? ¿cómo intentar desvelar aquellas "otras posibilidades del decir", por medio de las que el lenguaje nos asista ante la "guardiana" propia de nuestra proximidad con el ser? Quizá pues, sólo en tanto que hagamos caso a esa insistente consigna heideggeriana, en tanto escuchemos atentamente aquella máxima del pensamiento que Heidegger ha estado repitiéndonos constantemente, una y otra vez, de modo incansable: pensar el ser *desde* la diferencia, y más específicamente, desde la diferencia, en sí misma, *en cuanto* diferencia. En suma, y en virtud de todo esto, preguntaríamos, situándonos en la posición de Heidegger, ¿por qué no arriesgar un pensamiento tal?; ¿qué tendríamos que perder, en última instancia? En todo caso, el pensar desde y a partir de la diferencia fuera de si podemos construir una terminología adecuada o no, nos abriría de alguna forma a la posibilidad de separar al ente que somos (nuestra constitución meramente óptica), para así hacer aparecer su ser, correlacionándonos con nosotros mismos dentro de esa diferencia ontico-ontológica, es decir (en términos del primer Heidegger), apropiarnos del horizonte dentro del que somos arrojados, dejándonos constituir en suma, por la huella diferencial de la *autenticidad*<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid* pp. 155-157

<sup>45</sup> La autenticidad, o la "propiedad", era una de las características propias o "existenciales" de la *analítica* del "ser ahí", emprendida en *Ser y tiempo*, relacionados con el tema de la muerte y lo que Heidegger denominaba el "poder ser total", como la "posibilidad más propia del «ser ahí»". Heidegger la describe en cierto sentido del siguiente modo: "...poner por medio de la exégesis existencial al «ser ahí» en libertad *para* su extrema posibilidad de existencia...", *Ser y tiempo*, p. 329. *Cfr.*, sobre todo, § 61 y § 62.

## II. DERRIDA Y LA CADENA DE LA *DIFFÉRENCE*

La *différance*, donde la huella no se presenta, y ese «casi nada» de lo impresentable los filósofos intentan siempre borrarlo. Es sin embargo esa huella lo que marca y relanza todos los sistemas...

Derrida, *Posiciones*.

A pesar de ser un motivo que ocupa o permea prácticamente toda la obra derridiana, el lugar paradigmático en el que Derrida aborda la problemática de la diferencia, es fundamentalmente en un texto titulado “La *Différance*”<sup>1</sup>, pronunciado ante la Sociedad Francesa de Filosofía en 1968. El texto, uno de los más célebres del pensamiento derridiano (sobretudo de su primera época), figuraba como un auténtico manifiesto de la diferencia, parecía vindicarla como estandarte filosófico para criticar tenazmente el lenguaje de la tradición, particularmente centrandó la atención en la discusión filosófica predominante en la época en torno a los alcances de la fenomenología y el estructuralismo<sup>2</sup>. De hecho, inicialmente Derrida parecía querer ir más allá del discurso estructuralista, al cuestionar la noción misma de “estructura”, pero en virtud de que su crítica se cifraba, en lo profundo, en una crítica de los postulados esenciales de la metafísica, del texto metafísico en general, la citada conferencia “La *Différance*” colocaba de lleno a Derrida como uno de los pensadores

<sup>1</sup> Aparecido inicialmente en *Theorie d'ensemble*, col. Quel, Ed. Seuil, en 1968, y posteriormente en *Marges de la philosophie (Márgenes de la filosofía)*, en 1971.

<sup>2</sup> La conferencia sobre “La *Différance*”, de alguna forma, condensaba críticas a ambas, concentrándose tanto en el estructuralismo y la lingüística saussureana y, un poco en menor medida, en la fenomenología. No obstante, ya antes de ese texto Derrida se había ocupado sustancialmente de la fenomenología y el estructuralismo en sus primeras obras, en concreto con *La voz y el fenómeno* (1967) y *De la gramatología* (1967), respectivamente. Cabría también mencionar, antes de éstas, la conferencia “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” (aparecida posteriormente en *La escritura y la diferencia*), que Derrida pronunció en 1966 en la Universidad Johns Hopkins, en Estados Unidos, la que, en virtud de su crítica al estructuralismo, valió a Derrida el título de pensador “postestructuralista”, título que aún hoy día sigue detentando en muchas clasificaciones académicas. Como testimonio, podría ser interesante citar las palabras de Frank Lentricchia, asistente a dicho encuentro, quien confiesa: “...En esa [conferencia] nos despertamos del sopor dogmático de nuestro sueño fenomenológico para darnos cuenta de que una nueva presencia se había asentado en nuestra imaginación crítica de vanguardia: Jacques Derrida. Con cierta brusquedad supimos que, a pesar de una buena suma de caracterizaciones inconexas de lo contrario, nos trajo, no el estructuralismo, sino algo que podría llamarse «post-estructuralismo»...”. *After the New Criticism*, en Jonathan Culler, *Sobre la deconstrucción*, Cátedra, Madrid, 1992. Derrida, por su parte, asume que esa caracterización es típicamente americana e insuficiente, y rehuye un tanto a ella. En “Carta a un amigo japonés”, escribe: “...en Estados Unidos se ha asociado el motivo de la deconstrucción al «post-estructuralismo»...”, y después, afirma: “[No obstante] esa palabra es desconocida en Francia, salvo [únicamente] cuando «vuelve» de Estados Unidos [...]; y no es [precisamente] una palabra *afortunada*...”, en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997. pp. 25-26.

más audaces e influyentes en el escenario filosófico contemporáneo, y al mismo tiempo, su trabajo comenzaba a caracterizarse (y a bautizarse) como “filosofía de la diferencia”<sup>3</sup>.

Derrida parte del mismo cuestionamiento nietzscheano hacia la historia de la filosofía como historia de un enmascaramiento sucesivo de los valores (o conceptos) que Occidente ha ponderado como supremos. La filosofía ha ido encubriendo su rostro característico en cada momento histórico a través de distintos nombres, y siempre bajo el auspicio de un ideal o “noción central”; ha relatado, nos dice Derrida, la historia misma de Occidente como un “encadenamiento sucesivo de distintas determinaciones del centro.”<sup>4</sup> Derrida entiende en este caso el concepto de centro, a su vez, situándose en la misma línea de la problematización heideggeriana sobre la noción de fundamento: la metafísica siempre ha significado por «ser» (y por tal razón lo ha mantenido en el olvido), ser *de un ente*, aquello que permitía asegurar la existencia del ente bajo la condición fundamental de su “estar ahí”, de su ser pres-ente, a la vez como su fundamento, y a la vez como la condición de posibilidad del ente en su totalidad, esto es, en razón de su onto-teo-lógica. “Ser”, de alguna manera, era entendido como el punto de referencia y el origen de todo lo ente, aquello a lo que siempre había que remitirse puesto que “está ahí”, *es*, en el sentido más amplio de la palabra, es decir, “la presencia del presente” (en resumen, para Heidegger, el ente supremo).

Ahora bien, esta caracterización, según Derrida, se encuentra motivada justamente por una permanente actitud de centralidad. La metafísica ha conformado la aparente solidez de su estructura “mediante un gesto consistente en darle un *centro*, en referirla a un punto de *presencia*, a un origen fijo...”<sup>5</sup>: el ser es enviado al centro y éste, funge como el punto de presencia que asegura la comprensión de los entes bajo el modo de la representabilidad, garantizando de alguna forma la coherencia de la estructura o del sistema. Cuestionar la estructura del texto metafísico, es pues cuestionar la autoridad misma de la presencia, dirá

<sup>3</sup> En esta empresa, Derrida suele ser asociado a pensadores como Foucault, Deleuze, Lyotard, entre otros. Sin embargo, sería difícil explícitamente reducirlos a ser “pensadores de la diferencia”, sin más, dado que todos ellos son fundamentalmente reticentes a ocupar un lugar dentro de un estante filosófico o una “corriente” homogénea dentro de la historia de las ideas. Deleuze, por ejemplo, dice: “...La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento... ¿cómo queréis pensar fuera de tal o cual «corriente» en particular?...”, en *Dialogos*, Pre-textos, Valencia, 1997, p. 17. Eventualmente los demás podrían decir lo mismo, quizá, con otras palabras.

<sup>4</sup> Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 385.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 383

Derrida (y así también, cuestionar “su simple contrario simétrico”, la ausencia o la falta<sup>6</sup>), puesto que la historia de la metafísica es la historia misma de la determinación del ser *como presencia*, del desenvolvimiento de *esa* presencia; “...es la determinación del ser en presencia o en existencialidad —nos aclara— lo que es pues así interrogado, por el pensamiento de la diferencia.”<sup>7</sup> Aquí precisamente, Derrida hace patente el explícito reconocimiento de la (aparente) proximidad entre su propuesta y la propuesta heideggeriana:

...al intentar desacreditar aquí los supuestos que nos han inducido a formar el sentido del ser en general como presencia o ausencia [...], se ve ya que el tipo de pregunta al que de este modo hemos sido reconducidos es, digamos, el tipo heideggeriano, y [nuestra noción de] diferencia *parece* conducirnos a la diferencia óntico-ontológica...<sup>8</sup>

Pospongamos momentáneamente esta referencia a Heidegger. Entretanto, este formato de presencia o ausencia nos lleva a uno de los aspectos esenciales que habrán de preludear la exposición sobre la diferencia derridiana: el problema de la articulación del lenguaje filosófico como una arquitectura de oposiciones binarias (problema que siempre se mantuvo en el primer plano de su pensamiento, sino es que como su preocupación esencial). El binarismo, que desde Platón fundamentalmente se halla a la base de todo el pensamiento occidental, marca decisivamente el lenguaje filosófico no en los términos de una —como ya se dijo— “coexistencia pacífica” entre dos términos, sino mediante una estructura que es esencialmente conflictual, violenta. A través de la historia de las oposiciones binarias “uno de los términos [siempre] se impone al otro (axiológicamente, lógicamente, etc.), se encumbra”<sup>9</sup>, y generalmente, en consonancia proporcional con aquella escisión “fundadora” de la filosofía entre lo inteligible y lo sensible, en la que todo

<sup>6</sup> Derrida señala que, en rigor, “hay que pensar *antes* de la alternativa de la presencia y de la ausencia [...]; cuestionar su autoridad...”, *Ibidem*, p. 400.

<sup>7</sup> “La Différance”, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 43. A esa determinación histórica del ser en presencia Derrida le llamará, siguiendo la misma línea de Heidegger, una “metafísica de la presencia”. Haciendo un breve repaso sobre esas distintas determinaciones, Derrida escribe: “...presencia de la cosa para la mirada como *eidos*, presencia como substancia/ esencia / existencia (*ousia*), presencia temporal como punta (*stigma*) del ahora o del instante (*nun*), presencia en sí del *cogito*, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, inter-subjetividad como fenómeno intencional del *ego*, etc. [En suma] la metafísica sería, por lo tanto, solidaria de la determinación del ser del ente como presencia.”, *De la gramatología*, s. XXI, México, 1981, pp. 22-23.

<sup>8</sup> “La Différance”, p. 45.

<sup>9</sup> Derrida, *Posiciones*, Pre-textos, Valencia, 1977, p. 56.

lo concerniente al ámbito de este último, funge como lo subordinado, como instancia dependiente y servil ante la autoridad del primero. Esta estructura, constituye para Derrida un “espacio disimétrico y jerarquizante” en el que se esgrimen relaciones de fuerzas que se expulsan y rechazan hacia un “exterior” (p. e., la expulsión de los artistas de la “República”), y a la vez se *interiorizan* dentro del campo cerrado que constituye su propio sistema de dominio. El lenguaje filosófico, dice Derrida, es pues una máquina de jerarquización que constantemente produce y re-produce nuevas oposiciones, nuevas interpretaciones binarias de los conceptos. Apenas pretendemos desembarazarnos de una oposición, nos vemos envueltos en una nueva jerarquía (como en el caso de la inversión y del trabajo negativo de la dialéctica especulativa): ésta pues, “se reconstruye siempre”<sup>10</sup>.

Pero ¿por qué entonces Derrida elige en este caso precisamente hablar de “diferencia”? ¿qué permitiría hacernos pensar que la diferencia de la que habla no reproduce esa misma jerarquía, no confirma el orden establecido de los conceptos? Ya habíamos visto que para Derrida no era suficiente pretender criticar a la metafísica por medio de una simple “puesta de cabeza” de sus valores y sus conceptos, de una mera “inversión”; “...a la identidad [en este caso] –nos dice– no se le puede oponer otro concepto, sino un [cierto tipo de] trabajo textual”<sup>11</sup>; y, de otra forma: “...si desde el principio no se anuncian otra lógica u otro espacio con claridad, la inversión reproduce y confirma por el lado contrario lo que ha combatido”<sup>12</sup>; entonces..., ¿acaso la diferencia puede ser pensada al margen de una relación meramente binaria con respecto a la identidad? ¿puede salir de los límites de esa oposición e inaugurar (o “anunciar”) otro tipo de “lógica”? Derrida nos adelanta, por así decirlo (o anuncia) qué está entendiendo con su noción de diferencia (paulatinamente, conforme a la exposición, se irá tomando más claro):

«Diferencia» (*différance*)<sup>13</sup> designa [...] esa economía –de guerra– que pone en relación a la alteridad radical o a la exterioridad absoluta de lo exterior con el campo cerrado, agonístico y jerarquizante de las oposiciones filosóficas [...]; un movimiento «productivo» y conflictual al que ninguna identidad, ninguna unidad, ninguna simplicidad originaria podría preceder,

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>11</sup> Derrida, *La diseminación*, Ed. Fundamentos, Madrid, 1997, pp. 10-11.

<sup>12</sup> *Posiciones*, p. 56.

<sup>13</sup> Derrida intercambia, en la palabra francesa original *différance*, la segunda *e* por una *a* (más adelante se explicará por qué razones). Muchos traductores han llevado por consiguiente este neologismo (o “neografismo”) derridiano al castellano de diversas formas. Aparte de este caso «Diferencia», se ha traducido también «Diferancia», «Diferenciencia», entre algunas otras.

que ninguna dialéctica filosófica podría *rehacer*, resolver o apaciguar, y que desorganiza «prácticamente», «históricamente», textualmente, la *oposición* o la diferencia (la distinción estática) de los diferentes.<sup>14</sup>

Derrida busca pensar en un orden que se mantenga irreductible ante el juego de las oposiciones binarias, y asimismo, no reproduzca su mismo esquema conceptual de dominación; "...es preciso dejarse llevar aquí a un orden, pues, que resista a la oposición, fundadora de la filosofía, entre lo sensible y lo inteligible"<sup>15</sup>. Pero si reconoce que tal oposición es la oposición fundadora de la filosofía, sería consiguientemente preciso entonces resistir a *toda* oposición, en el supuesto de que cualquier oposición esté condicionada por aquella; hablar entonces de la diferencia como si estuviera ella misma *fuera* de las oposiciones filosóficas. Y ello parece hacerlo, postulando una diferencia "diferente en su diferencialidad", diferente de la "diferencia" que él entiende como "distinción estática". Pero, ¿es esto filosóficamente posible? ¿es posible decir que la diferencia "ni es esto, ni es aquello"? ¿cómo podríamos responder a la pregunta que interroga por el *qué* de la diferencia si ésta, en sentido estricto, como dirá Derrida, "no es"<sup>16</sup>?

Derrida advierte que ello constituye un análisis interminable: no se puede pensar fuera del régimen de las oposiciones que conforman la historia de la filosofía (y que han sido, prácticamente, su condición de posibilidad), puesto que —dice—, "no hay fuera de texto absoluto"<sup>17</sup>, no se trata "de un linde unilineal por encima del cual podría saltarse, hacia

<sup>14</sup> *La dissemination*, pp. 9-10 y 11-12.

<sup>15</sup> "La Différance", p. 41.

<sup>16</sup> Derrida reconoce que los motivos sobre los que se articula o se "borda" la exposición acerca de la *différance*, podrían llegar a confundirse con los principios de la llamada "teología negativa", puesto que la *différance*, como dice, al ser tan irreductible a las categorías de nuestro lenguaje, parece únicamente permitir que se hable de ella como diciendo lo que no-es, como señalando negativamente sus atributos, al modo del Dios al que se le niega la existencia para reconocerle "un modo de ser superior, inefable". Derrida insistirá en que "no se trata aquí de un movimiento así". La *différance*, dirá, "se encuentra presa en un trabajo que arrastra a través de una cadena de otros «conceptos», de otras «palabras»..." (*Posiciones* p. 76), las cuales co-determinan su propia posibilidad. Por ello, es incapaz de instituirse en una "palabra maestra" o en un "concepto maestro", cuya exposición dé lugar a reminiscencias teológicas "ni siquiera en el orden más negativo de la teología negativa...", "La Différance", p. 42.

<sup>17</sup> En el original francés Derrida escribe "*Il n'y a pas de hors-texte*", que comúnmente se traduce por "no hay nada fuera-de-texto". Según Jonathan Culler, esa traducción es bastante engañosa, puesto que "...Derrida no redujo todo al lenguaje, como una especie de ultra-idealista que concibe al «fuera» como lo inexistente. En realidad él escribió: «No hay texto-exterior», [y con ello] más bien estaba diciendo que una vez que uno ve al lenguaje como un movimiento constante de diferencias en el que no hay ningún punto de descanso estable, ya no se puede apelar a la realidad como un refugio independiente del lenguaje. Todo adquiere la inestabilidad y

fuera, por ejemplo hacia una «práctica» ¡por fin no filosófica!...»<sup>18</sup>. Al contrario, hay que *intervenir*<sup>19</sup> efectivamente dentro de ese régimen; criticar pues a la filosofía, dado que “atenerse [...] a una actitud de indiferencia neutralizante respecto a las oposiciones clásicas –advierte Derrida–, sería dar curso libre a las fuerzas que dominan efectiva e históricamente el campo”<sup>20</sup>, y por consiguiente, significaría recaer en el orden establecido, confirmarlo.

Y esto implicaría necesariamente no quedarse en esa fase de crítica (o de inversión). Si hay que intervenir y asumir una posición comprometida dentro del trabajo filosófico, Derrida admite que entonces es necesaria también una “nueva conceptualización” (dentro y a la vez fuera de la metafísica<sup>21</sup>), pero partiendo de una muy cuidadosa y detallada revisión del *texto* filosófico<sup>22</sup>, que Derrida describe de la siguiente forma: “Hay que elaborar una *estrategia* de trabajo textual que a cada momento tome prestada una vieja palabra a la filosofía para a continuación de-marcarla...”<sup>23</sup>.

Derrida señala aquí que se escribe “a dos manos”: con una, se respeta el juego de los conceptos –“no podemos pensar si no es por medio de las oposiciones binarias”<sup>24</sup>–; y con la

la ambigüedad que Derrida planteaba que era algo inherente al lenguaje.”, *Sobre la deconstrucción*, p. 115. Esto, altamente relacionado con la cuestión de los márgenes de la filosofía, se intentará abordar más adelante.

<sup>18</sup> “Entrevista con Jacques Derrida”, en *Política y sociedad*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 45.

