



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

MITO Y PODER: DE LA FINITUD DEL CONOCIMIENTO HUMANO COMO PUNTO DE PARTIDA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UN ORDEN POLÍTICO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN:
CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA
(OPCIÓN CIENCIA POLÍTICA)

PRESENTA:

DANIEL ARTURO SÁNCHEZ DÍAZ

APOYADA POR LA DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO, UNAM
PROGRAMA DE APOYO A PROYECTOS PARA LA INNOVACIÓN Y MEJORAMIENTO DE LA ENSEÑANZA
(PAPIME)
"EL ESTUDIO DE LOS GRUPOS DE PODER EN MÉXICO" (PE302609)

DIRECTOR DE TESIS:
DR. FERNANDO AYALA BLANCO



CIUDAD UNIVERSITARIA, D.F.

2011



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.

*ESTA TESIS FUE REALIZADA EN EL MARCO DEL
PROYECTO "EL ESTUDIO DE LOS GRUPOS DE PODER EN
MÉXICO"(PE302609)INSCRITO EN EL PROGRAMA DE
APOYO A PROYECTOS PARA LA INNOVACIÓN Y
MEJORAMIENTO DE LA ENSEÑANZA (PAPIME)DE LA
DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DE PERSONAL
ACADÉMICO DE LA UNAM, BAJO LA RESPONSABILIDAD
DEL DR. FERNANDO AYALA BLANCO*

AGRADECIMIENTOS

A mi mamá **María de Lourdes Díaz Núñez**, por la vida, por tu amor y comprensión, por tu esfuerzo, por tus consejos, por la confianza, pero sobre todo por cada uno de los bellos recuerdos y por cada uno de los sueños.

A mi papá **Arturo Sánchez Ramírez**. Me has enseñado que ningún triunfo vale si no luchamos por él y que debemos asumir la vida con humildad y honestidad.

A mi hermano **Luis Carlos Sánchez Díaz**: no puede haber mejor hermano, te agradezco por la compañía, alegría, honestidad, confianza y tantos momentos de ácido humor. Porque me conoces tanto que sólo tú me haces estallar. Me siento muy orgulloso de ti y el futuro es nuestro.

A mi **Emilio**, eres el mejor sueño soñado, mi alegría, mi tranquilidad, mi aliento y mi esperanza.

A **Ivonne Jocelyn Sánchez Castelán**, mi Joss, eres mi amor, mi alegría y mi motor. Me has dado la tranquilidad necesaria para terminar éste trabajo. Te agradezco cada sonrisa, cada caminata, cada atardecer y por haberme esperado. Siempre juntos...siempre.

A mi **Abue Cristina Núñez Gala**, Gracias por la niñez, el cariño, la confianza y tantos bellos recuerdos.

A mi abuelita **Clemencia Ramírez Meza**: con cariño, porque no hay distancia suficiente para los recuerdos.

A mi tía **Guadalupe Díaz Núñez**: Gracias por tu apoyo, compañía, pláticas y sobre todo por muchas risas.

A mi tía **María Luisa Díaz Núñez**: Gracias por tu compañía y atenciones.

A mi tío **Jorge Rafael Díaz Núñez**: Por ser una fuente de inspiración, de compromiso y lucha.

A mi tía **María Cristina Díaz Núñez**: Gracias por tu constante apoyo, compañía y consejos.

A mi padrino **Luis Gerardo Díaz Núñez**, eres mi inspiración y te agradezco tantas pláticas enriquecedoras.

A mi Maestro y amigo, **Fernando Ayala**, gracias por mostrarme una forma distinta de pensar la política, la filosofía y el arte. Gracias por la confianza y el apoyo.

Al Dr. **Julio Bracho**, porque sus enseñanzas fueron una ventana al gusto por lo mítico y lo trágico.

“El mito no dice «otra cosa», sino precisamente esa cosa que no puede en ningún caso decirse de otro modo”

J.P. Vernant

“Y es así Glaucón, como el mythos se ha salvado del olvido y no se ha perdido. Y si le damos crédito puede salvarnos a nosotros mismos”

Platón

“Ese antiguo terror que las fabulas siguen provocando. No difiere en nada del primero de todos los terrores: el terror del mundo, el terror frente a su mudo, engañoso y dominante carácter enigmático. Terror frente a este lugar de la metamorfosis perenne, de la epifanía, que abarca fundamentalmente nuestra mente, en la que asistimos incesantemente a la contienda de los simulacros”

R. Calasso

“Y todavía hoy, una estructura privada de todo centro representa lo impensable mismo”

J. Derrida

“Se trata de pensar no un acontecimiento originario y primero, en el orden cronológico que dé la clave, y al mismo tiempo, de toda la historia, porque en última instancia, en la política y en lo político, no existe ningún principio (arché) puesto que lo originario en éstos es la pluralidad”

Mario Magallón

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: LA SUTURA DE LO IMPOSIBLE	1
CAPÍTULO I: EXEGESIS DEL MITO	13
I.I El mito en la sabiduría griega arcaica.....	13
I.II Platón y la condena al conocimiento mítico.....	25
I.III El mito hoy	37
<i>I.III.I El mito en Ernst Cassirer.....</i>	<i>38</i>
<i>I.III.II Mito y lenguaje en Roland Barthes.....</i>	<i>43</i>
Conclusión	48
CAPÍTULO II. EL MUNDO COMO MITO Y VOLUNTAD DE PODER	50
II.I La visión trágica del mundo.....	51
<i>II.I.I Dionysos y Apolo: La unidad de lo múltiple y su individuación</i>	<i>53</i>
<i>I.II Las dos vías de resolver el dolor: el arte y el conocimiento.....</i>	<i>58</i>
<i>II.I.III La Vida Afirmativa</i>	<i>63</i>
II.II Devenir Y Eterno Retorno	66
II.III La Voluntad de Poder	74
II.IV Nihilismo	82
II.IV Transvaloración: el punto esencial.....	89
Conclusión	92
CAPITULO III. LA SALIDA DEL FUNDAMENTO: REFLEXIONES POLÍTICAS Y SOCIALES	93
III.I Crítica a la representación.	95
<i>III.I.I Representación y Avatares: El camino a la Hiperrealidad.....</i>	<i>96</i>
<i>III.I.II Lenguaje, metalenguaje e Ideología en un modelo postfundamento</i>	<i>105</i>
<i>III.I.III Las posibilidades de la representación política: una representación sin fondo... ..</i>	<i>112</i>