<sup>19</sup> A Derrida le preocupaba grandemente la cuestión de una “toma de partido” en la filosofía y, según sus mismas declaraciones, desde sus primeros textos. Sin embargo, muchos consideraron que en ellos no se reflejaba una toma de partido clara, particularmente en lo concerniente al análisis sobre la historia y la política (Cfr. por ejemplo, el diálogo con Jean-Louis Houdebine, y la carta enviada por éste a Derrida, en *Posiciones*, pp. 85-91 y 120-124). No es sino hasta un texto de 1993 titulado *Espectros de Marx*, que comienza a verse en Derrida un pensador genuinamente preocupado por problemas políticos. De hecho, entre toda su extensa obra, se considera este texto su declaración más claramente política (sin despegarse en ningún momento de la filosofía). En él, por ejemplo, Derrida escribe: “...no hay ningún gusto por el vacío o por la destrucción en quien satisface esta necesidad de «vaciar» continuamente y de deconstruir respuestas filosóficas que consisten en *totalizar*, en llenar el espacio de la cuestión o en denegar su posibilidad. Por el contrario, se trata aquí de un *imperativo ético y político*, de una llamada tan incondicional como la del pensamiento del que *no se separa...*”, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995, p. 44. (En el texto se pueden encontrar muchas más alusiones referidas a esto).

<sup>20</sup> *La diseminación*, p. 11.

<sup>21</sup> Derrida, se puede decir que caracteriza a ese espacio o esa lógica en la que se trabajan los conceptos de la metafísica, como una “lógica ex-cursiva”, que siempre está moviéndose ni en el afuera, ni en el adentro del texto filosófico, sino que en su “entre” (la cuestión de los “márgenes”, que –como ya dijimos–, se tratará más adelante). Mónica Cragnolini sugiere, con respecto a esto: “...La lógica «ex-cursiva» derridiana sale del curso y nos coloca en el ámbito de una lógica paradójica [...]; no es un nuevo lugar, sino que es no-lugar, imposibilidad de asentamiento, constante peligro, no presencia, «quizás» nietzscheano...”, “Un mundo de fantasmas y huellas sin origen”, artículo aparecido en *La Nación* (revista), en octubre de 2004. Documento en línea [[www.personales.ciudad.com.ar/](http://www.personales.ciudad.com.ar/)].

<sup>22</sup> Derrida tiene perfectamente presentes los *riesgos* que conlleva toda “nueva” iniciativa de elaboración conceptual, y es bastante claro en este sentido: “...la conceptualización misma, y ella sola (hay que darse bien cuenta de esto) [...], puede reintroducir lo que se quería criticar.”, en *Posiciones*, p. 77.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 60.



otra, se *finge* respetar, a través de una máscara (en sentido nietzscheano) por la que se lo borra, se lo desplaza, se lo desliza “hasta su extinción y su clausura”, poniendo en jaque la supuesta unidad de sentido que subyace a cada configuración conceptual. Dentro de esta “estrategia”, nos dice Derrida, “cada concepto recibe necesariamente dos señales semejantes [...], una en el interior, la otra en el exterior del sistema [...], dando lugar a una doble lectura y a una doble escritura [...]: a una *double sceance*...”<sup>25</sup>; esto es, reconociendo las fisuras del presuntamente impecable edificio metafísico desde *su interior*, pero al mismo tiempo, mirando hacia afuera, hacia los bordes y los límites del sistema. Se habitan así las *estructuras* mismas de la metafísica, pero para revelarlas en su carácter “antiestructural”; estrategia de lo “no estratificado”, “estrategia aventurada”, “sin finalidad” (en el sentido de *telos*), estrategia en fin, que Derrida propone llamar *Deconstrucción*<sup>26</sup>. En una entrevista de 1971, la define de la siguiente forma:

<sup>25</sup> *La diseminación*, p. 8. Este texto está integrado por tres largos ensayos (además de un importante “prefacio”), de los cuales el segundo justamente se titula “La doble sesión” (*La double sceance*), dedicado fundamentalmente a una lectura del *Mimique*, de Mallarmé. El texto había tenido lugar en dos sesiones entre el 26 de febrero y el 5 de marzo de 1969, e inicialmente figuraba sin título. La redacción de la revista *Tel Quel*, que fue donde apareció por primera vez, supuestamente proponía el título por esa simple razón de que había sido presentado en dos sesiones. Paradójicamente, Derrida retomará las implicaciones semánticas de dicho título, para ilustrar el modo en el que se lleva a cabo su trabajo textual, justamente, como un trabajo “doble”. Se expondrá brevemente eso un poco más adelante.

<sup>26</sup> El término “Deconstrucción”, uno de los más importantes de la filosofía derridiana, e incluso mediante el que comúnmente se llega a caracterizar su trabajo, ha dado lugar según Derrida, a muchas ambigüedades y muchos malentendidos. En “Carta a un amigo japonés”, *Op. cit.*, pp. 23-27, Derrida, a propósito de comentar la posibilidad de traducir “deconstrucción” al idioma japonés, busca esclarecer algunos de ellos. En primer lugar, afirma retomar el término un tanto por inspiración heideggeriana, conjuntando los vocablos alemanes *Destruktion* y *Abbau*, los que, dice, “deseaba traducir y adoptar a mi propósito” (p. 23). El término francés para “destrucción”, confiesa Derrida haberlo “descartado” dado que era de una connotación demasiado negativa, próxima, dice, a la “demolición nietzscheana”, y por el contrario, afirma Derrida, “...Más que destruir era preciso asimismo comprender cómo se había construido un «conjunto» y para ello, era preciso reconstruirlo” (p. 26). “Deconstrucción”, apoyándose en el *Littre* (Diccionario de la lengua francesa), le permitía de alguna manera sugerir esto. Por otra parte, la deconstrucción —aclara— no es ni un “análisis”, ni una “crítica”, ni, sobretodo, un “método” (*Cfr. Op. cit.*, p. 26), es completamente indefinible e intraducible y no se deja llevar a ningún orden lógico de significaciones. Tanto ese orden como esos “valores” —dice—, son “filosofemas sometidos a la deconstrucción” (p. 26). De un modo relativamente parecido al caso de la *différance*, Derrida admite la posibilidad de encontrarse en ello una especie de teología negativa (“...¿lo que la deconstrucción no es? ¡Pues todo! ¿Lo que la deconstrucción es? ¡Pues nada!”, p. 27). Pero si la deconstrucción —y en eso hace énfasis—, no puede “ser”, en el sentido más llano de la palabra, es porque designa un “acontecimiento” que siempre está teniendo lugar, cada vez, de modo *singular*, desde un “contexto”, un “idioma” o una “firma”, fuera de los cuales es absolutamente imposible (se halla necesariamente inscrito dentro de una cadena) “...por sí sola —dice— no me ha parecido nunca una palabra satisfactoria [...] debe estar siempre rodeada de un discurso...” (p. 27). Por ello, tampoco es una palabra precisamente “afortunada”. Derrida se lamenta de que incluso se hayan revertido las intenciones iniciales por medio de las cuales fue concebida, llegándose a convertir incluso en una especie de moda filosófica. “Cuando elegí esta palabra... jamás pensé que se le fuera a reconocer un papel tan central en el discurso...” (p. 23). Y ello, no sin cierta ironía, dado que esa centralidad discursiva era la que Derrida se proponía asimismo criticar

Deconstruir es a la vez un gesto estructuralista y antiestructuralista<sup>27</sup>: se desmonta una edificación, un artefacto, para hacer que aparezcan sus estructuras, sus nervaduras o su esqueleto [...], pero también, simultáneamente, la precariedad ruinoso de una estructura formal que no explicaba nada, ya que no era ni un centro, ni un principio, ni una fuerza, ni siquiera la ley de los acontecimientos, en el sentido más general de esa palabra...<sup>28</sup>

Y es justamente en función de esta estrategia o trabajo textual, que Derrida puede perfilar su “hablar” en torno a la diferencia: toma prestada de la filosofía la palabra «diferencia» (en francés *différence*), y a continuación busca de-marcarla mediante el gesto irónico de un “pequeño” intercambio de letras (*différance*); intercambio de una *e* por una *a*, que resulta en un silencioso juego de “escribir sobre la escritura”, haciéndola irreductible e in-decidible (se llegará más adelante) a toda reapropiación semántica dentro de los horizontes habituales de significación (“...lo más irreductible de nuestra «época»”<sup>29</sup>, llegará a decir).

Así pues, en función de todo lo anterior Derrida explica ahora por qué recurre a ese término, o qué lo impulsa a partir del tema o de la noción de «diferencia» (*différance*): si habla de ella, no lo hace precisamente en los términos de la inversión de una oposición tradicional, sino más bien, en los términos (“inconscientes” e “in-intencionales”<sup>30</sup>) de una decisión “estratégica” (acorde con esa estrategia de trabajo textual). “...La diferencia (*différance*) —dice— me ha parecido *estratégicamente* lo más propio para ser pensado...”<sup>31</sup>. Y continúa: “...lo que yo propondré aquí [entonces] no se desarrollará, pues, simplemente como un discurso filosófico que opera desde un principio, unos postulados, axiomas o definiciones (puesto que lo que se pone en tela de juicio es el requerimiento de un comienzo de derecho, de un punto de partida absoluto), y que se desplaza siguiendo la linealidad

---

o, precisamente, “deconstruir”. Para una revisión más detallada, aparte de la citada fuente, *cfr.* *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1998.

<sup>27</sup> Como ya se dijo, la palabra deconstrucción nace exclusivamente bajo el contexto del dominio teórico del estructuralismo. Y en cierto sentido debe entenderse teniendo siempre en cuenta la problemática de la “estructura”, problemática que no necesariamente se reduce a la corriente llamada estructuralismo, sino que puede extenderse en general a todo lo que puede ser llamado como la metafísica occidental, *cfr.* “La estructura, el signo y el juego...”, en *Loc. cit.*

<sup>28</sup> “Entrevista con Jacques Derrida”, en *Política y sociedad*, p. 48.

<sup>29</sup> “La Différance”, p. 43.

<sup>30</sup> Derrida tiene presentes aquí la crítica a los postulados de la fenomenología trascendental.

<sup>31</sup> “La Différance”, p. 43.

discursiva de un orden de razones [...] Todo en el trazado de la *différance* es *estratégico* y *aventurado*...<sup>32</sup>.

Estratégico y a la vez aventurado, puesto que, dice Derrida, se trata de exceder el principio según el cual toda metodología se halla gobernada por una sucesión relativamente homogénea y ordenada de pasos, ligados entre sí, por una cierta consecución *necesaria*, pero al mismo tiempo desarticulando toda relación con su simple contrario simétrico, el des-orden o el caos. El trazado de la *différance* tendría así la forma de un *juego*, sostiene Derrida, de un fenómeno que simultáneamente marca su propia regla por medio de la ejecución de un “golpe de dados”, y ello porque “el juego –nos explica–, está más allá de esta oposición [...]”; anuncia, en vísperas y más allá de la filosofía, la unidad del *azar* y la *necesidad*.<sup>33</sup>

Juego de la *différance*, que estratégicamente se previene del cálculo de resultados, de unos objetivos de-limitados y diferenciados que sirvan para administrar un orden de expectativas o modular el flujo “incesante y necesario” de su curso, de su encadenamiento textual. Juego que traza su itinerario por medio de la marca (y el reemplazo) de una *a* silenciosa que no se deja sentir como “diferente”<sup>34</sup> (siendo esto la regla y la condición misma del juego), pero que simultáneamente genera “efectos”<sup>35</sup> de diferencia, haciendo

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>33</sup> *Ibid.* pp. 42-43.

<sup>34</sup> La diferencia entre la *e* y la *a*, dice Derrida, “no se oye, permanece silenciosa y discreta” (habrá que recordar que Derrida estaba dictando una conferencia ante un foro, “haciéndose oír”); no hay ninguna diferencia entre las palabras *différence* (la original, en francés), y *différance*, puesto que suenan igual, se pronuncian igual, es decir, la diferencialidad que constituye el signo, permita a Derrida ejemplificar que éste no era a su vez algo aferrable como “diferente”.

<sup>35</sup> Derrida, al postular ese movimiento de la *différance* tenía en la mira fundamentalmente romper con la lógica del discurso filosófico occidental y sus principales categorías. Era un término que daba lugar a ciertas caracterizaciones del tipo de la teología negativa –como ya vimos–, puesto que se resistía a ser definido o reasumido en un esquema unitario. Si no se podía definir, era porque fundamentalmente su movimiento escapa a la representación de un origen o un punto de partida semánticamente estable; en otras palabras, su origen se encuentra siempre “diferido”. Pero asimismo reconoce, junto con el lingüista Ferdinand de Saussure (más adelante llegaremos a eso) que la *différance*, así como el sistema de las diferencias lingüísticas, no han, como dice este último, “caído del cielo”, son (en un cierto sentido) “históricas” de parte a parte. Y aquí se encuentra una aparente dificultad: si las diferencias no tienen origen puesto que están ya siempre diferidas, parecería que no son más que efectos al interior de la lengua (u otro determinado sistema o estructura), pero ello inevitablemente nos conduciría a la relación del efecto con una causa, que a su vez haya sido la encargada de producirlo y así, nuevamente, a la noción de origen, (y por ende a un determinado binarismo). De ahí que Derrida recurra sobretodo a la noción de “huella” o “marca” (más adelante se tratará ese punto). Sin embargo, en textos posteriores, no abandona completamente el hablar de “efectos” (ni siquiera totalmente en el mencionado “La *Différance*”), y utiliza esa noción, por así decirlo, en un cierto sentido “convencional”. Derrida por ejemplo escribe: “...[Algunos de] estos términos [(el caso de la noción de «efecto»)], se deben entender más allá de la lengua metafísica en la que se han trazado con todas sus implicaciones [...] y yo no

cimbrar el “tímpano filosófico”<sup>36</sup> (y el cuerpo mismo de sus enunciados) en cada movimiento y a cada tirada de dados.

Por ello, dice Derrida, este juego constituye una economía<sup>37</sup> —de guerra— que *retiene* el patrón jerarquizante de las oposiciones filosóficas, y a la vez “retrasa” o impide que estas ejerzan, tranquila y confortablemente, su función dentro del lenguaje. Y ello, gracias a ese aparentemente pequeño e inofensivo intercambio de letras en el que se conjugan paradójicamente el azar y la necesidad, esto es, gracias al movimiento (lúdico) que resulta de la “marca” gráfica de la *différance*. Derrida lo expresa de la siguiente forma:

Lo que se escribe como «*différance*» será así el movimiento de ese juego que «produce» [...] determinados efectos conceptuales [(al interior del sistema de la lengua)], que están a la vez impresos y fracturados por la cuña de esa «letra», por el trabajo incesante de su extraña lógica...<sup>38</sup>

Ahora bien, ese gesto mediante el que se superpone una simple letra a un concepto filosófico y que da lugar a esa “extraña lógica” y a ese extraño neografismo de la *différance* (Derrida lo llama una “escritura sobre la escritura”), es posible en virtud de que ya se ha desplazado y sub-vertido el orden de la *phoné*, de la escritura rigurosamente fonética;

---

los uso aquí, como muchos otros conceptos, sino por *comodidad estratégica* y para iniciar la deconstrucción de su sistema en el punto actualmente más decisivo...”, “La *Différance*”, p. 48.

<sup>36</sup> “Tímpano”, es el título del primer ensayo de *Márgenes de la filosofía*, y en él, Derrida juega un tanto con su sentido, teniendo presente esta relación paradójica entre la escritura que “no se puede oír”, en términos fonéticos, y los efectos que ésta produce en el “oído filosófico” (“...esto no se puede escribir sin una *deformación* del tímpano filosófico...”, en “Tímpano”, *Márgenes...*, p. 21). *Tympaniser*, según el texto, tiene la doble significación, de ser un elemento auditivo, que se suma con el recuerdo de lo “sonoro”, y también, la de conllevar un sentido emparentado con “criticar”, “anunciar a bombo y platillo”, “golpear” o “percutir”. Derrida escribe: “Sabemos que la membrana del tímpano [es] un tabique delgado y transparente [...], pero ¿podemos penetrar violentamente su campo de escucha sin que al punto, fingiendo incluso la ventaja, la filosofía, si escuchamos lo que se dice de ella, si decodificamos el enunciado, lo haga resonar en ella, se apropie de su emisión?... [...] Dicho de otro modo, ¿se puede hacer estallar el tímpano de un filósofo y continuar haciéndose oír por él?”, *ibid.*, p. 19. Estas preguntas, enormemente complejas, se tratarán de abordar brevemente sobretodo en el siguiente apartado.

<sup>37</sup> Derrida lo concebía en los términos de una “economía general sin reserva”, sobre el que decía era uno de los puntos de mayor oscuridad en la exposición sobre la *différance*, *cf.* “La *Différance*”, p. 54. Derrida menciona, con respecto a esta economía de la *différance*: “...una economía general que toma en consideración la no-reserva. Relación entre una *différance* que encuentra su cuenta y una *différance* que fracasa en encontrar su cuenta, la apuesta de la presencia pura y sin pérdida confundiendo con la de la pérdida absoluta, de la muerte...”, *ibid.*, p. 55. La idea sobre esta “economía general”, sobretodo le vino a partir de un diálogo o confrontación entre distintos motivos del pensamiento de Hegel con el de Bataille. Para una revisión más profunda y detallada, *cf.* “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en *La escritura y la diferencia*.

<sup>38</sup> *Posiciones*, p. 53.

“...no hay *phoné* puramente fonética”<sup>39</sup>, afirmará Derrida –puesto que se deconstruye la oposición misma entre habla y escritura<sup>40</sup>–. Pero ¿cómo funciona o qué papel guarda el “signo” (la *a*) dentro de ese intercambio gráfico? ¿puede por sí mismo cambiar un “significado” (el significado de la palabra «*différance*»)? Ante esto, Derrida se propone ahora revisar algunos aspectos de esa “estructura” supuestamente primaria que es el lenguaje, a partir de un diálogo con ciertos motivos de la lingüística general de Ferdinand de Saussure (para Saussure, el lenguaje es una “facultad primaria”, ya que “nos la da la naturaleza”, a diferencia –dice– de muchas otras estructuras<sup>41</sup>). “Partamos –nos dice Derrida–, puesto que ya estamos instalados en ella, de la problemática del signo y de la escritura [...] [con relación] a la semiología general.”<sup>42</sup> Convendría aquí hacer un breve recordatorio:

La lingüística saussureana guarda el aspecto de una semiología general o una teoría de los signos. El lenguaje, o mejor dicho la lengua<sup>43</sup> es, para Saussure, “un sistema de signos distintos que corresponden a ideas distintas”<sup>44</sup>. Ahora bien, Derrida nos recuerda que está formado por dos cualidades correlativas: lo que Saussure llama lo arbitrario y lo diferencial del signo lingüístico. Un signo lingüístico en general se forma por la idea que representa y por el conjunto de sonidos mediante los que es enunciado, y a esto, Saussure lo llama respectivamente, el significado y el significante (*signatum* y *signans*), es decir, la

<sup>39</sup> “La Différance”, p. 41.

<sup>40</sup> La escritura, cabe mencionar, es uno de los conceptos clave y más complejos de Derrida (prácticamente de la misma importancia que el concepto de *différance*). Resumiendo brevemente su preocupación por dicho concepto, se podría anotar: Para Derrida, desde los orígenes del pensamiento occidental se ha confinado a la escritura a ser un mero “suplemento peligroso” del habla, una simple re-presentación ausente de sonidos, plenos en sí mismos, que a su vez representan las significaciones ideales. El *logos* o el Verbo originario. La palabra verdadera. El habla (*phoné*), está más cercana a la verdad, entrafía el contacto con el mundo de las ideas, con el mundo de los *significados*; guarda así una relación de proximidad esencial e inmediata con el alma, relación que por su parte, la escritura difumina. Si acaso, pues, la escritura ha sido consentida en la civilización occidental, señala Derrida, lo ha sido meramente en los términos de la escritura alfabética, una, según él, “metafísica de la escritura fonética”. Así pues, desde sus primeros textos, Derrida se había propuesto deconstruir la relación binaria que la escritura siempre había mantenido con respecto al habla, preocupación que daría lugar incluso, al proyecto de una “teoría general sobre la escritura”, sobre una escritura no-fonética, llamada así por Derrida como *Gramatología*. Cfr. *De la gramatología*, sobretodo Cap. I, “El fin del libro y el comienzo de la escritura”.

<sup>41</sup> Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1975, p. 25.

<sup>42</sup> “La Différance”, pp. 44-45.

<sup>43</sup> Según Saussure, la lengua no se confunde con el lenguaje, no es más que “una sola de sus manifestaciones, aunque esencial”. El lenguaje es “multiforme y heteróclito [...] no se deja clasificar en ninguna de las categorías de los hechos humanos”, en tanto que la lengua “por el contrario, es una totalidad en sí y un principio de clasificación”, Saussure, *Op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 53.

parte conceptual o ideal del signo lingüístico y la imagen acústica o parte material. El lazo pues que une a ambos, según él, es arbitrario y diferencial. Por ejemplo, a la palabra “gato”, no le corresponden naturalmente la secuencia de sonidos “g-a-t-o”; y pronunciamos esos sonidos por no pronunciar cualesquiera otros sonidos diferentes (“rato”, “pato”, “dato”), ni significar con ellos cualesquiera otros contenidos mentales. Esto es, a los sonidos “gato” y “rato”, que constituyen una diferencia entre significantes, les son adscritos arbitrariamente (según las convenciones de cada lengua) diferencias entre significados. Así el lenguaje es, desde esta perspectiva, un sistema de diferencias conceptuales y de diferencias fónicas que en suma, para Derrida, se hallan relacionadas binariamente consigo mismas de acuerdo con aquella oposición “fundadora de la filosofía” entre lo inteligible y lo sensible, hacia la que Derrida convenía (como ya se hizo ver), que era preciso resistir.

La estrategia de la *différance* tiende a deconstruir pues esta oposición, y para ello – según Derrida– es preciso, antes que nada, partir de un análisis semántico-etimológico aproximado “que nos lleve –dice– a la vista del juego”<sup>45</sup> y nos indique algunos posibles sentidos de la palabra (según Derrida no es “ni concepto ni palabra”<sup>46</sup>) *différance*, tomada en la forma activa (que estrictamente no sería activa, ni tampoco pasiva, según Derrida, ya que denota cierta intransitividad como voz media) del “diferir” (en latín, *differre*). El verbo *diferir* puede tener, de acuerdo a su raíz grecolatina, dos sentidos: uno, que es el de no ser idéntico, designar desemejanza y alteridad, y otro, que sería como la acción de dejar para más tarde, dar un *rodeo*, detenerse brevemente en el tiempo, hacer demorar por una economía de *reserva*. Derrida conjuga y correlaciona ambos sentidos para crear así dos tipos de neologismos (o encadenamientos textuales): el “diferir” entendido como ese movimiento de rodeo que retarda la aparición del presente<sup>47</sup> en virtud de una especie de “mediación temporal”, es denominado como *temporización*, y, por otra parte, el “diferir” como alteridad o desigualdad, que supone a su vez que entre los elementos “otros” – mantenidos respectivamente en relación–, exista un cierto *intervalo*, una cierta distancia de

<sup>45</sup> “La Différance”, p. 43.

<sup>46</sup> La *différance* no es, según Derrida, ni una palabra, es decir “lo que se representa como una unidad tranquila y presente, autorreferente, de un concepto y de una fonía”, ni un concepto, puesto que, dirá, es “la posibilidad misma de la conceptualidad”, *Ibidem*, pp. 45-46. Esto último, se precisará más conforme la exposición.

<sup>47</sup> Este sentido del término *diferir*, se halla indiscutiblemente ligado con el problema del tiempo, y por ello, fundamentalmente alude a su relación con el presente.

separación, Derrida lo designa mediante el término *espaciamento*<sup>48</sup>; "...temporización y *espaciamento* [...], extraña economía de hacerse tiempo del espacio y hacerse espacio del tiempo, «constitución originaria» del tiempo y del espacio..."<sup>49</sup>. (Cabe notar la forma en la que Derrida, parodiándolo, hace uso del lenguaje de la metafísica y de la fenomenología trascendental).

Ahora bien, este pasar por el rodeo al elemento presente tiene lugar justamente en virtud de la *extensión* de un intervalo que lo relaciona con su "ser otro" y que lo hace ser lo que es, constituirse a sí mismo como presente (p. e., "es", gracias a que se distingue de aquello que "no es") *reteniendo* simultáneamente su aparición (presente *ya pasado*), y *anunciándose* en el trayecto incommensurable de su ser-otro (presente aún *por-venir*): el presente así se desliza, se barre hacia esa marca en la que deviene "otra" cosa y ya no mero presente, ya que al temporizar, al espaciar —dice Derrida— "ha de ser pasado y al mismo tiempo ha de ser futuro"<sup>50</sup>. Años más tarde Derrida describe, en sus *Espectros de Marx*, aquello en lo que podría consistir este efecto "espacio-temporizador" de la *différance*, a la que equiparará (relativamente) con la noción de "espectralidad":

Si hay algo como la espectralidad —inquiére—, hay razones para dudar de este tranquilizador orden de los presentes, y sobretodo de la frontera entre el presente, la realidad actual o presente del presente, y todo lo que se le puede oponer: la ausencia, la no-presencia, la ineffectividad, la inactualidad, la virtualidad en general, etc. [...] [Se trata pues de] (interrogarse acerca de si es posible) desbaratar esta oposición, incluso esta dialéctica, entre la presencia efectiva y su otro.<sup>51</sup>

En virtud de todo esto pues, y aterrizando el empleo de estos términos, se podría, en cierta forma, advertir el análisis y la desmontura hecha por Derrida a los postulados de la lingüística estructural.

Diferir como temporización, tiene lugar dentro del movimiento de la significación como un pasar por el rodeo a la cosa misma, es decir, representar lo presente en su ausencia por medio del signo, retardar su aparición: "...cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, digamos lo presente, el ser presente [...], significamos, pasamos por el rodeo del signo"<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Este sentido podría tener cierta proximidad con el concepto heideggeriano, ya expuesto, de "re-solución".

<sup>49</sup> "La Différance", p. 43.

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 48.

<sup>51</sup> *Espectros de Marx*, pp. 52-53.

<sup>52</sup> "La Différance", p. 45.

El signo sería pues, según Derrida, "la presencia diferida". Ahora bien, de acuerdo con la caracterización clásica de la semiótica estructural el signo sería, en efecto, como una especie de sustituto puesto ahí en representación de la presencia pura, pero que requiere, para ser pensado, de la efectiva presentación de lo presente, es decir, que el significado *coincida* con el significante. "El signo lingüístico –dice Saussure–, es una entidad psíquica de dos caras [...] que están íntimamente unidas y se reclaman recíprocamente..."<sup>53</sup>. El diferir como espaciamiento, por su parte, impide esa conjunción, ya que el significante no puede considerarse propiamente como co-relativo a su significado. En suma, desde la base del planteamiento de la *différance* la relación se rompe, se dis-loc, no constituye ya algo propiamente simétrico, puesto que "el significado –afirma Derrida– está *ya siempre* en posición de significante"<sup>54</sup>; y ello, en gran parte, dado que a su vez no puede haber lo que Derrida llama un "significado trascendental"<sup>55</sup>. ¿Qué quiere decir esto? ¿qué implicaciones trae consigo? Intentemos resumirlo brevemente.

Cuando se intenta definir un significante, la remisión del significado al lenguaje produce que él mismo se vuelva significante, y al intentar significarse éste, a su vez, significante de otro significante, difiriéndose el movimiento de la significación *ad infinitum*, en puros significantes significando significantes. Pero por otro lado, como consecuencia de esto, no se puede asimismo partir de un significante vacío, puro, desprovisto de lo inteligible, destaca Derrida, puesto que por sí mismo guarda un papel en el lenguaje en el que "debe" evocar algo, referir a algo, en suma, *ser* significado. Así, por lo anterior, si admitimos entonces que no existen significados primarios que no sean a su vez significantes –lo que equivale propiamente a que no hay significados–, no hay, por ende, significantes, del mismo modo como no puede haber un reverso sin un anverso de una hoja: siempre se remiten simétricamente el uno al otro y viceversa. De este modo, tras haberse deconstruido la primacía de la relación significante-significado en el lenguaje, pareciera que lo único que nos queda es el signo, con lo que hay que partir en la significación ("...en cuanto al término *signo* –dice Saussure–, si nos contentamos con él, es porque no sabemos

<sup>53</sup> Saussure, *Op. cit.*, p. 129.

<sup>54</sup> *Posiciones*, p. 77.

<sup>55</sup> Derrida, por ejemplo, declara: "...No hay un significado trascendental, puesto que no hay [ningún] significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje [...] En él el significado funciona como un significante desde siempre.", *De la gramatología*, p. 12.



con qué reemplazarlo...<sup>56</sup>). Sin embargo, al resaltar a su vez Derrida que el signo no es más que algo puesto en representación de algo presente, necesariamente ha de convertirse en una instancia secundaria, tardía, inauténtica, no originaria; así lo manifiesta Amalia Quevedo en su interpretación de Derrida: “Un origen secundario ni es origen ni es secundario. De modo que no hay origen, ni principio, ni cosa, ni signo.”<sup>57</sup> Derrida explica el asunto del siguiente modo:

El juego de las diferencias supone, en efecto, síntesis y remisiones que prohíben que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté *presente* en sí mismo y no remita más que a sí mismo. Ya sea en el discurso hablado o en el discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que tampoco él mismo está simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada «elemento» –fonema o grafema– se constituya a partir de la «huella» que han dejado en él otros elementos de la cadena o del sistema. [...] No hay nada, ni en los elementos ni en el sistema, simplemente presente o ausente. No hay, de parte a parte, más que diferencias y trazas de trazas.<sup>58</sup>

Trazas, huellas o *marcas*. ¿De dónde surgen estos términos? Derrida advierte que el juego de la *différance* es un “movimiento productivo”. La *différance* no es en sí misma “ni una palabra, ni un concepto”<sup>59</sup>, pero ello no le impide –dice– producir, crear efectos conceptuales, efectos “de diferencia” al interior de la lengua, esto es, términos que “hacen diferencia” y que por sí mismos no podrían ya ser considerados signos, entendiendo por ello la transparente unidad de un fenómeno que reúne dentro de sí la convergencia simétrica de un significante y un significado. Pero por su parte, subraya Derrida, este “producir” diferencias al interior de la lengua, no implica necesariamente que haya que responder a las preguntas “¿qué difiere?” o “¿quién difiere?”. La *différance* no puede considerarse como el fundamento (en sentido metafísico) de estas diferencias o, más explícitamente, como el origen, dado que ello implicaría admitir la existencia de un “algo” que funge como un significado trascendental, o un punto de presencia estable desde el que “alguien” produce estos efectos diferenciales, gozando de una cierta autonomía contextual que escapa a los linderos del juego (clausura de la subjetividad); “...el nombre de «origen», pues –dice

<sup>56</sup> Saussure, *Op. cit.*, p. 130.

<sup>57</sup> Amalia Quevedo, *De Foucault a Derrida*. Ediciones Universidad de Navarra, Navarra, 2001, p. 57.

<sup>58</sup> *Posiciones*, p. 69-70.

<sup>59</sup> *Cfr.* nota 46.

Derrida-, ya no le conviene”<sup>60</sup>. De modo que, consiguientemente, la *différance* no “causa” las diferencias, no produce las diferencias como entidades causadas, lo que, en sentido estricto, conduciría a no hablar más de efectos (y por ende, de “efectos de diferencia”), bajo el supuesto de que la relación causa-efecto se encuentra dispuesta según la lógica de las oposiciones binarias. Por ello, explica, “a la salida fuera de este esquema he tratado de indicar[lo] mediante lo que designaré [como] la «marca», [(o la «huella» o «traza» diferencial)]...”<sup>61</sup>

Así, dado que no hay origen, ni un punto de anclaje que garantice la apertura o la puesta en marcha de esa economía productiva de las diferencias, nos encontramos necesariamente en una *cadena* que está constantemente difiriéndose a sí misma desde la óptica de la *différance*. No nos las vemos pues con un elemento que esté en sí mismo simplemente presente al interior del sistema lingüístico, ni con una supuesta reminiscencia del presente, sino con una marca que se *inscribe* sediciosamente en la lengua y se retrotrae hacia sus límites (o hacia sus bordes), borrándose simultáneamente al tiempo en que es “alcanzada” por una presencia, es decir, desapareciendo “en el momento en que trata de aparecer”<sup>62</sup>; “...siempre difiriendo, la marca no está nunca como tal en presentación de sí. Ella se borra al presentarse, se hace sorda resonando, como la *a* al escribirse, inscribiendo su pirámide en la *différance*.”<sup>63</sup>

El juego de la marca simula y dis-loc a los horizontes mismos de la presencia, los obnubila y confunde (como el “fantasma” de Hamlet). En el momento en que (la marca) intenta ser nombrada, puesta en operación, difiere, des-aparece y se desplaza hacia el borrarse mismo de lo que marca, pone a la presencia completamente desquiciada *-out of joint-*, la hace “salir de sí en su posición”, se desliza “hacia su extinción y su clausura”. Y así también, dicha marca se extingue, según Derrida, “no tiene sentido” y “no existe”<sup>64</sup>, pero no obstante *transgrede* el espacio que habita el texto metafísico, puesto que *se deja escribir* y re-insertar en él, alterizándose y transformándose continuamente en algo siempre diferente. Es, pues, la marca misma de la *différance*, la (resultante de la) *a* silenciosa, que únicamente se “hace oír”, se “hace presente” podríamos decir, en la medida de su

<sup>60</sup> “La Différance”, p. 47.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 57.

<sup>64</sup> *Cfr.* nota 16.

*transformación en otro texto.* (“...operar [en el texto metafísico] una especie de desplazamiento a la vez ínfimo y radical.”<sup>65</sup>). Derrida dirá más tarde, con respecto a esto:

...los efectos [de la *différance*] no sólo se vuelven sobre ellos mismos por una especie de auto-afección sin apertura, sino que *se propagan en cadena* sobre el conjunto práctico y teórico de un texto cada vez *diferente*...<sup>66</sup>

Así pues, si la *différance* no puede quedar comprendida en la habitual lógica de significación, es porque pone en operación un conjunto de marcas que “se propagan en cadena” unas a otras y entre sí, alrededor y dentro de los márgenes de esa misma lógica, produciendo insistentemente nuevas series o encadenamientos textuales. “Otro [tipo de] texto”. Escribir de otra manera, planteaba Derrida, jugar con el movimiento de la significación, avistar la experiencia de un lenguaje sin signos<sup>67</sup>, de trazas sobre trazas: marcas que constantemente se superponen unas a otras en una cadena irreductiblemente abierta que desorganiza, invade y dis-locas sin cesar el orden de las oposiciones filosóficas. Y aquí es donde puede plantearse la cuestión de la “indecidibilidad”, o lo que Derrida llama la “cadena de los indecibles”: “...unidades de simulacro, «falsas» propiedades verbales, nominales o semánticas, que ya no se dejan comprender en la oposición filosófica (binaria) y que no obstante la habitan, la resisten, la desorganizan, pero sin constituir *nunca* un tercer término, sin dar lugar nunca a una «solución» en la forma de la dialéctica especulativa”<sup>68</sup>

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>66</sup> “Entrevista con Jacques Derrida”, en *Op. cit.*, p. 56.

<sup>67</sup> A lo que Derrida se está refiriendo aquí, no es necesariamente a deshacernos de lo que habitualmente entendemos por “signo”, en el sentido de la impresión de letras, señales tipográficas o de puntuación, etc. en el proceso de escritura, sino a deconstruir la *conceptualidad* del concepto de “signo”, sobre todo en la acepción semiológica de la lingüística estructural. Derrida dice, a propósito de su “proyecto” gramatológico: “...Esto equivale, con todo rigor, a destruir el concepto de «signo» y toda su lógica.”, *De la gramatología*, p. 12.

<sup>68</sup> *Posiciones*, p. 55. En este punto, Derrida se está refiriendo, como se puede ver, al texto hegeliano: a la imposibilidad de generar un momento de síntesis o resolución (reunión en una unidad, *Aufhebung*) de las diferencias. Con respecto a esto, y para citar los principales términos indecibles que el mismo Derrida enuncia, tendríamos: “*différance*”, “*gramma*”, “huella”, “cala”, “de-limitación”, “*fármaco*”, “suplemento”, “*hymen*”, “marca-marcha-márgen”, entre otras; “...el movimiento de esas señales se transmite a toda la escritura y no puede encerrarse en una taxonomía acabada, y aún menos, en un léxico en tanto que tal...”, *La diseminación*, p. 40. Derrida, a su vez, enuncia las “razones” por las que estos términos son irreductibles a la dialéctica especulativa: “...el *fármaco* no es ni el remedio, ni el veneno, ni el bien ni el mal, ni el adentro ni el afuera, ni la palabra ni la escritura; el *suplemento* no es ni un más ni un menos, ni un afuera ni el complemento de un adentro, ni un accidente, ni una ausencia, etc.; el *hymen* no es ni la confusión ni la distinción, ni la identidad ni la diferencia, ni la consumación ni la virginidad, ni el velo ni el desvelamiento, ni el adentro ni el afuera, etc.; el *grama* no es ni un significante ni un significado, ni un signo ni una cosa, ni una

La *différance*, pues, hace posible de alguna forma la propagación de esta cadena, de estos términos indecibles (Derrida la llama una “superestructura originaria”<sup>69</sup>); pero *ella misma* es un indecible y es in-decible. Y esto en dos sentidos: por una parte, la *différance* es aquello que permite el abrirse de la cadena diferencial, pero al estar permanentemente difiriéndose a sí misma, no puede escapar a su juego, se halla necesariamente inscrita en ella –jamás precede a los mismos efectos diferenciales que produce–, y en tal medida, es un indecible más (se podría en todo caso hablar de un co-origen, lo que hace a Derrida enfatizar que la *différance* no puede conllevar ningún tipo de reminiscencia teológica). Y por otra parte, en virtud de ello mismo, la *différance* es indecible en el específico dominio al que alude dentro del lenguaje metafísico (diferencia): rompe el procedimiento lógico por el cual la diferencia permanece necesariamente resguardada como un término subordinado al principio de identidad (como diferencia entre...), y a la vez rompe la oposición identidad/diferencia, no siendo “ni lo uno”, “ni lo otro” (pero sin constituir nunca un tercer término).

La diferencia es *pensada* pues, lejos completamente de toda oposición (como ha venido insistiéndose), permanece in-diferente ante ellas (“...En cuanto a la *différance* [...], estas oposiciones no tienen la más mínima pertinencia...”<sup>70</sup>) y, en tal medida (regresando a lo anotado en páginas anteriores), podría relacionarse muy próximamente con aquella

---

presencia ni una ausencia, ni una posición ni una negación, etc.; el *espaciamento*, no es ni el espacio ni el tiempo; la *merma*, no es ni la integridad (mermada) de un comienzo o de una cortadura simple ni la simple secundariedad. Ni/ni, es a la vez o bien o bien; la marca también es el límite *marginal*, la *mancha*, etc...”, *Posiciones*, p. 55.