<i>III.I.IV Aporías, misticismo y fundamentos evanescentes.....</i>	118
III.II Crítica al sentido	131
<i>III.II.I Ilegibilidad, Indecidibilidad y Hermenéutica Analógica</i>	133
III.III La presencia del devenir	145
<i>III.II.I La imposibilidad del todo social.....</i>	146
Conclusiones.....	158
EPÍLOGO.....	160
BIBLIOGRAFÍA.....	166

INTRODUCCIÓN: LA SUTURA DE LO IMPOSIBLE

La noción de sutura, empleada por Laclau¹, para hacer referencia a las pretensiones de cierre de los sistemas filosóficos, así como a los intentos de homogenización y de totalización del universo de las ideas y de la sociedad, nos abre el camino para comprender el tema que se ha de tratar en el presente trabajo.

En efecto, todo sistema filosófico ha buscado la sutura, el cierre del pensamiento, develar el hilo que permita al final un cierre del discurso y de la realidad, encontrar la piedra filosofal que logre resolver por sí mismo todos los enigmas del pensamiento y de la humanidad. Puesto que como dice Mario Magallón: “Cada gran sistema filosófico siempre aspira que la marcha se cerrase en él, donde todo quede dicho y resuelto y, por lo mismo, nada quede ya que decir”².

Esta prístina pretensión del hombre, por alcanzar el absoluto, radica en su necesidad de control, de hacer del mundo uno que sea vivible, medible, en donde el hombre se convierta en la esencia del todo. Estas pretensiones lograron ser posibles finalmente bajo el proyecto de la modernidad, del cual en gran medida seguimos siendo herederos y que encumbro los ideales de racionalismo y progreso dentro del mundo, como si este se encontrara guiado por una lógica oculta, que podría ser desvelable por medio de la razón y que tendría como consecuencia una total apertura del mundo hacia el hombre, lo cual permitiría a este encontrar un fin, un *télos* del mundo.

Es por esto que la modernidad tuvo como su producto al cientificismo, el cual pretendía desarrollar un método para el desocultamiento de la lógica del mundo, por medio del uso de la razón. Se encumbro entonces a la razón, como medio para descubrir aquella esencia, sustancia o ser, que permitiera encontrar una explicación y una comprensión del aparente caos del mundo y que diera una meta y un sentido a la historia del hombre, a través del progreso

Podemos considerar que la primera caída del proyecto de la modernidad se dio a finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, con la aparición del fenómeno nihilista que desembocó en guerras mundiales. La ciencia como acompañante de la guerra, mostro la

¹ Ernesto Laclau. “La imposibilidad de la sociedad” en: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1988, pp.102-106

² Mario Magallón Anaya, “Ética y pensamiento crítico latinoamericano en el siglo XXI”, en: Luis Gerardo Díaz (coord.), *Ética y Globalización: Una mirada interdisciplinaria*, México, Torres Asociados, 2009, p.61

responsabilidad del proyecto de la modernidad y la falsedad de los principios de racionalidad y progreso.

Dicha caída propició la reflexión de importantes filósofos, sobre los orígenes del nihilismo que había llevado al fracaso del progreso y de la razón, entre ellos cabe destacar a Nietzsche y Heidegger. El primero mostró que el origen del nihilismo era más profundo y antiguo que el proyecto de la modernidad, se trataba de la propia metafísica que había delineado los principios de racionalidad, de unidad, identidad y progreso y de un fundamento metafísico. Estos principios falsos, representaciones a las cuales se había otorgado el carácter de verdaderos y necesarios, habían recorrido toda la historia de la filosofía, hasta lograr su encumbramiento en la modernidad. Buscando los orígenes de dichas representaciones, encontró en el resentimiento y negación del mundo, las intencionalidades ocultas de la metafísica. Por esta razón estableció como su tarea, lo que Deleuze llama la inversión del platonismo. No se trataba simplemente de demostrar la falsedad de las representaciones, sino acabar con las valoraciones morales que les daban origen y establecer la estética como filosofía primera.

Heidegger no disenta del todo de las ideas nietzscheanas sobre el origen del nihilismo. Observaba que el espíritu metafísico había recorrido toda la historia de la filosofía, estableciendo al ser como origen de las representaciones, pero se trata de un ser unívoco, como unívoco debía ser el medio para acceder a él. Heidegger establece que una nueva pregunta sobre la verdadera esencia del ente es lo que permitiría derrocar al espíritu nihilista. Se trataba de ver al ente no como algo único e idéntico sino como algo constituido por las diferencias.

Las ideas planteadas por estos filósofos nos permiten observar que el camino fue perdido desde el origen. Desde el nacimiento de la filosofía con Platón, todo ha sido un continuo error, puesto que se ha encontrado irremediablemente unida a la metafísica y por lo tanto a la pretensión de un cierre y hegemonía en el pensamiento a través de la razón, como única fuente de acceso a la verdad y de esta como fundamento único e idéntico del mundo.

Los intentos de escapar de la metafísica han estado presentes en toda la historia de la filosofía. Podemos recitar una serie de nombres ligados a estos intentos de ruptura, entre ellos quizá los más importantes sean Nietzsche y Heidegger. Sin embargo parece que la metafísica nos atrae de nuevo, mostrándonos sus encantos, la tentación de una solución única. Puesto que no existe ciencia como la metafísica que nos haga pensar este mundo,

lleno de contradicciones, como algo con una solución más allá de las apariencias. Pensar que existe algo más allá, que nos ayude a resolverlo todo.