<sup>69</sup> Derrida una vez más (cfr. nota 35), asume que toma “en préstamo” del lenguaje de la metafísica y de la fenomenología trascendental, ciertos términos que podrían delinear de algún modo, comprensiblemente, su exposición acerca de la *différance* (por “comodidad estratégica”). “...Para reproducir aquí –digo–, análogamente y de manera provisional, un lenguaje fenomenológico y trascendental que se revelará enseguida inadecuado [es que] yo propongo llamar [a este movimiento], una “superestructura originaria”, «archi-escritura» o «archirastró...”, *La Différance*, pp. 48-49 (el subrayado es nuestro). Sin embargo, esta caracterización no será del todo convencional ni, incluso, meramente provisional, dado que esta noción de “superestructura originaria” la utiliza en algunos otros textos (cfr. sobre todo *Posiciones*), y en parte, dado que la *différance*, dice, “es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o alómicadas que se llaman nombres, cadenas de sustituciones de nombres, y en las que, por ejemplo, el efecto nominal «*différance*» es él mismo acarreado, llevado, reinscrito; como una falsa entrada o una falsa salida todavía es parte del juego, función de la estructura y del sistema...”. Derrida nombra así a la *différance* como aquello que permite la apertura de una determinada estructura o aquello que le sub-yace, pero para ir más allá de los límites de su lógica, para cuestionar el carácter mismo de “estructura” y con ello simultáneamente, para *desaparecer* en su condición de “superestructura”. Por lo tanto, no es más que una caracterización en cierto sentido irónica y arbitraria. No hay que olvidar que el contexto en el que Derrida pronuncia la conferencia sobre “La Différance”, se encontraba imbuido –como ya se ha venido diciendo– hasta el tope de una atmósfera netamente estructuralista.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 52.

consigna heideggeriana de pensar la diferencia *en cuanto* diferencia. Derrida lo reconoce, tanto en el comentario que ya citamos, como cuando dice que entre el motivo de la *différance*, con respecto al texto heideggeriano, “la comunicación es estrecha, incluso si no es exhaustiva e irreductiblemente necesaria.”<sup>71</sup>

Sin embargo, Derrida tendrá reservas con respecto a Heidegger y su misma noción de diferencia ontológica. Las últimas páginas de la conferencia sobre “La *Différance*”, tendrán como motivo ese “diálogo necesario” con Heidegger, en las que Derrida tomará explícitamente distancia al subrayar que la estrategia de la *différance* no busca, “como pretendía Heidegger”, la posibilidad de un lenguaje distinto basado en la recuperación y en la re-memoración de la diferencia ontológica, que nos “libere” del yugo de la presencia y del pensar metafísico. Y ello sobretodo a partir de la lectura de un texto de Heidegger titulado “La sentencia de Anaximandro”<sup>72</sup>, en donde éste escribe, a modo de conclusión: “el ser habla en todas partes y siempre y a través de toda lengua”<sup>73</sup>. Derrida considera que esta visión es aún presa de cierta “nostalgia metafísica” y la designa como la *esperanza heideggeriana*. Él, en efecto, al afirmar que la *différance* “no tiene ningún nombre en nuestra lengua”, se estaría refiriendo a que auténticamente es un *innombrable*: no hay lengua posible, ni dentro ni fuera del horizonte metafísico, ya que es un juego nominalmente dislocado y es el juego que pone en cuestión el nombre mismo de nombre. La *différance*, no tiene nombre, no tiene origen ni fin, y sólo marca, pues, disolviéndose en su propia marca. Por ello no esperemos, dice Derrida, la “puesta a la luz” de la originaria pertenencia de la palabra al ser, “la búsqueda de la palabra propia y del nombre único”<sup>74</sup>. Es necesario pensar la diferencia (la *différance*), antes que nada *sin nostalgia*, para poder hacerle frente, para poder hacer frente –como sugería el mismo Heidegger– al “enigma del pensar”; es preciso pues, desistir de la esperanza que evoca la “patria perdida del pensamiento” y por el contrario –y aquí es en donde Derrida radicaliza su toma de distancia hacia Heidegger–, si habría de ser asumida una “actitud” respecto al pensamiento de la *différance*, de la diferencia, el gesto correspondiente sería el de la *afirmación* –recalca

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>72</sup> en *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

<sup>73</sup> Derrida lo cita en *Op. cit.*, p. 62.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 62.

Derrida-, y la herencia o el testimonio de la *différance* nos conduciría así inevitablemente a Nietzsche.

...Para [un pensamiento como el de] la *différance*, no basta con quedarse en [la negatividad que implica] la imposibilidad (metafísica) de un «nombre» [...] Al contrario, [a ésta] es preciso [más bien] *afirmarla*, en el sentido de la afirmación nietzscheana [...]: la afirmación gozosa del juego del mundo y de la inocencia del devenir [...]; [afirmarla] en el azar absoluto..., con una risa y un paso de danza...<sup>75</sup>

Y, ya para concluir –y apoyar esto–, podría quizá ser interesante citar una frase que el mismo Derrida pronunció en la última entrevista que concedió antes de morir, y que podría considerarse incluso como una especie de diagnóstico general acerca de su propio trabajo filosófico (aparte de un reconocimiento casi póstumo hacia Nietzsche): “...todo el tiempo la deconstrucción está (y ha estado) del lado del *si*, de la *afirmación* de la vida...”<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>76</sup> Entrevista realizada por Jean Birnbaum, aparecida en *Le Monde* el 19 de agosto de 2004, dos meses antes del fallecimiento de Derrida. Documento en línea [[www.personales.ciudad.com.ar/](http://www.personales.ciudad.com.ar/)].

### III. ALGUNOS APUNTES FINALES (¿ES POSIBLE SUPERAR LA METAFÍSICA?)

*Fuera. Todo regreso intentado hacia la intimidad indemne y propia de alguna presencia tiene ya lugar en la ilusión. Porque la ilusión como lo indica ya su nombre es siempre un efecto de juego; porque tiene un teatro donde se establece determinada relación definida de lo irrepresentable con la representación. En fin, porque la totalidad del texto, como Drama, es de parte a parte puesta en juego, restituyendo potentemente la horizontalidad cuadrada de la página, ese «damero que representa al tiempo», ese «tablero de ajedrez invisible», en el volumen teatral de determinado cubo..., en una tirada de dados. (J. Derrida, La diseminación)*

Dado que la filosofía contemporánea se construye propiamente de discusiones, de intercambio de posiciones (dejándose atrás la arquitectura de los grandes sistemas), dentro de su escenario crítico es difícil hallar un punto de resolución o síntesis de la discusión que permita pasar a "otra" cosa. Así, no obstante su persistente propósito de socavar las categorías tradicionales de la metafísica e intentar ir más allá, parecen ser interminables las disputas respecto a qué es lo que significa un pensamiento o una posición metafísica, así como si ésta es posible realmente superarla o no. "Superación (o rebasamiento) de la metafísica" parece ser en efecto hacia donde nos conduce este hablar de la diferencia. ¿Pero "superación" no indica pretender pasar a una especie de exterioridad, a un afuera que se mantendría en un cierto sentido virgen de la influencia y de los alcances de la metafísica o del texto metafísico? ¿A un "otro-que-la-metafísica"? Intentemos indicar brevemente algunas ideas.

Para Derrida este constituía un problema central. "La filosofía —dice— siempre se ha atenido a esto: pensar su otro"<sup>1</sup> Pero ¿acaso es posible esto? —se pregunta—; "...¿podemos, con todo rigor, asignar un lugar no filosófico, un lugar de exterioridad o de alteridad desde el que se pueda todavía tratar *de la filosofía*?"<sup>2</sup> Ya habíamos visto que, por medio de la

<sup>1</sup> Derrida, "Tímpano", en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 18.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 19.

*différance*, Derrida buscaba desplazar el campo cerrado y jerarquizante de las oposiciones filosóficas, llevando el juego binario de los conceptos de la metafísica aparentemente hacia otro lugar, hacia otro juego o encadenamiento textual; "...operar –decía– una especie de *desplazamiento* a la vez ínfimo y radical..."<sup>3</sup>. Y más adelante parecía complementar: "...hacia la exterioridad absoluta de «otro» lugar"<sup>4</sup>. Pero la "exterioridad" y la "alteridad" – advierte –, son conceptos o categorías que por sí mismos jamás se han mantenido ajenos al lenguaje propiamente filosófico, incluso constituyen el motivo mismo de una de sus preocupaciones esenciales: *pensar su otro*. ¿De qué tipo de exterioridad entonces, es de la que parece hablamos? En su texto "Tímpano", de 1971 (con el que abre la serie de ensayos contenidos en *Márgenes de la filosofía*) parece indicarnos una ligera pista: "...se trataría [...], según un movimiento *inescuchado* por ella [(la filosofía)], de otro que ya no sería su otro"<sup>5</sup> ¿Qué querrá pues decirnos aquí?

Con el ejemplo de la *différance*, vimos el desplegarse de un juego (paradójico) que *producía* un cierto encadenamiento a través del gesto de una doble señal. Se superponía una simple letra a un concepto filosófico (*différence*) que no se hacía sentir más que en los terrenos de la escritura, puesto que era una marca meramente gráfica y como tal, "permanecía inescuchada por la filosofía", pero simultáneamente le trazaba cortes, *disecionaba* el cuerpo de los enunciados filosóficos, marcaba y borraba sobre su texto, ejecutaba insistentemente golpes que impedían el libre juego de las oposiciones binarias y consiguientemente el "hablar" mismo del lenguaje filosófico. "Consecuencia –dice–: *dislocar* el oído filosófico"<sup>6</sup>. He ahí la cuestión del *tympanon*<sup>7</sup>: no saber hasta qué momento el silencio de la escritura puede hacer *reventar* la resonancia de los conceptos, ni poder distinguir ya entre una mera marca muda y el "escándalo" que provoca el juego (productivo) de la *différance*; "...que la filosofía ya no pueda estar segura de que siempre ha *mantenido* su tímpano"<sup>8</sup>.

Y según estas premisas, los efectos de ese insistente juego de marcaje de la *différance* no serían propiamente silenciosos, sino al contrario: *explotan* el horizonte

<sup>3</sup> "La *Différance*", p. 50.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>5</sup> "Tímpano", p. 20.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>7</sup> Cfr. nota 36 del apartado anterior.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 31.



semántico y arrastran, indefinida e indiscriminadamente, el aparente núcleo de sentido (el *sema*) de los conceptos de un lugar a otro, de un dominio a otro, de un *texto* a otro. A este movimiento incesante de “libre circulación” de los signi-ficados de texto a texto y de contexto a con-texto, Derrida lo llama, justamente, el juego de la *inter-textualidad* o la *diseminación*<sup>9</sup>; “...se inserta –declara Derrida en una entrevista– el motivo o, si usted lo prefiere, el «concepto», el operador de generalidad llamado *diseminación*”<sup>10</sup>. En el texto del mismo nombre, Derrida lo explica o caracteriza de la siguiente forma: “La diseminación abre, sin fin, esta *ruptura* de la escritura que ya no se deja recoser, el lugar en que ni el sentido, aunque fuese plural, ni *ninguna forma de presencia* sujeta ya la huella (o la marca)...”<sup>11</sup>. Así, la diseminación produce en virtud de un constante juego de digresión entre dos marcas (una el interior del concepto y la otra en el sistema deconstruido), una cierta nervadura, un pliegue, un ángulo, que interrumpen la totalización misma del sentido y que consiguientemente impiden cualquier otra tentativa de reasunción o reabsorción unitaria, impidiendo a su vez la configuración del “constructo” filosófico a modo de una teoría (*theorein*) en su acepción más amplia, es decir, como *corpus* homogéneo de sentido.

Ya antes Derrida había hablado de lo necesario que resultaba producir una nueva conceptualización<sup>12</sup> (desde una muy cuidadosa y detallada estrategia textual): “dándose bien cuenta de que la concepción misma, y ella sola, puede reintroducir lo que se quería

<sup>9</sup> La textualidad, señala Derrida, el juego de las diferencias o de los efectos de diferencia en la escritura es en cierta medida in-evitable, no se puede reprimir, debido a la permanente inestabilidad del lenguaje o de las diferencias lingüísticas a obedecer a un punto de referencia presente y preciso. No es posible evitar caer en ese juego *en y entre* determinados motivos o encadenamientos textuales (libros, poemas, enunciados, frases, versos, ideogramas, etc.), ya que éstos siempre penetrarán en los horizontes de otro texto, merodearán en el pliegue de sus enunciados, en el “entre” de sus conceptos, y se dispararán como un enjambre de dispersión que conduzca potencialmente los significados hacia todas las direcciones contaminando la aparente virginidad del texto filosófico. Por tal motivo es, dice Derrida, una especie de “eyaculación fértil y potente” (Derrida juega aquí con la aparente duplicidad a que dan lugar los términos *sema*, (de significado), y *sema* (de semen). De ahí pues el término “diseminación”).

<sup>10</sup> *Posiciones*, p. 54

<sup>11</sup> *La diseminación*, p. 41. Así como en el caso de la *différance* y la deconstrucción, la diseminación, es igualmente un término indefinible, que podría también dar lugar a elaboraciones del tipo de la teología negativa. Términos estos que se mantienen renuentes ante lo que se da en llamar la tercera persona del singular del presente de indicativo del verbo “ser”, es decir, ante la partícula «es». Por tal razón, términos como los citados aparecen ocasionalmente antecedidos por esta partícula bajo una tachadura, «es», porque *no se pueden* definir. Derrida escribe: “*Diseminación* no quiere decir nada en última instancia y no puede recogerse en una definición [...] Si no se puede resumir la diseminación, la *différance* seminal, en su tenor conceptual, es porque la fuerza y la forma de su disrupción *revientan* el horizonte semántico...”, *Posiciones*, p. 55.

<sup>12</sup> *Cfr.* p. 126.

«criticar»<sup>13</sup>. Ahora bien, en función de lo anterior nos vemos inclinados a suponer la inviabilidad de esa tentativa de novedad conceptual o semántica, y ello justamente por la imposibilidad de re-organizar en un campo unitario y totalizante los efectos turbulentos y dispersivos de la diseminación, ya que éstos “prohíben la formalización exhaustiva y clausurante de los conceptos, o por lo menos, la taxonomía saturante de sus temas, de su significado, de su querer decir...”<sup>14</sup>. Por consiguiente, afirma Derrida, “el riesgo de la reapropiación metafísica es ineluctable [...] ya desde el momento en que es planteada la cuestión misma del concepto y del sentido...”<sup>15</sup>. Y, pareciendo concluir, añade, en otra parte: “...Se trata más bien de mostrar que [...] las críticas frontales dejan siempre que se les dé la vuelta y se las reapropie en filosofía [...] Y [esto] es lo que hay de más terrorífico en la razón”<sup>16</sup>.

Derrida aquí es consciente de que está parado en el momento histórico de una discusión “interminable”. En efecto, ante el ya consagrado tribunal del “fin de la historia”, o como los hegelianos suelen llamar “la gran obra de la historia del mundo”, en el que las declaratorias y las acusaciones hacia el caso-*Logos* son inútiles y ya no hay nada que decir (o añadir), puesto que el saber absoluto “se ha realizado”, contravenir los mandatos de este *Logos* resulta —so pena de caer en lo *i-lógico*, en el vagabundo del sin-sentido—, en la misma auto-destrucción o auto-disolución. Por consiguiente, dirá Derrida, es imposible lacerar a la razón *fuera* completamente de la razón misma. No podemos más que —a menos que caigamos en el juego del absurdo de no-querer-decir-nada—, fingir hablar su lenguaje para “tenderle trampas” desde el interior. La “revolución contra la razón” (que ya preocupaba a Derrida desde sus primeros textos<sup>17</sup>), conspira a modo de cómplice con su mismo opuesto ya que “contra ella no podemos apelar sino a ella, contra ella no podemos protestar sino con ella, no nos deja, en su propio terreno, sino el *recurso* de la estratagema y la estrategia”<sup>18</sup>.

Sin embargo, este recurso es suficientemente implacable para operar, dentro del terreno de la racionalidad filosófica, ese movimiento a la vez delicado y brusco, ínfimo

<sup>13</sup> *Posiciones*, p. 73.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>16</sup> “Entrevista con Jacques Derrida”, en *Política y sociedad*, p. 53.

<sup>17</sup> Cfr., *La escritura y la diferencia*, (sobretudo “Fuerza y significación”, pp. 35-46).

<sup>18</sup> *La escritura y la diferencia*, p. 44.

pero radical, que trastoca los conceptos de la filosofía mostrando su “genealogía sublimante o idealizante”, su doble cara, aquello que no dicen porque reprimen, viéndolos desde su “otro” innombrable, desencajando-desplazando su sentido, volviéndolos contra sus presupuestos al inscribirlos en otras cadenas, abriendo el campo cerrado y jerarquizante de las oposiciones y enfrentándolas con el espejo de su propia alteridad. En suma, ese es el golpe estratégico de la *différance*: provocar el estallido interno del sentido filosófico, su *diseminación*, y producir así *otras series* conceptuales, otras configuraciones textuales. “...Más allá del texto filosófico –nos dice Derrida–, no hay un margen blanco, virgen, vacío, sino [únicamente] *otro* texto [(unido irremediamente a él)], un tejido de diferencias de fuerzas sin ningún centro de referencia presente.”<sup>19</sup>. Otro texto, y otro que quizá ya no sería *su* otro (Derrida habla en otras partes de “alteridad absoluta”<sup>20</sup>). “Fuera-de-libro”<sup>21</sup>, “simulacro”, despliegue escénico de puras diferencias y de diferencias de fuerzas. Deconstruyendo la oposición entre lo interior y lo exterior, entre libro y autor, actor y espectador<sup>22</sup>, la *diseminación* se instala en los bordes, en el *inter-texto* (cfr. nota 9), desplaza, dispersa, arrastra sísmicamente (“solicita”, hace *temblar*) los efectos del juego (binario) semántico-conceptual de la filosofía, la imagen “bíblica”<sup>23</sup> de la filosofía, precipitándose desde sus límites, fisurando y atravesando sus límites –“en el concepto de límite y en el límite del concepto”<sup>24</sup>–, arremetiendo sagaz desde lo alto de su verdad. Derrida nos ilustra así los efectos de la *diseminación*:

<sup>19</sup> “Tímpano”, p. 30. “Este encadenamiento, este tejido –decía Derrida– es el *texto*...”, *Posiciones*, p. 88. Seguir los hilos de la textualidad, ya se decía. Y esa es la cuestión que Derrida llama como los “injertos”. “...Escribir quiere decir injertar. Es la misma palabra. El decir de la cosa es devuelto a su ser-injertado. El injerto no sobreviene a lo propio de la cosa. No hay más cosa que texto, que un conglomerado de injertos...”, *La diseminación*, p. 533. Para una revisión más detallada del motivo de los injertos, cfr. el último ensayo de *La diseminación*, titulado también “La diseminación”.

<sup>20</sup> Cfr. por ejemplo, “Entrevista con Jacques Derrida”: “...La *différance* marca una *relación* (una *ferencia*) con lo que es otro, con lo que difiere en el sentido de la alteridad, por lo tanto con la alteridad *absoluta*, con la singularidad del otro...” pp. 56-57. O bien *Espectros de Marx*, “...No hay *différance* sin alteridad, no hay alteridad sin singularidad, no hay singularidad sin aquí-ahora...”, p. 45.

<sup>21</sup> Cfr. nota 17 del apartado anterior.

<sup>22</sup> Derrida juega aquí en el marco del discurso escénico: “...Una organización teatral en que los antiguos fantasmas denominados el autor, el lector, el director, el maquinista, el actor, los personajes, el espectador, etc., no tienen ya un lugar único y fijo más que en la representación que de ellos se hacen y de la que hay que dar razón...”, *La diseminación*, pp. 441-442.