Unida a la metafísica, la filosofía ha buscado siempre el cierre de las ideas, en donde como menciona Magallón, ya no quede por decir. Esta noción de cierre, se encuentra irremediabilmente ligada a la idea de metafísica. El espíritu de sutura se encuentra ligado a la idea de posibilidad de resolución de mundo, tal como nos dice Nietzsche, es siempre el espíritu de resentimiento al mundo, el espíritu nihilista, que hace culpable al mundo para que entonces sea posible una solución. No hay filosofía que renuncie a la sutura, porque aun no hay pensamiento que escape de la metafísica.

Quizá debamos pensar, tal como lo hizo Heidegger en replantear la pregunta del ser, para entonces poder reencontrarlo en su multiplicidad. Sin embargo lo múltiple, como nueva esencia del ser, no escapa a la idea del fundamento, sólo que ahora la multiplicidad sirve como nueva esencia. El esencialismo prevalece.

Si parafraseamos a Heidegger diciendo que toda inversión de la metafísica sigue siendo participe de la metafísica, debemos entonces pensar en la posibilidad de escapar del esencialismo metafísico, puesto que la inversión y el replanteamiento de la pregunta, siguen remitiéndonos al esencialismo de la lógica del fundamento.

Si retomamos la noción de Derrida, acerca de los márgenes, podemos pensar que el pensamiento metafísico se encuentra unido a su propio margen de significantes y cuya pretensión es cerrar.³ En este sentido, un pensamiento innovador no puede encontrarse en los límites o márgenes del pensamiento metafísico, puesto que el margen designa la forma del pensamiento, todo pensamiento marginal sigue estando dentro de la metafísica. La posibilidad de escape de la metafísica fundamental, se encuentra en la capacidad de romper el margen, de transgredirlo. Se trata de la posibilidad de una alteridad del pensamiento, de acercarnos a lo "otro" a lo que se encuentra afuera.

Quizá rompiendo los márgenes, sea posible romper con el núcleo que sostiene dichos márgenes. Se trata de una destrucción desde el margen hacia el núcleo. Debemos entonces preguntarnos ¿Cuál es este núcleo?, se trata del esencialismo del fundamento, de la esencia, del ser, lo que se encuentra al centro de los márgenes. La imagen de un margen

³ Derrida establece que "el centro cierra también el juego que él mismo abre y hace posible": Jacques Derrida, "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" en: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 384

unido a su núcleo, nos permite entender que toda búsqueda de fundamento se encuentra ligada al intento de sutura y viceversa, todo cierre solo es posible a través de un esencialismo que lo sostenga.

Los intentos de ruptura de un esencialismo del ser, como fundamento explicativo de la realidad, hechos por Nietzsche y Heidegger, siempre han buscado destruir el núcleo, mostrar la imposibilidad de la esencia metafísica. Tal vez se trate de emprender una deconstrucción que parta desde los márgenes hacia el núcleo.

En esta línea, el planteamiento de Wittgenstein⁴ “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”⁵ nos da luz acerca de la naturaleza de nuestro pensamiento. El limitar el mundo real al mundo del lenguaje establece una paradoja, o bien el mundo es ilimitado al igual que el lenguaje y por lo tanto no existe nada fuera de esos límites; o bien “límite” significa aquello que no puede ser rebasado por sí mismo, de modo que se establecería una limitación en el conocimiento de los hombres, una finitud, más allá de la cual no podemos pasar, pero que sin embargo no niega la posibilidad de un mundo que sobrepasa el propio lenguaje.

Sin embargo el aforismo que sigue al citado nos da luz sobre lo que significa el límite en el aforismo de Wittgenstein: “La lógica llena el mundo, los límites del mundo son también sus límites”⁶. Entendemos que límite es mas allá de lo cual no existe nada, por lo tanto el *logos* establece una sutura y homogenización del mundo. La sutura implica ese cierre total, del cual no quede nada, no exista un “afuera”, esa es la naturaleza del pensamiento filosófico metafísico. La paradoja queda resuelta puesto que el “afuera” parece no cobrar tanta importancia, aun aceptando que ese afuera exista, el mundo queda reducido a la univocidad del *logos* y a sus límites.

En todo caso la sutura del universo opera de esta forma: o el mundo es cognoscible en su totalidad por el *logos*, con lo cual el límite del *logos*, alcanza el límite del mundo, es decir el primero, se ajusta al último. O bien el *logos* deja escapar un afuera, que no puede comprender, negando su posibilidad y existencia, por lo menos en términos de lo pensable,

⁴ La frase de Wittgenstein nos sirve como imagen de pensamiento, sin embargo debemos mencionar que el autor se inscribe dentro de la filosofía analítica. De acuerdo con Abbagnano, el postulado de la filosofía analítica es que “existe o debería existir una postura metodológica en torno a la cual girara siempre”. Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, México, FCE, 2010, p. 68

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Lógico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 234.

⁶ Ídem.

en tal caso los límites del segundo se ajustarían a los del primero, completando de nuevo el cierre del universo a las posibilidades de lo pensable.⁷

Sin embargo toda sutura es desbordada, es imposible, por su propio contenido. La sutura siempre es desbordada por su “adentro”, al cual busca someter, y por su “afuera”, el cual es negado.

Después de este extenso rodeo diremos que el presente trabajo habla precisamente de ese afuera, aquello que ha sido negado por el discurso del *logos*, aquel conocimiento que al no someterse a la totalización, a la unidad, y al sentido, pretendidos por el *logos*, queda fuera de dicho discurso. En este sentido el trabajo se torna eminentemente político, de lucha y de resistencia ante la sutura hegemonzadora y totalizante del *logos*. El *mythos*, como esa posibilidad de un “afuera” desde donde también podría ser pensado el límite, un pensamiento desde fuera que contempla el otro lado, permitiría romper con la representación en términos de conciencia, ir mas allá de la representación para sí mismo.

Quizá debamos empezar diciendo que aquello que es negado es la diferencia, por contradecir a la pretendida identidad “consigo mismo” del Ser a través del *logos*. La identidad previa como causa de las diferencias, es uno de los elementos constitutivos del *logos* metafísico.

Si entendemos la identidad como aquello que es inmutable en algo o alguien, podemos entender que la identidad sólo puede ser lograda por medio de la estabilidad. Y el ser es precisamente aquello que se mantiene estable, inmutable, idéntico a sí mismo⁸. Pues bien, la pretensión de identidad, guarda dentro de sí un elemento de sometimiento y de exclusión, aquello que no es idéntico es negado.

⁷ Leopoldo Zea aborda la problemática del *Logos* occidental que adquirió el status de universal a partir de la modernidad. Realiza una crítica a la pretensión unívoca del *Logos*, para abordar la posibilidad de un *logos* diferente y autentico, propio de nuestra América. “verbo, *logos*, palabra, diversas expresiones de un mismo y grandioso instrumento mediante el cual el hombre no solo se sitúa en el mundo y el universo”. El *logos* aparece en la problemática de Zea como forma de universalización de la palabra y del pensamiento. “La Europa que consideró que su destino, el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por toso ente que se le pudiese asemejar”. La problemática de Zea ¿Un verbo, un *logos*, una palabra, distintos de los que hasta ahora han sido? coinciden con mi planteamiento sobre la sutura del *logos* y la posibilidad de escapar de él. Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, S. XXI, 2010, pp. 9-13

⁸ Estas características de Ser son dadas por Parménides. Este planteamiento junto con el de Heráclito sobre el devenir habrán de recorrer la historia de las ideas occidentales, sin dar una solución definitiva. Véase: Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la Filosofía*, México, UNAM, 1983, pp. 23-29.

Mauricio Beuchot habla de una identidad que nos permite el entendimiento de las diferencias⁹, siguiendo los planteamientos de Ricoeur, se trata de una identidad análoga, que nos permite analogarnos con el otro, para así entender las diferencias, entender al otro. Se trata de una identidad previa que nos permite a partir de ella, identificarnos con el otro. Lo que prevalece en esta idea es el fundamento de identidad, que nos permita posteriormente entender las diferencias. Es el esencialismo del sujeto con una identidad inmutable y fijada a partir de la cual se construyen los procesos de identificación y de alteridad plural.

Bajo este modelo esencialista de la identidad, la diferencia es aceptada, pero sólo aquella que es posible integrar a la sutura. Debemos pensar en aquella diferencia que no es aceptada, que de alguna manera no existe. Hablamos del “afuera” de la diferencia, aquello que no pertenece incluso al discurso de la diferencia. Toda diferencia aceptada debe guardar un mínimo de identidad, ¿qué sucede con aquello que no guarda ese mínimo? Retomando la expresión de Deleuze y Guattari, se convierten en nómadas, que “no consiste en escapar o viajar a tierras lejanas, sino evitan ser sobre-codificados por el orden dominante”¹⁰. La nomadización dentro del pensamiento, implica ese estar “fuera” pero “dentro”, aquello que es negado y que sin embargo está presente. Los nómadas del pensamiento son aquellos que impiden la sutura de la totalidad.

Mi principal nómada al que hago referencia es al mito. Entendido en la antigüedad como una forma de conocimiento que nos permitía intuir la verdad oculta del mundo, ha sido negado a partir del surgimiento de la filosofía. Por no someterse a los edictos del *logos*, de unidad y de sentido, el mito ha viajado a través de la historia como una forma fantástica de conocimiento, esto en el mejor de los casos, cuando no se le ha considerado simplemente como falsa, irreal.

Platón acusó al mito de ser pervertidor de la mente de los jóvenes, por enseñarles la mutabilidad y la metamorfosis de las cosas. Los intentos de liquidarlo, no obstante, han sido insuficientes, puesto que el mito ha viajado a través de la historia del pensamiento, precisamente como ese acompañante incómodo, ese nómada. Unas veces se le ha intentado someter al pensamiento racional, buscando en él una fuente de acceso a una cierta lógica, intentando ver en él, el reflejo de una cierta realidad a la que alude.

⁹ Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, FFyL-Itaca, 2009, p. 116

¹⁰ Benjamín Arditi, *La política en los bordes del liberalismo*, México, Gedisa, 2010, p. 20

En otros casos se ha intentado convertirlo en la fuente del conocimiento irracional y fantástico, como un peligro para la pretendida racionalidad de la modernidad y que al ser irracional pone en riesgo la estabilidad de la humanidad, tal como lo hace ver Cassirer. El mito como aquello que convierte a los hombres en irracionales, es el mismo temor de Platón por el *eídolon*, por los simulacros, que nos hacen rendirnos ante la imagen y ciegan el pensamiento.

En el caso de Barthes, observamos al mito como aquello que distorsiona la realidad. El mito como metalenguaje que distorsiona el nivel absoluto de un lenguaje puro referencial. El mito aparece nuevamente como culpable, como el gran chivo expiatorio para el racionalismo.

Como todo nómada, el mito siempre ha representado un peligro para un orden establecido. Por esta razón el *logos* lo ha despojado de su sentido para atribuirle un nuevo significado, el mito ha sido la primera víctima de la acción mitificadora del *logos*, en el sentido como Barthes entiende la operación del metalenguaje sobre el lenguaje objeto.

El mito desborda sobre el *logos*, derribando toda posible jerarquización entre representaciones. El estatuto de la razón como única forma de acceso a una verdad metafísica es depuesto por el mito. Este muestra el “fundamento místico”¹¹ presente en la razón. El carácter místico de este fundamento nos habla de aquello que por sí mismo carece de fundamentación, se trata de aquello que para ser instaurado requiere de un acto de fe.

En este sentido nuestro trabajo sigue la idea deconstructiva planteada por Derrida, puesto que nos remite a un origen en donde la esencia se ha perdido y en su lugar ha quedado un vacío, en el cuál todo fundamento queda disuelto en el misticismo.

El mito nos permite llevar a cabo esta labor deconstructiva, puesto que desvela el ocultamiento operado por el propio *logos*, el ocultamiento de un vacío, cuyo desvelamiento traerá como consecuencia la disolución de los modelos representativos. Es entonces el momento de la *hiperrealidad*, en donde ya no hay un fundamento al cual nos pueda remitir el *logos*, este se muestra como un ocultador.