<sup>23</sup> El juego de la intertextualidad, y la persistente atención puesta por Derrida hacia el concepto de texto, tiene lugar en el sentido de deconstruir la metáfora según la cual la historia de la filosofía es designada bajo la imagen de un “Gran Libro” del saber, del saber absoluto, en contraste con lo que Derrida plantea mediante el concepto de “escritura” (*écriture*). Ante esto, cfr. *De la gramatología*, especialmente “El fin del libro y el comienzo de la escritura”, s. XXI, México, 1977.

<sup>24</sup> “Tímpano”, p. 25

...lo sangriento de una escritura diseminada viene a separar los labios, viola la boca de la filosofía, pone en movimiento su lengua, la pone en contacto con otro código distinto, de un tipo completamente diferente...<sup>25</sup>

Así, como ya vimos en la lectura de "La Différance", Derrida habla de una estrategia (la estrategia de la *différance*), que es a la vez un juego y un recurso que permite diferir el texto metafísico, dar un rodeo a su juego conceptual, desplazando insistentemente la lógica de las oposiciones binarias hacia "otro" lugar ("...esa alteridad absoluta que fue señalada en la exposición de la *différance*..."<sup>26</sup>). Una estrategia que se asume como juego, pero que al mismo tiempo se *simula* en su carácter de juego, ya que simultáneamente acepta las reglas, para ir reventando su normatividad en cada decisión estratégica (dado que se ha deconstruido la oposición binaria entre azar y necesidad); que en fin, podríamos decir, "juega a jugar"; "...hay que admitir aquí un juego donde quien pierde gana y donde se gana y pierde cada vez"<sup>27</sup>. Artimaña, estratagema, que juega con el juego conceptual de la filosofía. Gesto doble, doble simulación, crónica anunciada de una traición; puesta en escena de un juego en el que se juega doble, en el que se adopta el rostro hipócrita del simulacro y se vierte fantasmal el universo (lúdico) de las diferencias (*hantologie*<sup>28</sup>) y la inter-textualidad (la *double scéance*): la marca de la *duplicidad del texto*.

Dos textos, dos manos, dos miradas, dos audiciones. Juntos a la vez y separadamente.<sup>29</sup>

Según Derrida pues, y por algo que él considera una condición natural e intrínseca de la lengua, todo texto lleva en sí mismo la marca de su propio simulacro; "así es para nosotros la lengua que hablamos -afirma- [...]; solamente el texto de la metafísica y nuestra lengua pueden marcar el signo hacia su propia transgresión"<sup>30</sup>. Basta entonces con

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

<sup>26</sup> *La diseminación*, p. 20.

<sup>27</sup> "La Différance", p. 55.

<sup>28</sup> En *Espectros de Marx*, Derrida -como ya lo hablamos mencionado- juega con la pronunciación francesa de la palabra *ontologie* (ontología) que, desde la tradición ha significado de alguna manera el estudio del fundamento o esencia de la realidad, para sobreponerle el neologismo por él inventado de *hantologie* (de *hañter*, *hantise*, *hanté*, esto es, "asediar", "asedio", "asediado/a"), que suena en francés exactamente igual, dando a entender con él una especie de "ontología asediada por fantasmas". Tras toda esta exposición, podría sugerirse que la *hantologie* sería simultáneamente un efecto de la *différance*, y a la vez un estudio *sobre* la *différance*.

<sup>29</sup> "Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*", en *Márgenes...*, p. 100.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 101.

un “ligero” desplazamiento, con correr el simple y delicado velo, el *hymen*<sup>31</sup> que impide la mutua asimilación de un texto en el otro texto, con rasgar la capa virginal y atravesar la delgada línea que separa a un texto de su propia lectura *deconstructiva*, que hace caer, en otros términos –como dice Vincent Descombes–, “la *sabiduría* del primero, en la *comedia* del segundo.”<sup>32</sup> Así pues, la deconstrucción, la escritura deconstructiva, está siempre moviéndose en ese espacio liminar<sup>33</sup>, en el *intervalo* que se tiende entre dos textos o lecturas cualesquiera —*ni* en el uno *ni* en el otro, sino que en el *entre*, en las superficies del *hymen*, removiendo el velo y danzando, entre el afuera y el adentro, alrededor del texto, violando el cuerpo “sacro” de la filosofía en un interminable vaivén, en un proceso de continua *re-petición*. Re-editar el Libro: volver a “sacar a la filosofía a escena y poner a su libro en juego”<sup>34</sup>; desvelar y re-sujetar la máscara, y abrir y cerrar: desordenar, en un exceso de duplicaciones y reduplicaciones, toda maquinaria textual.

Así pues, más allá de los márgenes no hay entonces “fuera-de-texto absoluto”, como podría parecer implicar la tendencia “alterizante” de la diseminación. Pero si no lo hay, es justamente porque se ha deconstruido la oposición entre adentro/afuera, interior/exterior, *identidad/diferencia*: “...si no hay nada fuera del texto, ello implica que éste ya no es el interior cerrado de una interioridad o de una identidad propia, sino *otra* disposición de los elementos de apertura y de cierre [que a su vez] deconstruye y reduce a «efectos» todos los predicados mediante los cuales la especulación se apodera del «exterior»...”<sup>35</sup>. De ese modo, y por ello mismo, tampoco hay pues un “fuera-de-texto metafísico”, un gesto definitivo que nos permita romper con los códigos de la metafísica y a su vez arribar a una

<sup>31</sup> El término “himen”, sobre el que ya mencionamos que forma parte de la cadena de los indecibles, tiene lugar para Derrida fundamentalmente a partir de una lectura sobre Mallarmé efectuada en el segundo de los ensayos de *La diseminación*, titulado “La doble sesión”. “Himen”, ante todo concebido como un término para designar el pliegue que marca una disyuntiva entre el adentro y el afuera, para designar, en términos generales, el “entre” de las oposiciones filosóficas y más aún (gracias a en el texto confrontar una lectura del “Filebo” de Platón con Mallarmé), para designar el “entre” del espacio en el que chocan la filosofía y la literatura. Así pues, en ese texto, Derrida escribe: “...el himen [...] produce un efecto de medio (medio como elemento que envuelve a los dos términos a la vez: manteniéndose el medio entre los dos términos). Operación que «a la vez» introduce la confusión *entre* los contrarios y tiene lugar *entre* los contrarios. Lo que aquí cuenta es el *entre*, el entredós del himen. El himen «tiene lugar» en el *entre*, en el espaciamiento entre el deseo y el cumplimiento, entre la perpetración y su recuerdo. Pero ese medio del *entre* –aclara– no tiene nada que ver con ningún centro”, “La doble sesión”, en *Op. cit.*, pp. 320-321.

<sup>32</sup> Descombes, *Op. cit.*, p. 198.

<sup>33</sup> Derrida asienta, de alguna forma, los efectos de esta escritura: “...lo que se lee de la diseminación: *Limes*: marca, marcha, margen. Demarcación. Puesta en marcha [sobre] la *cuestión de lo liminar*...”, *La diseminación* p. 25.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 82

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 55

nueva conceptualización o a una nueva lógica de significación<sup>36</sup>. Luego de los efectos de la diseminación, tal vez podría decirse que el lenguaje metafísico queda descentrado, marcado, mancillado incluso; sin embargo, permanece metafísico desde el exilio. Para Derrida entonces, por decirlo un tanto escuetamente, no hay “resolución” (o “síntesis dialéctica”), no hay “progreso histórico”, no hay “superación”, no hay “aprendizaje idílico” ni “retorno del ser”. En todo caso, únicamente la “superación”, por decirlo de alguna manera –y con muchas comillas–, que remite toda crítica y toda iniciativa textual, *más allá* de cualquier lenguaje de superación<sup>37</sup>.

\* \* \* \* \*

Por su parte, en el caso de Heidegger, desde *Ser y tiempo* ya aludía a lo que llamaba un “ablandamiento” del contenido conceptual de la tradición como propedéutica esencial hacia la formulación expresa de la pregunta que interroga por el ser. La tradición para Heidegger, se encuentra “endurecida”, *conceptualmente* endurecida, y es preciso, según él, voltear hacia aquellos capítulos de la historia (o de la historicidad) del ser, bajo la modalidad de un “regreso fecundo al pasado”<sup>38</sup> que nos permita retirar, capa tras capa, los velos que han ido recubriendo paulatinamente su *sentido*. A esto Heidegger lo llamaba, en aquella obra, el problema de la “destrucción (*Destruction*)<sup>39</sup> de la historia de la ontología”, idea que

<sup>36</sup> Si se habla de la necesidad de instaurar un “nuevo tipo de lógica”, es para permitir a Derrida aplicar, en cada contexto *singular*, su estrategia de inter-textualidad, pero teniendo perfectamente presente, que el propio lenguaje (aún el suyo) está en un permanente proceso de deconstrucción, que cae y vuelve a caer, en esos mismos códigos (o al menos es susceptible de ello). *Cfr.*, *Postiones*.

<sup>37</sup> Derrida en todo caso habla de “clausura”. Por ejemplo en “Entrevista con Jacques Derrida”, escribe lo siguiente: “Yo entonces prefería hablar de «clausura de la metafísica». La clausura no es el final, es más bien, a partir de un cierto hegelianismo, la potencia forzada de una combinación a la vez agotadora e infatigable. Esta clausura no tendría la forma de un círculo (representación, para la filosofía, de su propio límite) o de un límite unilineal por encima del cual podría saltarse, hacia fuera, por ejemplo hacia una «práctica» [por fin no filosófica! El límite de lo filosófico singular, a mi juicio no se lo puede captar jamás sin una cierta reafirmación incondicional. Aunque no se le pueda llamar directamente ética o política, sin embargo con ello entran en juego las condiciones de una ética o de una política, y de una responsabilidad de «pensamiento», si usted quiere, que no se confunde estrictamente con la filosofía, la ciencia o la literatura en cuanto tales, en suma, con la metafísica...”, en *Política y sociedad*, pp. 62-63.

<sup>38</sup> Introducción a *Ser y tiempo*, § 6, p. 31.

<sup>39</sup> “Destrucción”, en alemán, suele ser designado también mediante el término *Abbau*, que tendría un sentido ligeramente más positivo que el mencionado *Destruction*, a pesar de ser muy próximos; ambos como una especie de “desmontaje” o “desarticulación”, pero con la diferencia de que aquél alude a poco a un minucioso “rearmar” o ir colocando cuidadosamente las piezas de lo desmontado. Aparte de ellos dos, existe otro vocablo por el que habitualmente se traduce “Destrucción”, pero de un sentido notoriamente más negativo, a saber, *Zerstörung*, que significa literalmente el hecho de “demoler”, “arruinar”, y es el término que por lo general utiliza en su caso Nietzsche para referirse al hecho de filosofar “a golpes de martillo”,

posteriormente se asemejará en cierto sentido a la noción ya expuesta de *An-denken*. Es preciso, decía Heidegger, por medio de una especie de recorrido rememorativo, ir allanando el camino en que ha de ser adecuadamente formulada la mencionada pregunta, deshaciéndonos de los estigmas y marcas conceptuales que impiden el acaecimiento propio de la pregunta por el ser; "...el camino del *regreso destructor* por la historia de la ontología –nos dice Heidegger– [...] sólo puede recorrerse en tanto comience por examinarse la pregunta: ¿qué quiere decir «ser»? [...], y a su vez, se piense cómo ésta ha sido [expresada] y formulada a lo largo de la historia"<sup>40</sup>. Y ello nos exige necesariamente reconsiderar las posibilidades en cómo el habla se entreteje y se relaciona ontológicamente con el sentido de la pregunta; es decir, colocar el acento de la problemática de la destrucción sobre la cuestión misma del *lenguaje*, como ya lo notábamos al final del apartado anterior correspondiente a Heidegger ("...la dificultad estriba en el lenguaje"<sup>41</sup>).

Ante esto, ¿es posible –se preguntará Heidegger– un pensar no-metafísico, que piense desde una lengua no-metafísica? Esta pregunta forma parte de una de las preocupaciones y necesidades más urgentes, según Heidegger, en torno a hacer propicia la mencionada pregunta por el ser. La metafísica conlleva limitaciones si de lo que se trata es de pensar la esencia del ser; y aún más –dirá Heidegger–, no podemos pensar el ser con las mismas herramientas y los recursos que nos ofrece el lenguaje metafísico, pues "el *representar* metafísico impide pensar la pregunta por la esencia del ser"<sup>42</sup>. Y ello debido en gran parte a que la palabra «ser», en su sentido más llano –como ya lo vimos en *Identidad y diferencia*–, nos habla en todo el destino de la tradición, como la "voz" misma del principio de identidad<sup>43</sup>. De este modo, podríamos entonces considerar que para Heidegger el pensar que *recuerde* la historia de la metafísica desde el planteamiento de la diferencia ontológica, *pareciera* implicar el tratar de desvincularnos por completo del olvido metafísico del ser y lanzarnos a su "superación", si lo que queremos es habitar en las inmediaciones del ser y así co-responderle por medio de pensamiento y lenguaje.

---

criticar por medio de una "demolición". Como ya vimos, el mismo término derridiano "deconstrucción", es retomado a partir de la conjunción de estos términos heideggerianos de *Destruktion* y *Abbau*.

<sup>40</sup> *Ser y tiempo*, pp. 34-35.

<sup>41</sup> "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", en *Identidad y diferencia*, p. 155.

<sup>42</sup> Heidegger, "Superación de la metafísica", *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, p. 67.

<sup>43</sup> *Cf.* más atrás, pp. 121-122.

Aquí observamos nuevamente la distinción entre el pensamiento representativo de la metafísica y un tipo de pensamiento que Heidegger trata de advertir por medio del ya mencionado “paso hacia atrás” (*Schritt zurück*), es decir, consistente en una rememoración ontológica que indague en esas “otras posibilidades del decir” (con base en una reapropiación fecunda de la tradición) y así, nos procure una lengua lo más apropiadamente posible para pensar el ser en su verdad. Ante esto, ya había dicho Heidegger que el pensar acerca de la esencia de la metafísica no se daba en los términos de un pensamiento representativo, y que por ende, la medida de su diálogo con la historia de la tradición no podía tener propiamente el carácter de superación, entendida esta noción precisamente en lenguaje representativo<sup>44</sup> (“la destrucción, no tiene el sentido *negativo* de un sacudirse de la tradición ontológica”<sup>45</sup>), sino fundamentalmente del ya mencionado “paso atrás” rememorativo. Sin embargo, el mismo Heidegger hablaba de un supuesto pensamiento “posmetafísico” que sucedía a la experiencia del final de la metafísica acaecida tras la metafísica de Nietzsche. Entonces, ¿hay como un “después” de la metafísica? ¿un reconocimiento de que la metafísica está “ya pasada” (o, como dice Heidegger, “disuelta en el haber sido”<sup>46</sup>? ¿con qué ojos habrá de ser leída entonces la destrucción de la historia de la ontología?

El mismo Heidegger se plantea la pregunta: “¿Qué significa «superación de la Metafísica»?”<sup>47</sup>. Esta expresión se encuentra resaltada y con muchas comillas, y Heidegger asume que “da pie a muchos malentendidos”. ¿Es que la metafísica realmente se puede superar? ¿podríamos situarnos —en consonancia con lo que en su momento se planteará Derrida— desde una posición de alteridad o exterioridad desde la que sea posible hablar de un “otro-que-la-metafísica”? Por lo pronto, Heidegger esclarece uno de tales malentendidos: “Ante todo, «superación» (*Überwindung*) no quiere decir el arrumbamiento que saca a una disciplina del horizonte de intereses de la «cultura» filosófica [(como lo sería probablemente la *Aufhebung* hegeliana)] [...], sino que es como un determinado

<sup>44</sup> Heidegger, entablando un diálogo con Hegel, utiliza el término *Aufhebung* para referirse a “superación”, y lo concibe como una categoría propia de la especulación metafísico-representativa. En otros lados empleará el vocablo *Überwindung*, que sería más próximo a las “intenciones” rememorativas de Heidegger, y que frecuentemente suele traducirse también por “superación”. No obstante, el término que propiamente acuñará para esgrimir en cierta forma su posición en torno a esta problemática, será la noción de *Verwindung* (más adelante se llegará a ello).

<sup>45</sup> *Ser y tiempo*, p. 33.

<sup>46</sup> “Superación de la metafísica”, en *Op. cit.*, p. 51.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 51.



«vínculo» con un pasado que nos sigue hablando y que innegablemente, y en un cierto sentido, nos inter-pela y nos «re-lanza» hacia la tradición.<sup>48</sup>

En este punto es donde cobra relevancia, fundamentalmente, la expresión heideggeriana de «metafísica como historia del ser», la que al notar que la metafísica acaece como *sino*<sup>49</sup> de la verdad del ente, está indicando que no es propiamente un error del que nos podamos liberar mediante la crítica, a modo de una opinión o un desliz metodológico, sino que la metafísica, dirá Heidegger, es la *expresión constitutiva* de la historia del ser y nuestra propia determinación existencial. “No podemos deshacernos de la Metafísica –afirmará– como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende.”<sup>50</sup> Incluso, ya desde *Ser y tiempo*, aquel proyecto de una destrucción de la historia de la ontología no era posible, por así decirlo, desde una perspectiva de exterioridad o de autoridad fenomenológica (en sentido hegeliano) que efectuara el diagnóstico con una cierta “objetividad” hacia la metafísica, sino siempre, aducía Heidegger, “acotándola positivamente dentro de sus límites”<sup>51</sup>. Pretender salirse de esos límites, dirá, constituye un esfuerzo inútil, puesto que la metafísica, “incluso [dando la impresión de ser] superada, no desaparece”<sup>52</sup>. En suma, “sería vano pretender que, porque presentimos el final de la Metafísica, estamos ya fuera de ella”<sup>53</sup>. En este mismo contexto, Vattimo comenta lo siguiente: “Ver la metafísica como historia no significa, a la manera hegeliana, descubrir por fin la dirección y el sentido general de su desarrollo; significa, antes bien, verla ante todo como «movimiento» y como un «proceder de» y «hacia» [ella misma]”<sup>54</sup>.

La metafísica designa así, para Heidegger, la epocalidad del ser de las épocas dominadas por un fundamento (*Grund*) que adopta diversas configuraciones a lo largo de la historia (como hemos ya visto sobretodo con Nietzsche). Para Heidegger, el ser es ante todo “evento”, es un determinado sucederse dentro de la historia de la metafísica según la marca de su epocalidad, el modo propio en el que el ser se envía (*schicken*). De tal forma que la

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>49</sup> Es decir, la metafísica es la constitución esencial, la determinación existencial, e incluso, algo así como la “marca anímica” de la epocalidad del ser.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>51</sup> *Ser y tiempo*, p. 33.

<sup>52</sup> “Superación de la metafísica”, p. 52.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>54</sup> Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 167.

manera en que nos relacionamos con el ser, “se da” (*es gibt*) epocalmente, es decir, de acuerdo a como nos es *trans-mitido* (*Überlieferung*) históricamente en su carácter de evento, o como acaecimiento propio dentro de la historia del ser. Hablar de ello, de esta eventualidad del ser, pues, no implica asumir los distintos modos en que éste es enviado como algo “ya pasado” o que nos ha quedado “atrás”; significa ante todo re-memorarlos en su condición de eventos y no relacionarnos con ellos, como advertía Heidegger, bajo el carácter de una sacudida de su efectiva dominación por medio —probablemente—, de la crítica de las estructuras de la metafísica. Por lo mismo, ésta no puede en sentido estricto ser superada (pese a que sí hay un cierto indicio de “ir más allá”), y ello ya desde el momento en que la categoría de “superación crítica” opera desde la base de un pensamiento representativo que pertenece y es esencial a la metafísica misma<sup>55</sup>; esto es, cada intento por ir hacia afuera, nos dice Heidegger, “no es más que la definitiva caída en las redes de la Metafísica”<sup>56</sup>.