La ruptura de referentes, es lo que guía nuestro trabajo. Y es por esta razón que el mito es el tema principal, puesto que en la lucha entre el *mythos* y el *logos*, encontramos un

¹¹ Esta expresión es utilizada por Montaigne y retomada posteriormente por Pascal y Derrida. Para mayor referencia consultar: Jacques Derrida, *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 28-31

referente más profundo, acerca del nacimiento de la filosofía y su encuentro con el *logos*, como acceso único a una pretendida verdad. Esta lucha de la cual el *logos* ha salido vencedor es el origen del nihilismo¹². El mito, como ese nómada del *logos*, nos habla de una verdad fuera de dichos márgenes y guarda enseñanzas para su destrucción. En este sentido el mito aparece como una fuente de ruptura a la metafísica, puesto que nos muestra no se trata de una diversidad precedente de la unidad, se trata de la caída de lo “precedente”, de lo inefable, más allá de lo cual no se puede llegar.

El eje que guía este trabajo es buscar en el mito, una forma ruptura con las nociones metafísicas y con la primacía de la razón como forma unívoca de conocimiento. Posteriormente rastrear en Nietzsche la posibilidad de ruptura con el fundamento, para finalmente observar las consecuencias y posibilidades de esta ruptura en el campo de lo social.

Creo oportuno aclarar que el presente trabajo no es una revisión genealógica de la totalidad de textos que aborda el tema mítico. La cuestión es que el mito nos sirva como un “referente”¹³, para observar la ruptura de los esencialismos. Con ello romper con aquello que fue planteado en un principio: el intento de sutura del pensamiento. Y a partir de esto mostrar nuevas posibilidades sociopolíticas fuera del paradigma del fundamento, en donde la realidad escapa de la sutura y por lo tanto, esta es siempre imposible.

Los postulados que han guiado mi trabajo son diversos, sin embargo, el principal es que existe una imposibilidad de reencontrar por la vía del pensamiento racional, una esencia que sirva de fundamento y explicación de la totalidad del universo, natural y social.¹⁴ Tal imposibilidad radica en que dicho fundamento universal no existe, y sólo se trata de fundamentos místicos que basados en un acto de fe en el yo, así como en sus posibilidades ilimitadas. En este sentido no existe un fundamento preexistente o metafundamento, puesto que todo fundamento, en el momento en que es fundado, establece una ruptura con aquello

¹² El nihilismo cuenta con una historia dentro de la Filosofía, desde Gorgias y su planteamiento de “nada existe”, en el idealismo se concibe el nihilismo como la “destrucción filosófica de todo presupuesto” esto en un sentido positivo, en uno negativo se entiende “el aniquilamiento de la realidad objetiva”, en este sentido el idealismo es nihilista. En Nietzsche podemos encontrar 2 acepciones sobre el concepto: el nihilismo como negación del mundo, propia de la metafísica; y nihilismo como caída de los valores supremos y la caída de la división entre mundo de las esencias y mundo de las apariencias. Esta discusión se retoma en el segundo capítulo.

¹³ El entrecomillado de referente hace alusión al carácter efímero y contingente de los referentes, no se trata de referentes absolutos sino de referentes circunstanciales y evanescentes.

¹⁴ Este planteamiento es retomado de Zenón de Elea que con sus aporías había mostrado la imposibilidad de llegar a una explicación racional de la sociedad.

que busca fundar. Para ejemplificar esto utilizo la paradoja de Epiménides sobre el mentiroso que dice: “Todo lo que digo es mentira”, por lo tanto, para hacer caso a dicha premisa tenemos que aludir a un fundamento que rompa con la regla, puesto que si aludimos que todo lo que dice es mentira, esto es también una mentira y por lo tanto ya hay algo que escapa del todo. La paradoja del fundamento es que si hacemos caso al “algo” el todo es imposible y si seguimos en camino del todo, entonces el “algo” es imposible. Para que el enunciado sea cierto requerimos que el algo sea un metafundamento que escape del todo y que pueda fundamentarlo.

Puesto que no podemos aludir a un metafundamento, entonces, todo fundamento se encuentra diferenciado en su propia acción de fundarse, no es precedente a sí mismo. No puede haber una esencia fundante del todo, puesto que esta esencia sería lo que no ha sido fundada por el propio fundamento y por lo tanto el “todo” fundado es sólo una aporía. Puesto que se trataría de una esencia fundante del todo excepto de sí misma¹⁵, el universalismo es inalcanzable, a menos que siempre sea una esencia metafísica y previa al todo. Lo cual abriría la posibilidad de la duda, acerca de si el todo es realmente todo y si la totalidad y el metafundamento no pueden ser cuestionados.

Hablamos en todo caso de referente o fundamentos no universales o absolutos, sino de referentes circunstanciales y evanescentes, que se construyen y destruyen al momento de fundarse y de ser llevados a la acción. Un planteamiento secundario y derivado de esta premisa sería que el nihilismo está presente en el logos y en el pensamiento, puesto que todo fundamento es cuestionable e imposible, se trata entonces de un fundamento basado en la nada (nihil).

Otra premisa derivada sería pensar el nihilismo como consecuencia de su propio origen, tal como lo señalan Nietzsche y Heidegger. Como última premisa derivada, veo la sociedad y la historia como carentes de sentido, puesto que ya no hay algo que se precede y que de dicho sentido, todo se disuelve en un devenir.

Así en el primer capítulo abordé la visión del mito en la antigua Grecia, contraponiéndolo a las concepciones contemporáneas sobre el tema. El mito, tal como se ha señalado, aparece en este capítulo como un intento de ruptura con la referencialidad del logos.

¹⁵ En éste sentido podemos recordar el planteamiento de Anaximandro, para quién ningún elemento particular puede ser origen de la totalidad.

Siguiendo la línea mítica, el segundo capítulo pretende condensar este conocimiento, a través del pensamiento de Nietzsche. En este capítulo utilizo las nociones de devenir, eterno retorno, voluntad de poder y nihilismo, para mostrar una nueva ruptura con la referencialidad del pensamiento del *logos*, como razón, defendida por la modernidad desde la Ilustración.

El tercer capítulo analiza las posibilidades y consecuencias de un pensamiento postfundamento. Manteniendo una relación sobre las discusiones acerca de la posmodernidad, pretendo hacer un análisis acerca de los problemas que plantea un pensamiento univoco como lo es el metafísico. Se trata también de acercarnos a una posibilidad de sociedad y de política, fuera del paradigma de los esencialismos.

Podemos decir que el mito nos brinda una imagen de pensamiento para entender el carácter discursivo de lo social, en tanto sistema articulador de elementos. El mito a diferencia del *logos*, nos permite pensar en un discurso descentrado, metafórico, en devenir, sin una base donadora de sentido y sin una significación absoluta y trascendente. Así la sociedad deja de ser un objeto inteligible y cuyo sentido pueda ser descubierto por reglas a priori que lo determinen.

En éste sentido retomo planteamientos teórico-metodológicos del estructuralismo y del posestructuralismo. Del primero la el planteamiento analógico, puesto que como menciona Abbagnano “En su exigencia más general, el estructuralismo tiende no tanto a interpretar en términos de sistema un campo específico de investigación, sino mostrar como diversos sistemas específicos, observados en diferentes campos (por ejemplo en la antropología, en la economía y en la lingüística), se corresponden y tienen entre sí elementos análogos”¹⁶. El postestructuralismo en su crítica a la problemática estructuralista “que se apoya sobre una nueva lectura de la relación fenomenológica entre una dimensión genética y una dimensión estructural. El estructuralismo no da cuenta de la génesis de la estructura, confiando el nacimiento de la ciencia a un principio puramente irracional”¹⁷ el resultado de esta nueva lectura podemos encontrarla en Derrida, quien “postula una función sintética que dé origen al concepto y al precepto (estos elementos) no son preexistentes al momento de síntesis, sino que surgen a partir de éste, de modo que génesis y estructura se dan contemporáneamente. Las consecuencias ontológicas y gnoseológicas son en resumidas cuentas el reconocimiento de la ausencia de centro y de fundamento de la estructura, ya

¹⁶ Abbagnano, *Óp. Cit.* p. 423

¹⁷ *Ibíd.*, p. 834

que fundamento y centro (y en general todo sentido) son comprensibles solo a partir de la estructura y no a la inversa”¹⁸

Es pertinente hacer algunas aclaraciones conceptuales sobre términos que utilizo de manera recurrente a fin de evitar una caricaturización de los mismos.

- **Metafísica:** A lo largo de la historia de la filosofía, éste concepto ha tenido diferentes significados. El diccionario de Abbagnano reconoce tres significados del concepto: 1) Como teología, 2) Como ontología, 3) Como gnoseología. El primero consiste en reconocer como objeto de la Metafísica, al ser más alto y perfecto, del cual dependen todos los otros seres y cosas del mundo. Un ejemplo de esta metafísica la encontramos en Hegel. En tanto ontología, la metafísica estudia los caracteres fundamentales del ser, que todo ser tiene y que no puede dejar de tener. La metafísica en tanto gnoseología se basa en los planteamientos kantianos, en este sentido la metafísica es el estudio de las formas o principios cognoscitivos que, para ser constitutivos de la razón humana, así como de toda razón finita en general, condicionan todo saber y toda ciencia y de cuyo examen, por lo tanto pueden obtenerse los principios generales de cada ciencia.

En el presente trabajo la metafísica es entendida como teología. En éste sentido el platonismo es considerado metafísica, al establecer por un lado un mundo verdadero y perfecto que sirve como modelo para las apariencias de éste mundo en contradicción. La metafísica según la entiendo establece una distinción esencia/apariencia; en donde la esencia sirve como centro donador de sentido y explicador de los fenómenos o apariencias. Existe una lógica oculta, un orden racional del mundo que puede ser conocido por el hombre. Nietzsche entiende la metafísica como ficción de certezas necesarias para vivir en un mundo sin sentido trascendente.

En este sentido la metafísica coincide con el concepto de fundacionalismo, que es toda doctrina que persiga el ideal de un fundamento último. Pueden considerarse fundacionalistas autores tan dispersos con Platón y Aristoteles, San Agustín y Santo Tomás, Descartes y Spinoza, Fichte y Hegel, todos los pensadores que han creído en la capacidad, por parte de la filosofía, de ser considerada como saber básico de

¹⁸ *Ídem.*

alcanzar los fundamentos últimos del ser, del conocer, y del obrar. En todos ellos encontramos la idea de que este fundamento último (esencia) que es origen y da sentido a una totalidad entendida como estructura o proceso. El pensamiento postmetafísico es aquel que niega la existencia de una esencia o fundamento trascendental.

- Poder: La noción de poder que utilizo está influida por el planteamiento nietzscheano, como voluntad de dominio, de sometimiento, de imposición. El poder en primera instancia, lo entiendo como la imposición de una representación sobre otra, de una visión sobre otra, estableciendo así lo posible. El establecimiento de lo posible y el cierre de las posibilidades es el ejercicio de poder primario. Establecer un sentido, así como las posibilidades (de lo político, de lo pensable, etc.) es una forma elemental de poder. Las relaciones de poder establecen una distinción entre un adentro y un afuera, lo primero es lo posible, lo segundo lo inexistente. El poder quiere representarse en un nivel de totalidad, lograr la sutura, sin embargo la imposibilidad de integrar el afuera es lo que abre la posibilidad a la subversión, y con esto surge el juego político.

Es pertinente mencionar que las posiciones e ideas aquí planteadas pueden resultar polémicas, sin embargo e ningún momento pretenden ser determinantes, ni establecer una sutura última, en todo caso la discusión es inconclusa.