Lo que se presenta pues, es aquello a lo que Heidegger designa mediante el complejo término de *Verwindung* (puesta en torsión, rebasamiento), como “el acaecimiento propio en el que el ser mismo esta «en torsión»...”<sup>57</sup>. En “torsión”, “dis-torsión” o “recuperación” del envío en el que el ser epocalmente se mantiene y se ha mantenido olvidado; “de lo que se trata no es de una «superación» (*Überwindung*), que constituye casi el ánimo esencial de la modernidad, sino de un «sobreponerse a la metafísica» (*Verwindung*), que significa un «ir más allá sin desentenderse»”<sup>58</sup>. La metafísica no es superada, o no se habla de que estemos cerca del fin de la metafísica para dar definitivamente la vuelta a su página, sino que ella está en un permanente estado de “torsión”. Y el pensamiento que mora en los linderos de la metafísica constatándose de la experiencia de su “acabamiento” (que Heidegger llama “pensamiento posmetafísico”) piensa su *esencia* manteniéndose con respecto a ella —podríamos decir—, en un cierto vínculo *verwindend*, es decir, como un “sobreponerse” a su impronta representativa, un “asumir las huellas” de la tradición y al mismo tiempo ir la dislocando y distorsionando; en suma, podría equipararse en términos generales, a la imagen de una convalecencia

<sup>55</sup> Cfr. la interpretación de Vattimo en el ensayo “Posmodernidad y fin de la historia”, en *Ética de la Interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995.

<sup>56</sup> “Superación de la metafísica”, p. 58.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>58</sup> Diego Tatián, *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, Alción, Córdoba, Argentina, 1997, p. 107.

interminable dentro de los límites de lo que Nietzsche llamara la “enfermedad histórica”, la atrofia del sentido histórico<sup>59</sup>.

Para Heidegger entonces, la *Verwindung* adviene bajo el acaecimiento propio en que la metafísica ha entrado en su finalización, es decir, como metafísica consumada, pero recién avistándose la experiencia de su “puesta en torsión”, ya que esa finalización, según dice Heidegger, “no ha hecho más que empezar”<sup>60</sup>: “La finalización *dura* más tiempo de lo que ha durado hasta ahora la historia acontecida de la metafísica.”<sup>61</sup> No estamos pues, dirá Heidegger, mas que empezando el “dominio incondicionado de la metafísica consumada”<sup>62</sup> y, por lo tanto, presenciando la *esencia* de la metafísica (como ya lo apuntamos en páginas anteriores) bajo el modo de la *técnica*, esto es, allí donde el olvido del ser se hace patente en su agotabilidad esencial como aniquilación completa del pensamiento acerca del ser, donde no puede ser ya más olvidado el ser, puesto que “de él no queda más *nada*”<sup>63</sup>. Raúl Villarroel, lo describe elocuentemente de la siguiente forma: “Únicamente cuando la esencia de la metafísica, que es olvido del ser, se hace presente, se puede reconocer el olvido como tal y se puede *recordar* lo que se había olvidado”<sup>64</sup>.

Así, este pensamiento posmetafísico logra ir “más allá”, apropiándose de lo pensado y “sin desentenderse” de la tradición, en la medida en que implica la *trans-misión* y el destino (*Geschick*) de la metafísica a su verdad (que es olvido del ser) y en este sentido, ejecuta el salto hacia atrás del pensar rememorativo (*Andenken*) poniendo sus ojos en el *olvido de la diferencia* —como ya lo anotamos—. El “rebasamiento” de la metafísica, su puesta en torsión por el pensar rememorativo, sólo se puede dar entonces si se empieza por permitir el acaecimiento de la diferencia que, en cuanto tal, permanecía velada por la

<sup>59</sup> Cfr. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de una historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

<sup>60</sup> “Superación de la metafísica”, p. 52.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>63</sup> “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto», en *Caminos de bosque*, Alianza editorial, Madrid, 2001, p. 192. Aquí fundamentalmente Heidegger se está refiriendo a Nietzsche, calificándolo en términos generales como un pensador metafísico. En este texto, Heidegger escribe: “[Bajo tal modelo] ¿qué pasa con el ser? Con el ser no pasa nada [...], el ser no es admitido [ya] como ser... ¿Y si es ahí en donde se manifiesta la esencia, hasta ahora velada, del nihilismo?...”, en *Ibid.*, pp. 192-193. Para una revisión más amplia, cfr. el Apéndice del presente trabajo.

<sup>64</sup> Raúl Villarroel, “Nihilismo y superación de la metafísica. El Rapport heideggeriano”, documento en línea [[www.nietzscheana.ar/](http://www.nietzscheana.ar/)].

metafísica, y así, se buscan descubrir las capas ontológicas que han mantenido a esta última, progresivamente cerrada y endurecida.

...El ser mismo sólo puede despejar en su verdad la diferencia entre ser y ente que está resguardada en él, si esta diferencia *acaece* del modo propio...<sup>65</sup>

Y, ¿cómo podría esta diferencia *acaecer* de ese “modo propio” a que se refiere Heidegger? Simplemente, dirá, efectuando ese salto rememorativo hacia el olvido de la diferencia, para consiguientemente pensar la esencia de la metafísica luego del extremo estado de abandono del ser y *pensar* así, tras la experiencia de ese olvido, en un pensamiento posmetafísico (el pensamiento rememorativo) capaz de poner a aquella “en torsión”. En Heidegger entonces, *Andenken* y *Verwindung*, serían propiamente sinónimos, una noción llevaría indistintamente a la otra y viceversa. Como sugiere Diego Tatián en este sentido: “...quizás haya que pensar la *Verwindung* en conexión con el «paso atrás» (*Schritt zurück*)”<sup>66</sup>. Y, por citar también a Vattimo: “pensar [para Heidegger] es rememorar, retomar-aceptar-distorsionar.”<sup>67</sup>

No se habla propiamente pues de “superación”, sino de un “ir más allá”, recordando el olvido en que la metafísica ha mantenido al ser, pero conscientes, por decirlo de alguna forma, de pertenecer a la metafísica misma. No se promete entonces un estado superior o más actual desde la perspectiva o la lógica del progreso, sino que se abre a la indeterminación de las multiplicidades históricas (culturales, políticas, ontológicas), pensando al ser no para darle respuestas, sino en su condición esencial de siempre abierta *cuestionabilidad*. A esto es a lo que Vattimo, por ejemplo, sugiere llamar la “interpretación de izquierda de Heidegger”, basada justamente en la re-cuperación y radicalización hermenéutica del pensamiento de la diferencia ontológica, en contraposición a lo que se podría llamar una “interpretación de derecha”, es decir, consistente en señalar, en la lectura de los textos heideggerianos, cualquier viso o indicio que pudiera indicarnos la “esperanza” del retorno del ser. Así lo explicita Vattimo:

...izquierda es la lectura que yo propongo de la historia del ser como historia de un «largo adiós», de un debilitamiento interminable del ser; en este

<sup>65</sup> “Superación de la metafísica”, p. 56.

<sup>66</sup> Diego Tatián, *op. cit.*, p. 111.

<sup>67</sup> Vattimo, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 27.

caso, la «superación» de la metafísica se entiende únicamente como un acordarse del olvido, nunca como un volver a hacer presente al ser, ni mucho menos como término que siempre está más allá de toda formulación. [Esta lectura es debida a] permanecer fieles, incluso más allá de la letra de sus textos, a la *diferencia ontológica*, es decir al programa de no identificar el ser con el ente.<sup>68</sup>

Y a todo esto podríamos, en función un tanto de lo anterior, traer finalmente a colación la siguiente cita de Heidegger:

El pensar futuro ya no es filosofía, porque piensa de modo más originario que la metafísica, cuyo nombre dice la misma cosa, lo cual no significa que diga siempre cosas iguales [...] Pero el pensar futuro tampoco puede olvidar ya, como exigía Hegel, el nombre de «amor a la sabiduría» para convertirse en la sabiduría misma bajo la figura del saber absoluto [...] Desde el momento en que, rememorando históricamente, el pensar toma en cuenta el destino del ser, ya se vincula a lo conveniente y conforme al destino. Huir a refugiarse en lo igual está exento de peligros. El peligro está en atreverse a entrar en la *diferencia* y la discordia para decir «lo mismo». Desde este momento [a éste] le amenazan [(y le van distorsionando)] constantemente la severidad y la dureza del pensar.<sup>69</sup>

\* \* \* \* \*

La intención fundamental de este apartado era a grandes rasgos plantearse la pregunta ¿y después de esto, de la diferencia, *qué?* Y por ende surgía inevitablemente la pregunta ¿podríamos pasar a otro orden u otro lugar? ¿podríamos *superar* la metafísica? A pesar de la diversidad de sus planteamientos y posiciones, al parecer ambos coinciden en este punto: en lo problemático que resulta pretender ir “más allá” de la situación en la que estamos. Y sin embargo, sus conclusiones (si es que las hay), no son precisamente escépticas o nihilistas. Finalmente, dentro de sus variadas y complejas exposiciones, ambos se dan a la tarea de ir hacia el pasado que ha venido a desembocar en nuestro presente, y anidar así las semillas de un promisorio porvenir para el pensamiento y la vida; avistar otra frontera, hablar desde otra distancia y bajo otra dimensión. *Afirmar*, en suma –y en eso, pese a lo que se diga, son indiscutibles herederos de Nietzsche–, distintas posibilidades... —y *alterizar* así la afirmación (en el caso de Derrida, al decir explícitamente que la deconstrucción siempre ha estado del lado del *sí* de la *afirmación* de la vida; y en el de

---

<sup>68</sup> Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 50-51. El subrayado es nuestro.

<sup>69</sup> Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 89-90.

Heidegger, al concebir el pro-yecto del *An-denken* como auténticas “fiestas de la memoria”<sup>70</sup>). Ambos, por así decirlo, se han precipitado contra los gérmenes nulificadores de la época moderna y han lanzado un grito que se levanta ante esa gigantomaquia unipolar que, en términos heideggerianos, se presenta bajo el nombre de la técnica, y que ahora, bien podríamos perfectamente identificar con el movimiento de la globalización. Dejemos pues por un momento de lado las divergencias teóricas, y vayamos a atender aquel grito promulgado por ellos que nos interroga si, después de todo lo que ocurre y está ocurriendo en el mapa del mundo, ¿no será quizá la diferencia lo más adecuado y a la vez verdaderamente lo más apremiante para pensar el (y desde el) horizonte de nuestra época?

---

<sup>70</sup> La expresión Vattimo la toma de Nietzsche pero, dice, “rinde perfectamente cuenta de la posición *andenkend* de Heidegger”, Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 26. En última instancia, Heidegger estaría asumiendo la tarea y la actitud del pensar, desde una reivindicación de la problemática del ser, pero que estaría muy próxima a una preocupación esencial por la vida misma; preocupación por “habitar en la casa del ser”, vivir en sus inmediaciones, manifestando tales inquietudes esencialmente a través de la recurrente fórmula del “pensar que poetiza”. *Cfr.*, especialmente la *Carta sobre el humanismo*.



¿Qué es lo que finalmente hemos intentado hacer aquí? ¿qué es lo que hemos obtenido? ¿cuáles han sido de alguna manera los resultados concretos de la investigación? ¿cuál será pues, a todo esto, nuestra conclusión? Estas preguntas suenan lógicas ya una vez instalados en esta parte, y más aún, se plantan como las exigencias insoslayables del proceso. Generalmente la conclusión es como un tipo de balance o incluso, hasta podría verse como una especie de aparato que administra teóricamente tanto las ganancias, como las pérdidas, que nos sirve para sopesar y evaluar el saldo de la investigación: los recursos obtenidos y los puntos de inflexión, los ingresos, los huecos, así como el gasto y los dispendios de la argumentación.

Aunque también se admite que la conclusión de una investigación, estrictamente hablando, no se documenta necesariamente en esta fase denominada “conclusión”, sino al final del *corpus* del texto, por lo que es posible que la conclusión no sea más que una añadidura que recapitula y traza (puntualmente) algunos elementos que dan lugar a nuevos problemas, a otras posibles vías, y no el remache o cerrojo final en el que se “condensan” los resultados y al que puede fácilmente trasladarse en la lectura como una “imagen a escala” de todo el cuerpo (p. e., la opinión muy generalizada acerca de que basta con leer las conclusiones de un texto para saber de qué se trata). Al contrario, la conclusión efectivamente se mantiene íntimamente relacionada con el resto del texto, pero no necesariamente subsume dentro de sí todo el conglomerado de lo ya dicho. Y esto sobretodo quizá pueda verse mejor reflejado mediante el término “epílogo”. En el diccionario *Larousse* de Español Moderno, junto a otros tres o cuatro significados, se lo define así: “*epílogo* m. (gr. επι, prep., sobre, después, y λογος palabra o discurso): 3. Consecuencia o prolongación de algo que ya se supone terminado.”<sup>1</sup>

Pues bien, este será de alguna manera el sentido al que nos procuraremos limitar al hablar de “concluir” este trabajo. Fundamentalmente, las primeras palabras: consecuencia o prolongación (ya que de ninguna manera esto se supone terminado). Al delinear el marco de la investigación, se perfilaron determinados problemas a lo largo de cuyo tratamiento definitivamente no podrían considerarse conclusos, sino por el contrario, exponencialmente abiertos a otras indagaciones. Y precisamente concluir, aquí, sería fundamentalmente

---

<sup>1</sup> Diccionario *Larousse* de Español Moderno, consultado en Internet de la página, [www.larousse.es/](http://www.larousse.es/)



consecuencia de esa misma apertura; prolongaría dichos problemas, y ellos, cabría notar, se ramificarían incesantemente hacia otros “nuevos” y distintos.

Ahora bien, se mencionó en la Introducción que el enfoque disciplinario de este trabajo no sería propiamente unidimensional; que se imbricarían y se tocarían intermitentemente problemas ontológicos y (en menor medida) éticos, estéticos o hasta implicaciones políticas (de esto último soy consciente que, a simple vista, es poco perceptible). Sin embargo, algo anima la empresa de esta investigación y funge como la columna vertebral de ese marasmo problemático, y hasta aparentemente caótico –por momentos–, de intuiciones, conceptos, ideas, reflexiones, problemas: y ese algo, es el interés por elucidar, aun muy escuetamente, lo que se quiere decir, sobretodo en el marco del pensamiento contemporáneo, cuando se habla de «diferencia».

La diferencia, desde estas perspectivas –como vimos–, se muestra como una noción altamente compleja, puesto que la posibilidad de plantearla, en rigor, implica asumir instancias de reflexión cuyos núcleos de problematicidad escapan a las exigencias impuestas por la lógica (o la formalística tradicional), generalmente encargada de implementar los criterios de normativización para el (correcto) ejercicio del pensar o razonar. Así, aquellas preocupaciones en torno a la inversión de la conceptualidad metafísica y su eventual “superación”, desde este enfoque, no fueron tratadas e invocadas en cierto sentido, más que para hacer flexible esa posibilidad. En resumen, ¿cómo destituir (o desuncimos) del poderío lógico de la identidad?

En parte, he ahí el meollo de la cuestión: pensar la diferencia, como ya se apuntaba desde la Introducción, “diferencialmente”. El pensamiento *de* la diferencia sería llamado así, dado que colocaría a ésta ante la posibilidad de explotar todas sus potencialidades ontológicas, lógicas y semánticas, que habían estado celosamente resguardadas por el pensamiento de la identidad y, de un modo particularmente ejemplar, por el platonismo. Pero esto no es fácil de ejercitar desde nuestros estándares (occidentales) de racionalidad, ya que, ¿cómo pretender hablar de la diferencia si ésta no comporta, tranquilamente, una unidad homogénea y autorreferencial a la que el lenguaje pueda “definir”, o decir “qué es”?; ¿cómo, si ésta no es, en sentido estricto, igual a sí misma (e incluso, en un sentido más estricto aún, “no es”)?; y sobretodo ¿cómo *pensar* la diferencia, sin suponer en ella una especie de dispositivo de *relación* (un “relator”) que automáticamente nos transfiere a otro

orden de cosas o de ideas, o a otras entidades (olvidando consiguientemente a la misma diferencia)?; esto es, ¿cómo pensarla sin tener que preguntarnos, necesariamente: «¿diferencia entre qué y qué?»?

Esto, por mencionar los puntos principales que de alguna forma me interesó resaltar a lo largo de la revisión de los autores tratados. Ahora, qué más podría añadirse en torno a esta noción, que no haya sido ya dicho en algún sentido por ellos... Quizá mucho; y he ahí precisamente la dificultad. ¿Cómo decirlo? Sumergirse en la búsqueda de un lenguaje o un modo propio de hacer patente este pensamiento o esta "experiencia" de la diferencia es, pues, de los cometidos principales que en última instancia este texto persigue. Sentar las condiciones para que esto suceda, serían así objetivos netamente primarios, e inmediatamente, las expectativas trazadas en general. Y por ello, esto no es más que una "introducción" al problema, visto desde un determinado ángulo entre otros muchos, que intenta a su vez una cierta aproximación. La problemática contemporánea de la diferencia precisa de un horizonte amplio y de un manejo conceptual minucioso y complejo. La plataforma mediante la que se intentó aproximarse a los textos, se limita a retener principalmente los conceptos que surgían de esa elección temática y que se ajustaban, de alguna forma, a los intereses metodológicos de la investigación. Soy consciente de que fueron omitidos varios otros importantes para reforzar la cuestión (la noción de "acontecimiento", la noción de "repetición", la noción heideggeriana de *Ereignis*, la cuestión de la "materialidad" o de la "heterogeneidad" del texto, etc.).

Ahora bien, ¿que por qué nació ese interés y por qué se decidió tratarlo de esa manera? He de reconocer que, al momento de haber leído uno o dos artículos sobre el tema, y sentirme de alguna manera envuelto por esa noción para decidir trabajar sobre ella, desconocía en lo esencial lo complejo y amplio que verdaderamente resultaba. Por lo que vi que necesariamente había que acotar el problema (ello fundamentalmente por recomendaciones de mi asesora) y enfocarlo desde algún lado en particular. Y la elección fue a partir de una revisión de la teoría platónica y una crítica a los supuestos más elementales del platonismo, suponiendo necesariamente a Nietzsche, quien sería el parteaguas histórico-filosófico que permitiría pensar en esta noción de diferencia, tal y como estos autores contemporáneos la piensan. Estos puntos, fueron respectivamente desglosando las partes o los capítulos de que esta tesis se ocupó, de los cuales los primeros

dos fueron tratados un tanto como antecedentes o premisas de las subsecuentes reflexiones contemporáneas, que inspiraron fundamentalmente la realización (y el título) del presente trabajo.