Los autores que retomo, son diversos, sin embargo mucho debo a las apreciaciones de Giorgio Colli, Roberto Calasso y Jean Pierre Vernant en torno al fenómeno mítico. En otro aspecto la obra de Nietzsche fue totalmente esclarecedora, en lo que respecta a la vinculación del pensamiento trágico y por lo tanto, también mítico, y de la ruptura metafísica. En este sentido Deleuze fue de gran ayuda para un mejor entendimiento del pensamiento Nietzscheano. Con respecto a la última parte del trabajo autores como Baudrillard, Derrida, Deleuze, Lacan, son fundamentales.

CAPÍTULO I: EXEGESIS DEL MITO

Las grandes cosas exigen que no las mencionemos o que nos refiramos a ellas con grandeza

Nietzsche

1.1 El mito en la sabiduría griega arcaica

El mito es la manifestación de la verdad, una verdad que no puede ser revelada por medio de palabras. Es la imagen que nos posee para mostrarnos aquello que es inefable y que nos comunica aquellas enseñanzas de los dioses que no pueden ser transmitidas por medio de palabras. El mito definitivamente es la manifestación del dios.

Tal como nos dice Salustio, el mismo mundo es mito, “ya que el propio mundo puede llamarse mito, puesto que en él aparecen cuerpos y cosas, mientras almas y espíritus en él se ocultan”¹⁹. Así el mundo nos revela su verdadera naturaleza, como imagen y reflejo del dios, es el dios que se proyecta a sí mismo en el mundo. Y ¿Qué es el dios?, es imagen que se expresa de forma enigmática para mostrarnos aquello que el hombre no puede comprender, para llevarnos a aquel campo de conocimiento en donde las verdades se ocultan. Así es como debe entenderse el mito, como posesión enigmática que nos muestra la verdad del mundo. Es la manifestación de una verdad no revelada, que oculta una enseñanza para quienes sepan descifrar el enigma oculto en las imágenes del mito.

El mito se muestra así como una verdadera forma de conocimiento, una forma de conocimiento que hoy ha quedado desdeñada. Mientras vivimos en el imperio de la razón, el mito ha sido confinado al campo de lo irreal, de lo fabuloso, de lo irracional. Sólo nos queda del mito “las historias de los dioses y de los héroes que los antiguos definían así”²⁰.

El mito en la actualidad no guarda ningún estatuto de verdad, este fue derribado con el surgimiento de la filosofía, propiamente a partir de Platón. Tal como nos dice Jean Pierre Vernant: “la noción de mito que hemos heredado de los griegos pertenece a una tradición de pensamiento que es propia de Occidente y en la que el mito se define por lo que no es, en

¹⁹ Citado en: Roberto Calasso, *Los cuarenta y nueve escalones*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 404.

²⁰ *Ibíd.* p. 397

una doble oposición a lo real, por una parte (el mito es ficción) y a lo racional, por otra (el mito es absurdo).²¹

Esta idea sobre el estatuto actual del mito es compartida por Calasso quién nos dice que el mito es entendido por una parte “como alusión a un absoluto, a algo prodigioso mas allá de lo cual no se puede llegar (...) mítico es aquí algo que está rodeado del aura de lo extremo.”²². El otro significado actual del mito es el de una mentira, algo totalmente falso e irreal. “El mito asume simplemente el significado de mentira: una mentira generalmente imaginativa, acompañada de algún *pathos* que la mente despejada debe expulsar y derrotar”²³

Si los estudios sobre el mito en la actualidad se sitúan en el marco de esta tradición, aquello que nos enseña la sabiduría griega es que el mito es una verdadera presencia. El mito causa terror porque es un conocimiento desgarrador, el mito evoca a una verdad que rompe con toda la lógica del pensamiento occidental racional, evoca a algo que no es lógico ni es susceptible de las categorías del pensamiento racional. El mito es locura, es el campo del frenesí, de la manía. La manía es “una revelación de la naturaleza divina y de su conocimiento (...) El carácter cognoscitivo de esta manía queda insinuado por el terror que precede a su manifestación, por la presencia de un violento desnivel de conciencia con relación a la vida cotidiana”²⁴

El mito es terrorífico por las formas inacabadas que adopta, por no ser una construcción uniforme si no metamórfica, por que alude a la contradicción y no a la lógica, porque su lenguaje no se expresa en términos de la palabra humana. El mito es caótico, como lo es la misma naturaleza del dios, que es inaprehensible y que escapa a toda forma de sometimiento. El mito nos muestra la falsedad de la autorreferencialidad de nuestro conocimiento, hace alusión a la sombra más que a la imagen.

Los orígenes del desprecio por la figura mítica se encuentran en la filosofía griega²⁵, en la distinción y separación entre *mythos* y *logos*, separación que sigue presente en la tradición

²¹ Jean Pierre Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Madrid, S. XXI, 2003, p. 170.

²² Calasso, *Op. Cit.* p. 397

²³ *Ídem.*

²⁴ Giorgio Colli, *La sabiduría Griega*, Tomo I, Madrid, Trotta, 2008. p. 379.

²⁵ Recordemos que la filosofía como tal surge con Platón, entendiéndose esta como “amor a la sabiduría”. La filosofía es una forma literaria del conocimiento, tal como nos insinúa Colli, la Filosofía es un intento por aprehender aquel conocimiento de los antiguos sabios. La filosofía es un habla del habla, palabra en segundo grado, puesto que trata de aquello que ya había sido dicho por los sabios.

de pensamiento a la que pertenecemos. Sin embargo, la sabiduría griega²⁶ nos muestra la falsedad de esta contraposición entre ambos elementos.

En la antigüedad ambos términos, *mythos* y *logos* se encontraban vinculados. Ambos hacen referencia a una forma de conocimiento, “se refieren a las diversas formas de lo que es dicho”²⁷. Pues bien esta tradición siguió presente aun en la Grecia clásica, entendiéndose los dos, como formas de expresar la verdad o en términos teológicos, designar la forma en que los dioses comunican a los hombres aquello que es inefable por que escapa de la finitud de su conocimiento. Es una forma en que los dioses se expresan o mejor dicho se presentan ante los hombres, para mostrarnos su imagen. De esta forma nos dice Luis Alberto Ayala que “todavía en la Grecia clásica *mythos* y *logos* respondían a lo mismo: nombraban lo irrepresentable mediante enigmas”²⁸. Y sin embargo debemos entender que el mito un tipo de conocimiento que precede al conocimiento del *logos*.