Si se cumplieron finalmente los objetivos planteados (que, habrá que aclarar, no estaban planteados necesariamente para agotarse en o limitarse a “este” trabajo), o se consiguió, con base en los autores tratados, una adecuada presentación del problema, es algo que siento no me corresponde decidir aquí, puesto que la intención, finalmente, no era más que “ensayar” sobre él, y abrir la puerta, en el mejor de los casos, a la discusión de otros problemas, discusión supeditada necesariamente a otras opiniones. Ana María Martínez de la Escalera dirá, por ejemplo: “Concluir las conclusiones es, con cierto humor que habrá de perdonárseme, una tarea imposible: siempre quedará algo por revisar, además de algo que agregar...”<sup>2</sup>. Y si con esta conclusión, pues, buscamos prolongar ese camino, habría a grandes rasgos que indicar qué es lo que se relaciona o qué podría tener lugar a partir de lo que, a lo largo de todo este recorrido, intentamos decir:

- ¿qué tiene que ver la ética con la crítica a los postulados de la metafísica?
- ¿cómo ésta interviene o, por así decirlo, afecta el curso de nuestras vidas a distintos niveles, incluso a los más “básicos” (p. e., la cotidianidad)?
- ¿por qué ante ella hablar de “disidencia”?
- ¿cómo la diferencia (evidentemente desde el enfoque en el que se trató) podría incidir en el discurso político?
- ¿cómo y cuáles serían los supuestos para hablar explícitamente, en cada caso, ya de una “ética de la diferencia”, de una “estética de la diferencia”, o ya de una “política de la diferencia”?
- ¿qué sucede en general, tras lo planteado, con el discurso filosófico y particularmente con el espacio en el que se mueve dicho discurso en la actualidad, es decir –predominantemente–, con la academia?

Esto, simplemente por mencionar algunos de los problemas que posiblemente sería conveniente tratar en lo futuro y aterrizar, tras toda esta exposición. Algunas preguntas

---

<sup>2</sup> Ana María M. de la Escalera, *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*. IIFL, UNAM, México, 2004, p. 88.

## CONCLUSIONES

---

posibles entre muchas otras, quizá, y que justamente podrían ser consecuencias de esta problemática, o bien, itinerarios paralelos. En todo caso este sería en parte el cometido de esta “conclusión” (y en cierta medida, también de todo el texto): no enlistar verticalmente una serie de razones o criterios sistemáticos de autoevaluación que justifiquen el contenido del trabajo, de *este* trabajo presente, sino tender puentes, establecer vínculos, crear canales de comunicación entre diversas preocupaciones, no necesaria (o únicamente) filosóficas, que en suma, prolonguen la reflexión hacia otras preguntas y bajo otras formas, y que no necesariamente rellenen los posibles huecos con respuestas, sino que, mediante ellas, intenten advertir una “nueva” frontera y a partir de ahí, volver a recorrer –como decía Heidegger–, el “camino andado”...; y siempre de una manera *diferente*.



**APÉNDICE**

## PARA UN ESBOZO DEL «NIETZSCHE» DE HEIDEGGER

¿Por qué introducir de nuevo a Heidegger y concederle la palabra ahora, al término de esta tesis? ¿Se puede esto leer como un apéndice, en el sentido de un agregado o algo que siempre "llega al final", que tiene que estar "al final" (algo así como un complemento o un suplemento<sup>1</sup>)? ¿o por su parte se halla dentro de la misma problemática y en tal medida debería insertarse en el *corpus* del texto? Y a su vez, tratando de consecuentar un poco lo que ya se ha venido exponiendo ¿estamos, por así decirlo, más dentro o más fuera de la investigación? ¿que no esto podría ser también como una página que se leería tanto desde las líneas y los golpes de su formato como simultáneamente desde su propio margen? Consideremos pues, de momento, que esto, el apéndice, es como una especie de margen (o algo que está en los linderos del texto) Ahora bien, hablar en esta instancia de Nietzsche, parecería indicar precisamente hablar de alguien que presumiblemente siempre se habría mantenido "al margen", tanto de la historia de la filosofía, como de la metafísica, de la moral, etc.; que no se hubiera en suma dejado asimilar dentro de la lógica de su Libro. Y sin embargo en este apéndice, en esta especie de margen, se hablaría de Nietzsche de un modo en que le sería interrogado explícitamente ese carácter de marginal, y en donde se pondrá incluso en duda su aparentemente negativa relación con aquello que "ya había sido escrito". ¿Pero esto de alguna manera complementa lo que ya hemos dicho, o prosigue la misma línea?

Generalmente, se ha escrito esta tesis un poco con ojos nietzscheanos y desde la perspectiva de pensadores contemporáneos que en cierta medida se declaran nietzscheanos (como ya lo anotamos, posiblemente jamás se hubiera concebido un pensamiento de la diferencia en este sentido, sin la *intervención* de Nietzsche en la historia). Sin embargo se

---

<sup>1</sup> Derrida habla de modo muy insistente en sobre el término "suplemento", como algo que no está necesariamente ni dentro ni fuera del discurso filosófico (el *Il n y a pas de hors-texte*, de que se hablaba). Denota una cierta paradoja de la totalidad: no puede estar dentro de la totalidad porque en sí es una "añadidura" un "agregado", un "suplemento" pues, pero tampoco puede estar fuera, ya que la totalidad, lógicamente tiene que designar que fuera de ella no hay nada. Una vez más, se trata de la cuestión del *entre*. Lo que estaría implicando admitir este tipo de lógica, según Derrida, es que "la escritura es en algún lugar incompleta, que le falta algo para ser lo que es, que tiene necesidad de un *suplemento*, el que, no obstante, sólo puede proporcionárselo ella misma, puesto que ella misma es el todo", *La diseminación* p. 81. Derrida aborda esta cuestión del suplemento en diversos ensayos; en algunos generalmente lo equipara con el modelo del prefacio (que también podría ser de alguna forma, el modelo del apéndice). Cfr. "Fuera del Libro. Prefacios", en *La diseminación*, y más ampliamente *De la gramatología*, "...Ese peligroso suplemento...".

asumen las posibles discordancias: ¿qué ocurriría si esto *no* se hubiera leído así? Por lo mismo, quizá esto no pueda ser estrictamente un apéndice, sino más bien una introducción y una puerta más que se abre y que conduce a otra discusión (¿es Nietzsche metafísico?). Pues bien, abramos entonces esa otra puerta cediéndole en este caso la palabra a Heidegger, y, por el momento, dejémoslo hasta ahí. Y no para concederle precisamente la “última” palabra (y “cerrar” con ojos heideggerianos), sino al contrario: con el propósito de concebir una polémica que necesariamente se halla inmersa en esta problemática de la diferencia y que explícitamente marca diferencia en este punto; una diferencia que —se tiene bien claro—, habrá de ser posteriormente revisada y continuada...

\* \* \* \* \*

Para Heidegger, Nietzsche es considerado como el último eslabón de la metafísica y, por decirlo de alguna forma, las puertas rumbo a su consumación; como la cima, la cúspide del proceso por el que lo ente es representado tal y en cuanto ente en su totalidad, es decir, el proceso por el que se agota la metafísica en su propia posibilidad esencial, por el que se consume el *nihilismo* como el rostro o la máscara más propia de la cultura occidental. Nietzsche, por tal razón, estaría viendo los últimos despuntes de la metafísica cumplida, estaría sobrevolando en los límites y en la esencia de la metafísica, miraría pues hacia ambos lados, hacia ambas laderas. Ahora bien ¿qué entiende Heidegger con esto? ¿Acaso Nietzsche es como un punto simbólico en el tiempo en el que se puede trazar una raya y dividir lo que pasa con el ser “antes de Nietzsche y después de él”?

Intentemos precisar, en primera instancia, qué entiende Heidegger por el concepto nietzscheano de “nihilismo”. Según Heidegger, Nietzsche estaría concibiendo el nihilismo como ese movimiento fundamental de la historia de Occidente por el que la nada es elevada a supremo valor, por el que el mundo de los ideales, como ámbito suprasensible, domina por sobre el mundo efectivamente real, y que adquiere una significación más precisa con la frase «Dios ha muerto». Pues bien, con esta frase según Heidegger, Nietzsche diagnostica la experiencia del final de algo, la constatación de que en nuestra época, en nuestro horizonte existencial aquello que nos conducía y guiaba como lo más ente entre todos los entes, ha muerto. Por ello, la filosofía de Nietzsche para Heidegger constituye una reacción crítica que *niega* y se propone desvalorizar los valores de la filosofía anterior, entendida

como sustentación del nihilismo (en su fase reactiva), a la vez que nulifica y destroza el carácter supremo y vinculante de los valores (sobretudo de los valores morales). Como ya Heidegger decía en “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, la filosofía nietzscheana es, a todas luces, una *inversión del platonismo* y su herencia histórica; “...Nietzsche caracteriza su filosofía como platonismo al revés”<sup>2</sup>. Y ello fundamentalmente, resultado de la convicción de que “el mundo ideal no puede llegar a realizarse nunca dentro del mundo real”<sup>3</sup>, o, como diría Nietzsche, que el «mundo verdadero» ha devenido fábula. Desde esta perspectiva, es una filosofía que anuncia la muerte de Dios como la pérdida de sentido y validez de los valores supremos, como la caída de los ideales y el mundo suprasensible – “...falta la meta, falta la respuesta al «por qué»”<sup>4</sup> – y, en tal medida, a decir de Heidegger, constituye una reacción *contra* la tradición metafísica, parece interrumpirla, “desfigurándola y aplanándola”<sup>5</sup>.

Pero, se pregunta Heidegger, ¿en qué medida se puede decir que Nietzsche está “más allá” de dicha tradición, al efectuar el diagnóstico de la muerte o la finalización de un momento fundamental de la historia de Occidente? ¿Qué es lo que sucede o deviene a la inversión del platonismo y sus valores, y asimismo qué es lo que resulta del hecho (*factum*) de dicha inversión? ¿está Nietzsche efectivamente, “superando” la metafísica, al superar un momento o fase del nihilismo? ¿Qué significa, pensado en su esencia, “nihilismo”?

Efectivamente, como hemos dicho, al parecer Nietzsche advierte que algo, que un proceso fundamental de Occidente bajo el rótulo de nihilismo finaliza con la idea de la muerte de Dios, y que la desvalorización de los valores supremos y la caída del mundo suprasensible ha llegado a su fin, se ha *consumado*. Aquello pues que otrora significaba el ente supremo se revela y denuncia como la auténtica máscara de la nada. Por ello Nietzsche designa justamente a este proceso como “nihilismo consumado”, y lo refiere como el punto de partida para una nueva instauración de valores, para una “transvaloración

<sup>2</sup> “El final de la filosofía...”, en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. 78-79. En otro texto, Heidegger interpreta esta caracterización antiplatónica de Nietzsche, como una posición metafísica: Ahí, comenta: “...La inversión del platonismo, según la cual para Nietzsche lo sensible pasa a ser el mundo verdadero y lo no sensible el no verdadero sigue estando aún del todo dentro de los límites de la Metafísica...”; “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, p. 57.

<sup>3</sup> Heidegger, “La frase de Nietzsche «Dios ha muertos»”, en *Caminos de bosque*. Alianza, Madrid, 2000, p. 167.

<sup>4</sup> Nietzsche, *Voluntad de Poder*, § 100, en Heidegger, *ibidem* p. 169.

<sup>5</sup> Heidegger, “Voluntad de Poder y Eterno Retorno de lo Mismo”, en *Nietzsche II*, ediciones Destino, Barcelona, 2000, p. 57.



de todos los valores”, cuyo propósito sea eliminar radicalmente la idea de “mundo suprasensible”, lo suprasensible mismo en cuanto ámbito, que haga desaparecer incluso el lugar en donde desfilaban y se posaban orgullosos y altivos los antiguos valores, que cambie, en suma, los *principios* y la *forma* de valorar<sup>6</sup>. De tal modo se apresta a describirlo Heidegger:

La instauración de valores necesita un nuevo principio [...], precisa de otro ámbito. Ese principio ya no puede ser el mundo suprasensible, sin vida. Por eso, el nihilismo que apunta a la inversión así entendida [(nihilismo consumado)] buscará lo que tenga más vida [...], se convierte así en «ideal de la vida plétorica».<sup>7</sup>

Ahora bien, este proceso de una “nueva instauración de valores” con “nuevos” principios y condiciones precisa, de acuerdo a Heidegger, de una revisión detallada del concepto de *valor*, de lo que Nietzsche entiende por “valor”. Así, Heidegger cita un manuscrito de 1887 (aparecido posteriormente en los *Fragmentos póstumos*), en donde Nietzsche dice: “El punto de vista del «valor» es el punto de vista de las *condiciones de conservación y aumento* por lo que se refiere a formaciones complejas de duración relativa de la vida dentro del devenir”<sup>8</sup>. Aquí es en donde se hace presente la noción capital de “Voluntad de poder”, que si bien la destaca Heidegger como la principal aportación filosófica del autor de *Así habló Zaratustra*, constituye justamente el blanco por donde a su vez descarga sus críticas fundamentales hacia Nietzsche, caracterizando así su filosofía como una “metafísica de la voluntad de poder”.

En efecto, la esencia del valor reside en ser “punto de vista”, algo por lo que el mirar toma en consideración algo “por delante de sí”, algo que intencionalmente se ha dispuesto ante sí<sup>9</sup>, un “poner representador”, en palabras de Heidegger. Pero ¿qué es todo

<sup>6</sup> En tanto que el vacío metafísico dejado por la muerte de Dios y por la pérdida de los valores anteriores es llenado por nuevos valores, sustituyéndose el lugar que éstos ocupaban, los intentos por escapar al nihilismo – afirma Nietzsche –, no hacen más que agudizar el problema, puesto que aunque Dios haya desaparecido, el lugar que ocupaba “sigue existiendo aun cuando esté vacío”. Por ello, se incide en un nihilismo incompleto, algunas veces más radical, cuando se niegan los valores divinos y se sustituyen simplemente por valores humanos, dotados de vinculatividad, tales como las doctrinas de la felicidad universal, el socialismo, el progreso científico, etc. Sobre esto pueden verse los pasajes correspondientes a “el hombre superior”, en *Zaratustra...*, Libro IV.

<sup>7</sup> “La frase de Nietzsche..., p. 169.

<sup>8</sup> Nietzsche, *Voluntad de Poder*, § 715, en Heidegger, *Ibid.*, p. 170.

<sup>9</sup> Sobre el concepto nietzscheano de voluntad, según Heidegger, éste comenta, en otros textos: “...A la voluntad pertenece esencialmente la conciencia [...]. La voluntad de voluntad es el estado de consciencia

lo que se representa en todo principio de instauración de valores? ¿qué es lo que la voluntad dispone ante sí? Siguiendo el hilo de las preguntas, Heidegger mismo se responde: “lo que la voluntad pone delante de sí es la vida y las condiciones para la vida y su duración dentro de una escala ascendente de poder”<sup>10</sup>. Y esa escala es expresada bajo lo que Nietzsche entiende por las “condiciones de conservación y aumento”. Aquello que está dotado de vida, tiene por función esencial el conservarse y mantenerse *en la vida*; pero no sólo eso, sino además *querer crecer*, generar más vida, estar al servicio del aumento de la vida. El valor, por consiguiente, es el “punto de visión” que la voluntad pone por delante, representa, al servicio de las fuerzas esenciales e incondicionadas de la vida (conservación y aumento). Y por su parte, tal que la vida quiere su propia conservación y aumento “dentro del devenir”, el proceso de instauración de valores —observa Heidegger— obedece a cada una de las “formaciones complejas” de la vida “en su duración”, para determinar el fundamento del valor; esto es, pasa incesantemente de un elemento vital a otro, hacia el desarrollo y perfeccionamiento de esas formaciones complejas subordinando así su principio al rasgo más fundamental de toda vida y de todo lo ente, según Heidegger, al principio más elemental por el que todo ser vivo lo es tal, que es, justamente, la voluntad de poder. Las formaciones complejas de las que habla Nietzsche (o “centros de dominio”) son, por ende, formaciones que atañen a la voluntad de poder, ámbitos de valoración de la voluntad de poder, formaciones o configuraciones *de poder* (el arte, el Estado, la religión, la ciencia, la sociedad, etc.<sup>11</sup>). La voluntad de poder se convierte así en el principio de toda instauración de valores, en su dominio respectivo.

...la voluntad de poder es al mismo tiempo, en tanto que ese principio reconocido y por consiguiente querido, el principio de una nueva instauración de valores. Es nueva porque se consume por primera vez conscientemente a partir del saber de su principio; nueva, porque se asegura ella misma de su principio y mantiene fijamente esa seguridad a modo de un valor planteado a partir de dicho principio. [De tal modo] la voluntad de poder es, en cuanto

supremo e incondicionado del auto-aseguramiento calculador del cálculo [(autoconciencia)]...” “Superación de la metafísica”, en *Op. cit.*, p. 65. Sobre esto último, llegaremos un poco más adelante.

<sup>10</sup> “La frase de Nietzsche...”, p. 177.

<sup>11</sup> Cabe recordar que, para Nietzsche, la voluntad de poder, se puede hacer presente dentro de estas formaciones complejas, de un modo indistinto (ya sea de manera negativa o afirmativa); pero sólo puede ser condición y presupuesto de una transvaloración de los valores, en tanto que el valorar tenga por propósito la afirmación de la *esencia* de la vida, del rasgo más fundamental de la vida, es decir, precisamente, de la voluntad de poder.

principio de la nueva instauración de valores y en relación con los valores anteriores, el principio de la transvaloración de todos los valores.<sup>12</sup>

Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones ontológicas, según Heidegger, de esta caracterización de la noción de voluntad de poder? ¿qué lo induce a calificar esta "doctrina" de la voluntad de poder como "metafísica de la voluntad de poder"?

La fórmula "voluntad de poder", afirma Heidegger, es un concepto que rebasa las meras explicaciones dotadas por la psicología con respecto al significado de los términos "querer" y "poder". La esencia de la voluntad según Heidegger (siguiendo la conceptografía nietzscheana), consiste en poner a disposición el actuar, en generar las posibilidades de la actuación efectiva, en imponer una orden y ejecutar el contenido de dicha orden, esto es, cumplirla, y en tal medida, obedecer, obedecerse, servir a sí misma. Es decir, la voluntad es a la vez "siervo" y "señor" respecto de sí misma: obedece mandando y manda obedeciendo; conforme cumple, supera su propio querer para seguir ordenando y así, muestra su esencia como un "querer su propio querer", como querer las condiciones para el aumento del querer; "...ser más fuerte, querer crecer, tener más poder..."<sup>13</sup>. El poder así entendido, por su parte, sólo puede considerarse tal "poder", mientras se ordene y promueva el propio aumento de poder, mientras se supere la voluntad en cada nivel de poder alcanzado para así *poder* seguir queriendo. La palabra "poder" sólo designa pues, según Heidegger, el modo en que la voluntad *se quiere a sí misma*, esto es, en sus términos: "...la voluntad no es algo que esté fuera del poder, sino la orden de detentar el poder que domina en la esencia del poder"<sup>14</sup>. Por tal razón, consiguientemente, la fórmula nietzscheana de voluntad de poder quiere decir, a juicio de Heidegger, *voluntad de voluntad*.

...el poder tiene su esencia en el hecho de que, en cuando voluntad dentro de la voluntad está al servicio de la voluntad. La voluntad de poder es la esencia del poder [...]; no tiene su fundamento en un sentimiento de carencia, sino que es ella misma el fundamento de la vida más rica posible. Aquí, vida significa *voluntad de voluntad*.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> "La frase de Nietzsche...", p.172.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 173

<sup>14</sup> Heidegger, "Voluntad de Poder y Eterno Retorno...", en *Op. cit.*, p. 58.

<sup>15</sup> "La frase de Nietzsche...", p. 175-177

Así pues, la vida, como “voluntad de voluntad”, se asegura de sus “condiciones de conservación y aumento”, es decir, instaura valores según Heidegger, por medio de un “poner representador”, que instala a lo ente como el fundamento de la acción de la voluntad de poder: lo efectivamente real (que en Heidegger equivale a “presencia”) determina los presupuestos de valoración disponibles inmediatamente para dicha voluntad. Pero asimismo, ese poner representador, es justamente el *resultado* de la acción de la voluntad de poder; eso en virtud de lo cual lo ente, la presencia, se encuentra condicionada por aquélla como su incondicionada realidad efectiva, como la “realidad efectiva de todo lo efectivamente real”<sup>16</sup> o, en otros términos, el ser de lo ente. Esto en relación a lo ente, es decir, al mundo, según Heidegger, se encuentra bien reconocido y documentado en la siguiente frase nietzscheana: “...¡Este mundo es la voluntad de poder —y nada más! ¡Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder —y nada más!”<sup>17</sup>.

Pero Nietzsche no se limita únicamente a hablar de la voluntad de poder en términos de la esencia o el rasgo más fundamental del mundo o, en palabras de Heidegger, la “entidad de lo ente en su totalidad”. Al mismo tiempo, caracteriza a la mencionada noción, según este último, como el movimiento fundamental del propio devenir, como el principio mismo de la existencia de esas “formaciones complejas”, en las que la voluntad se asegura de las condiciones esenciales de la vida, de la vida entera y del ser mismo *en su duración*, en su devenir en cuanto devenir. La voluntad de poder *es* pues, en cierta forma, el devenir mismo, en la medida en que pasa de una cosa a otra, de un nivel de poder a otro, siempre más elevado que el anterior; en la medida en que “quiere” la superación incondicionada de su propio poder. “Voluntad de poder, devenir, vida y ser en su sentido más amplio —comenta Heidegger—, significan en lenguaje de Nietzsche lo mismo”.<sup>18</sup> Así, tal que constituye una “cadena de las más interminables autosuperaciones”<sup>19</sup>, la voluntad de poder no descansa nunca, no se contenta nunca con cada nivel de poder alcanzado, sino que recae constantemente sobre sí misma, regresa *hacia* sí misma, en cuanto devenir, describiendo amplios pasos de círculo, manifestando la figura del círculo, “el anillo de la eternidad”. De tal modo quedan de manifiesto, según Heidegger, las dos determinaciones

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>17</sup> Nietzsche, “Fragmentos póstumos de 1887”, Heidegger lo cita en *ibid.*, p. 187.

<sup>18</sup> “La frase de Nietzsche...”, p. 172

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 173.

fundamentales del ente en su totalidad: en la medida en que la voluntad de poder asegura un "volver consistente" de su propia sobreelevación, un *volver de sí misma*, sin ninguna meta ni límite, constituye un girar constante del devenir que se "vuelve a sí" y se "adelanta hacia sí", es decir, un *eterno retorno de lo mismo*. "El pensamiento de Nietzsche —comenta Heidegger—, piensa el constante volverse consistente del devenir de lo que deviene en la presencia una del repetirse de lo mismo"<sup>20</sup>. Nietzsche determina, pues, la entidad de lo ente en cuanto tal, es decir, su *qué es*, como voluntad de poder, y al mismo tiempo, determina el *que es* de este *qué es*, es decir, su *facticidad* (su carácter de *cómo es*), como eterno retorno de lo mismo. De tal forma concibe Heidegger la relación:

La manera en que lo ente en su totalidad, cuya *essentia* es la voluntad de poder, existe, esto es, su *existencia*, es el «eterno retorno de lo mismo».<sup>21</sup>

O, de otra forma:

«Voluntad de poder» dice *qué* es el ente en cuanto tal, es decir, en su constitución. «Eterno retorno de lo mismo» dice *cómo* es [(su carácter de 'que')] el ente de esa constitución en su totalidad [...] En razón de la unión inseparable del que-es con el qué-es [...], la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, en cuanto determinaciones del ser, no sólo tienen que copertenerse sino que tienen que decir lo mismo.<sup>22</sup>

Así pues, esta "unión inseparable" entre la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, es resultado del presupuesto fundamental mediante el que Heidegger realiza su lectura de la filosofía de Nietzsche: Nietzsche como un pensador de *un sólo* pensamiento, como un pensador que constituye su pensamiento sobre la base de una *unidad esencial*, unidad que según Heidegger co-responde o puede ser comprendida en función de la unidad que alcanza, o está por alcanzar, la metafísica occidental, entrando con Nietzsche a la cima de su culminación. Aquí es en donde adquiere relevancia la reflexión heideggeriana acerca de la esencia del nihilismo y su relación con el pensamiento que intenta destruir el reinado de la metafísica desde la perspectiva del valor.

En efecto, se pregunta Heidegger ¿qué ocurre con un pensamiento en el que se destituye el fundamento suprasensible del mundo para erigir un principio capaz de crear nuevos valores a partir del ser en tanto fundamento de lo ente, esto es —como según

<sup>20</sup> Heidegger, "Voluntad de Poder y Eterno Retorno...", p. 68.

<sup>21</sup> "La frase de Nietzsche...", p. 177.

<sup>22</sup> "Voluntad de Poder...", p. 73-75.

Heidegger lo toma Nietzsche— “lo más ente de todo lo ente”? Aquí es en donde Heidegger subraya y examina el problema:

Si la metafísica tiene que decir lo ente en relación con el ser y si con ello nombra a su manera el fundamento de lo ente, entonces la *proposición fundamental* de la metafísica de la voluntad de poder debe enunciar [a su vez] el fundamento. Dice qué valores son dispuestos dentro de la esencia de la voluntad de poder instauradora de valores en cuanto «esencia» de lo ente.<sup>23</sup>

Heidegger transcribe tal proposición de la siguiente forma:

“El arte tiene *más valor* que la verdad”. (*Voluntad de poder*, § 853, 1888).

y, en otra formulación:

“Tenemos *el arte, para no perecer por causa de la verdad*”. (*Vol. de pod.*, § 882, 1888)<sup>24</sup>

Pues bien, más allá de la concepción particular que Nietzsche tenga de “arte” y de “verdad”<sup>25</sup> o de su ubicación respectiva dentro de un esquema simbólico-pulsional de jerarquías, lo esencial en dicha proposición reside, según Heidegger, en que designa una proposición *de valor*, que (aparte de significar un “juicio de valor”) instituye el tipo de valor que condiciona el despliegue del ser —esto es, de lo ente en su totalidad—, en tanto que fundamento de lo efectivamente real. Es decir, en resumidas cuentas el ser, acorde con el rasgo fundamental de todo pensar metafísico según Heidegger, es confundido y equiparado con lo ente, olvidándose formular la pregunta que interroga por la verdad del ser y olvidándose así, la diferencia que éste guarda con lo ente, la *diferencia ontológica* misma.

---

<sup>23</sup> “La frase de Nietzsche...”, p. 180

<sup>24</sup> ambas tomadas en *ibid.* pp. 180, 185.

<sup>25</sup> “Verdad”, para Nietzsche, no es pensado ni como desocultamiento de un ente, ni como correspondencia de un conocimiento con su objeto, ni como certeza, al modo cartesiano. “Verdad” es, en este contexto, según Heidegger, un valor, que funge a modo de presupuesto para la conservación de la voluntad de poder, como el “aseguramiento de las existencias” que implican al querer de dicha voluntad. Entretanto “Arte” para Nietzsche es, desde la lectura heideggeriana otro tipo de valor, el valor más alto, aquello que permite la elevación y sobrepotenciación de la voluntad, al tiempo que posee una especie de carácter *apofántico* (de *apofansis*, aquello que era develado en los misterios del oráculo); revela, hace “aparecer un ser” (*cfr. El nacimiento...pp. 45-50*). Se emparenta o yuxtapone, de alguna manera con lo que Heidegger estaría entendiendo precisamente por “verdad” (en su connotación de *aletheia*). *Cfr.* Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*.

Aun sin permanecer tematizado y “no consciente” de semejante identificación, lo que ocurre con el ser, bajo la perspectiva de la metafísica de la voluntad de poder, es que simplemente *se ha convertido en valor*; que instaurar valores y estimar todo según valores ha desembocado, de acuerdo a Heidegger, en la asimilación de la experiencia misma del ser como valor y así, “se ha borrado todo camino hacia la experiencia del propio ser”<sup>26</sup>. El ser de esta forma cae en la metafísica al rango de valor, que no deja de ser valor supremo, puesto que, como estima Heidegger, “el valor determina todo ente en su ser”<sup>27</sup> y, de tal forma, no es ya propiamente admitido como *ser*, permaneciendo oculta su verdad, permaneciendo impensado el ser en su vivacidad esencial, dando como resultado la fase más extrema y devastadora del nihilismo, el “nihilismo en su esencia” dice Heidegger: cuando ya “con el ser [...], con el [propio] ser, no pasa [más] nada...”<sup>28</sup>. La metafísica de la voluntad de poder —como toda metafísica, sostiene Heidegger— es pues, nihilismo; pero una metafísica aún, que llega a la *esencia* del nihilismo, ya que “desde cualquier perspectiva todo es nada [...]; la verdad del ser no aparece, permanece [únicamente] nada”<sup>29</sup>.

Desde este enfoque, al derribar a lo más ente como tal en su ser-en-sí por medio de la declaración de la muerte de Dios, el pensamiento de la voluntad de poder, como pensamiento que piensa según valores, aparta pues al ser y lo aniquila en la nulidad de la nada, lo que equivale auténticamente, según Heidegger, a un “dar muerte” completamente radical, a declarar una muerte que constituye una experiencia aún más nihilista que el nihilismo mismo: al mismo tiempo que desvaloriza y desmitifica los valores anteriormente supremos, mata, extermina todo pensamiento sobre el ser al reducirlo al grado de valor. “El pensar según valores es, en un sentido extremo, mortal, [ya que] impide de antemano incluso que el propio ser se presente en su verdad”<sup>30</sup>. Así el pensar según valores, en la medida en que devela la fase más extrema del nihilismo, da pie al estado de mayor abandono del ser, de mayor recrudescimiento del olvido del ser y, por ende, tal como hablamos mencionado, a la esencia de la metafísica o “Metafísica consumada”, al lugar en donde la metafísica ha entrado en su finalización como aparición y advenimiento

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 190

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 191

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 193

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 194

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 195.

progresivo de la *técnica*: "...la voluntad de voluntad, como ser, por medio de sus dos valores constitutivos [(arte y verdad)], organiza ella misma el ente. Es solamente en la voluntad de voluntad donde la técnica (el aseguramiento de las existencias) y la ausencia incondicionada de toda meditación sobre el ser («vivencia») acaban dominando..."<sup>31</sup>

Por último, tratando de proseguir la circularidad de la argumentación heideggeriana, cabría citar ante esto el por qué del sentido metafísico que Heidegger interpreta en la frase "Dios ha muerto", y desde ahí, intentar repensar con él las consecuencias de dicha frase para el pensamiento de nuestra época:

Lo que antes condicionaba y determinaba al modo de meta y medida la esencia del hombre, ha perdido su poder operativo, incondicionado e inmediato y, sobre todo, infaliblemente efectivo en todas partes. Ese mundo suprasensible de las metas y las medidas ya no despierta ni soporta la vida. Ese mundo ha perdido a su vez la vida: ha muerto [...] El fundamento suprasensible del mundo suprasensible, pensado como realidad efectiva y eficiente de todo lo efectivamente real, se ha vuelto irreal [...] «Dios ha muerto»<sup>32</sup>

Pero entonces ¿qué le queda ya a nuestra época y cómo ha de encauzarse la tarea del pensar después de tan terrible y devastadora conclusión? ¿Cómo trazar los límites de lo que Heidegger denominaba como "pensamiento posmetafísico", el pensamiento que mora en los horizontes sombríos y nulificadores de la "época incondicionada de la metafísica consumada"? Heidegger nos sugiere una vía, ya citada páginas atrás: hay que retroceder, mediante un salto hacia atrás (*Schritt zurück*) "desde lo impensado [...] abriéndonos camino a lo por pensar [...]; desde la diferencia en cuanto tal, hasta el *olvido* de la diferencia"<sup>33</sup>. Pero ¿cómo sustraernos efectivamente de ese pensar que debe su nombre a la potestad incondicionada de la técnica? ¿cómo despejarnos de las "sombras en el bosque", ¿cómo lograr asirnos de eso, que en el recorrido rememorativo se avista tan lejos y tan oscuro? La respuesta nos la sugiere Heidegger del modo siguiente, anunciándola en una forma satisfactoriamente paradójica:

Lo que esta época le da a pensar al pensamiento no es algún sentido profundamente escondido, sino algo muy próximo y que, precisamente por ser sólo eso, pasamos siempre por alto. Al pasar por encima de ello damos

---

<sup>31</sup> "Superación de la metafísica", p. 63.

<sup>32</sup> "La frase de Nietzsche...", p. 189.

<sup>33</sup> "La constitución onto-lógica de la metafísica", en *Identidad y diferencia*, p. 143.



constantemente muerte, sin darnos cuenta, a la verdad del ser [(como en el caso de Nietzsche)]; damos constantemente muerte al ser de lo ente y su diferencia. [Así, esta verdad permanecerá velada [...] en tanto no comencemos a pensar, en tanto no pensemos, como es debido, esa diferencia *en cuanto* diferencia...<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> "La frase de Nietzsche..." p. 197, y "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", p. 135.



**BIBLIOGRAFÍA**

- BARTHES, Roland, *Mitologías*, S. XXI, México, 1997.
- BATAILLE, Georges, *El ojo pineal*, Pre-Textos, Valencia, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1989.
- BLANCHOT, Maurice, *El espacio literario*, Paidós, Barcelona, 1992.
- CASSIRER, Ernst, *El mito del Estado*, F.C.E., México, 1985.
- COLLI, Giorgio, *Introducción a Nietzsche*, Pre-textos, Valencia, 2000.
- \_\_\_\_\_, *La sabiduría griega*, Trotta, Madrid, 1998.
- CRAGNOLINI, Mónica, "Para una «melancología» de la alteridad. Diseminaciones derridinas en el pensamiento nietzscheano", [documento en línea]. <<http://www.nietzscheana.ar/>>
- \_\_\_\_\_, "Un mundo de fantasmas y huellas sin origen", [documento en línea]. <<http://www.nietzscheana.ar/>>
- CULLER, Jonathan, *Sobre la deconstrucción*, Cátedra, Madrid, 1992.
- DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche*, Arena Libros, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, 1999.
- DELEUZE, G. y PARNET, C., *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 1997.
- DERRIDA, Jacques, *De la gramatología*, s. XXI, Buenos Aires, 1971.
- \_\_\_\_\_, "Carta a un amigo japonés", en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995.
- \_\_\_\_\_, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1997.
- \_\_\_\_\_, *La diseminación*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1997.
- \_\_\_\_\_, "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1998. *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1998.
- \_\_\_\_\_, "Fuerza y significación", en *Ibidem*.

## BIBLIOGRAFÍA

---

- \_\_\_\_\_, "La Différance", en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998.
- \_\_\_\_\_, "Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*", en *Ibidem*.
- \_\_\_\_\_, "Timpano", en *Ibidem*.
- \_\_\_\_\_, "Interpretar las firmas: Nietzsche/Heidegger", en *Nietzsche. Políticas del nombre propio*, Trotta, Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_, "Entrevista con Jacques Derrida", en *Política y sociedad*, Tecnos, Madrid, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Posiciones. Entrevista con Jacques Derrida*, Pre-Textos, Valencia, 1977.
- DE PERETTI, Cristina, y VIDARTE, Paco, "Nietzsche siguiendo a Derrida", en *Nietzsche 100 años después*, Pre-textos, Valencia, 2002.
- DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid, 1995.
- FOUCAULT, Michel, "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Theatrum philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1999.
- GARZÓN BATES, Mercedes, *Nihilismo y fin de siglo*, Editorial Torres asociados, México, 2000.
- GARCÍA BACCA, Juan David (comp.), *Los presocráticos*, FCE, México, 1996.
- HAVELOCK, Eric A., *Prefacio a Platón*, Ediciones Visor, Madrid, 1994.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 1973.
- HEIDEGGER, Martín, "El origen de la obra de arte", en *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, "La época de la imagen del mundo", en *Ibidem*.
- \_\_\_\_\_, "La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»", en *Ibidem*.
- \_\_\_\_\_, "La sentencia de Anaximandro", en *Ibidem*.
- \_\_\_\_\_, *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, "¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?", en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.

## BIBLIOGRAFÍA

---

- \_\_\_\_\_, "Superación de la metafísica", en *Ibidem*.
- \_\_\_\_\_, *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1971.
- \_\_\_\_\_, "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- \_\_\_\_\_, "El principio de identidad", en *Ibidem*.
- \_\_\_\_\_, "Voluntad de Poder y Eterno Retorno de lo Mismo", en *Nietzsche II*, ediciones Destino, Barcelona, 2000.
- \_\_\_\_\_, "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_, "Tiempo y ser", en *Ibidem*.
- HOPENHAYN, Martin, *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997.
- KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Ediciones Caronte, La Plata, Argentina, 1995.
- LAERCIO, Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Colección Austral, Buenos Aires, 1949.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María, *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*. IIFL, UNAM, México, 2004.
- \_\_\_\_\_, "Friedrich Nietzsche. La promesa de una herencia", en *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche*, UNAM, México, 2002.
- MONDOLFO, Rodolfo, *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, Losada, Buenos Aires, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. S. XXI, México, 1996.
- MOREY, Miguel, *Los presocráticos. Del mito al logos.*, Ediciones Montesinos, Barcelona, 1981.
- \_\_\_\_\_, "Un fragmento de voz. Conjetura sobre las categorías nietzscheanas", en *Nietzsche 100 años después*, Pre-textos, Valencia, 2002.
- MUÑOZ, Jacobo, "El sin-sentido de la tierra", en *Ibidem*.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

## BIBLIOGRAFÍA

---

- \_\_\_\_\_, *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- \_\_\_\_\_, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_, *El ocaso de los ídolos*, Tusquets, Barcelona, 1998.
- \_\_\_\_\_, *En torno a la voluntad de poder* (selección de textos), Península, Barcelona, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Epistolario*, Ediciones Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_, *La ciencia jovial [la Gaya Scienza]*, Ediciones Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_, *La genealogía de la moral*, Tecnos, Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_, *La filosofía en al época trágica de los griegos*, Ediciones Valdemar, Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_, *La voluntad de poderio*, Edaf, Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche contra Wagner*, Siruela, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la utilidad y el perjuicio de una historia para la vida. [II Intempestiva]*, Ediciones Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_, "Sócrates y la tragedia", en *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- NOVALIS, et. al., *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Tecnos, Madrid, 1994.
- PLATÓN, *La república*, UNAM, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Parménides*, Aguilar, Buenos Aires, 1963.
- QUEVEDO, Amalia, *De Foucault a Derrida*, Ediciones de Universidad de Navarra, Navarra, 2001.
- ROSS, Werner, *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 1994.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Ediciones Losada, Buenos Aires, 1975.
- TATIÁN, Diego, *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, Ediciones Acción, Córdoba, 1997.

## BIBLIOGRAFÍA

---

- VATTIMO, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Introducción a Heidegger*, Ediciones Gedisa, Barcelona, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona 1995.
- VILLARROEL, Raúl, "Nihilismo y superación de la metafísica. El «Rapport» heideggeriano". [documento en línea]. <http://www.personales.ciudad.ar/>
- XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 1981
- ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino*, F.C.E., México, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía y poesía*, F.C.E., México, 2001.