La sabiduría griega nos muestra la relación de estos tipos de conocimiento a través de las figuras los dioses Dionisos y Apolo. Aunque Dionisos puede ser vinculado con el conocimiento mítico, mientras que el dominio de Apolo es la palabra y la razón, ambos dioses manifiestan una relación compleja de contradicción, de unión y de subordinación.

Los atributos de ambos dioses se encuentran presentes tanto en el *mythos* como en el *logos*, lo cual nos muestra que ambos términos son formas complementarias del conocimiento del dios, ambas son “mascaras que el dios se pone para llevar a cabo su juego eterno”²⁹, *mythos* y *logos* son en principio, formas a través de las cuáles se oculta el carácter inefable del mundo.

Dionisos es el principio de la sabiduría y en él se resume todo lo que el mundo es, puesto que en él “La vida se muestra como sabiduría, sin renunciar a su torbellino vital (...) Dionisos nace de una contemplación de la vida entera en su inmensa amplitud”³⁰ Dionisos es impulso vital, es contradicción, es violencia, es totalidad, es agonismo, es desgarradura, “es lo imposible, lo absurdo, que se convierte en realidad con su mera presencia. Dionisos es vida

En este sentido nuestra filosofía es una decadencia de la sabiduría griega y que como nos dice Colli aspira a recuperar algo que ya se había realizado y vivido. Giorgio Colli, *El nacimiento de la Filosofía*, México, Tusquets, 2009, p. 13 y 14. Colli, *La sabiduría...Óp. Cit., p. 9*

²⁶ La sabiduría como nos menciona Colli se aplicaba a la habilidad técnica, a la prudencia política, era el saber propio del hombre completo en su actitud frente a la vida: Colli, *La sabiduría...Óp. Cit p. 9*

²⁷ Vernant, *Mito y Sociedad...Óp. Cit. p. 171*

²⁸ Luis Alberto Ayala Blanco, *El silencio de los Dioses*, México, Sexto Piso, 2004, p. 23

²⁹ *Ibíd.* P. 18

³⁰ Colli, *La sabiduría...Óp. Cit. p. 15*

y muerte, alegría y tristeza, éxtasis y congoja, benevolencia y crueldad, cazador y presa, deseo y desasimiento, juego y violencia”³¹

En efecto Dionisos es el dios de quien nace la sabiduría, puesto que él mismo es la verdad, es el principio del mundo que se proyecta, es la presencia que se esconde detrás del simulacro. Dionisos es devenir, es lo informe, es un torrente continuo que no se detiene ante las formas. “Dionisos se mira en el espejo y ¡Ve el mundo! (...) el mundo en el que el dios se expresa en la apariencia”³²

Los elementos vinculados a Dionisos son el espejo y los dados³³, ambos nos muestran la naturaleza del dios como mundo y por lo tanto como verdad. Los dados nos muestran el mundo como juego, pero también como azar indescifrable, como contingencia que no puede ser detenida. El mundo dionisiaco es indescifrable para el conocimiento de los hombres, es un devenir puro, no sigue ningún principio y por lo tanto no puede ser sometido. Al ser un devenir, siempre es lo otro, lo inalcanzable.

El espejo nos muestra al dios como principio de conocimiento que se desdobra en las imágenes para ocultarse en ellas, muestra de forma indirecta aquello que él es. Dionisos es el original que se oculta tras las formas del simulacro, sin embargo no puede ser aprehendido puesto que es “el torrente de vida que se precipita en cascada de roca en roca, del vértigo del vuelo y del desgarrón de la caída”³⁴. Esta es la naturaleza de Dionisos, que escapa a todas las formas y que escapa a todo conocimiento y que solo puede ser entendido por medio del desdoblamiento.

La mitología nos ofrece dos pasajes en los cuales se intentó el sometimiento de Dionisos. El primero de ellos es llevado a cabo por los Titanes, quienes lo sorprenden mientras Dionisos en forma de niño se mira en el espejo, lo toman y el dios es desmembrado. El segundo pasaje es del mito cretense del minotauro, aquí Dionisos según sugerencia de Colli, aparece en forma del minotauro, y de nuevo se intenta su sometimiento, primero a través del laberinto y su vencimiento a través de la figura de Teseo. En ambos casos Dionisos prevalece, en el primer caso es rescatado por Apolo por mandato de Zeus y Dionisos le

³¹ *Ibíd.* P. 15

³² *Ibíd.* P. 47

³³ Colli, *El nacimiento...Óp. Cit.*, p. 35

³⁴ Colli, *La sabiduría...Óp. Cit.*, p. 16.

sucede como rey de los dioses.³⁵ En el segundo mito, Dionisos vence al hombre, puesto que solicita la muerte de Ariadna a Artemisa, antes de que esta se entregue a Teseo.

La figura de Apolo se muestra complementaria a Dionisos, es el dios del conocimiento en sí, esto es, del conocimiento que se transmite por medio de la palabra para hacerlo cognoscible a los hombres. El campo de Apolo es la adivinación, el enigma y lo es también la locura que viene del conocimiento así como del agonismo.

Apolo puede ser considerado como símbolo del mundo como apariencia³⁶, puesto que es el dios del arte. Sin embargo su campo va más allá del simulacro, de la imagen y de la forma adentrándose en los campos del conocimiento propiamente dicho. Apolo se encuentra siempre vinculado al Oráculo de Delfos, “concede la sabiduría a los hombres, pero él se mantiene a distancia, él es el dios que hiere desde lejos (...) la sabiduría que él concede está compuesta de palabras y por eso es algo que concierne a los hombres”³⁷.

El oráculo es fuente de conocimiento pero al mismo tiempo es símbolo del tipo de conocimiento que es concebido por los griegos. El conocimiento del oráculo es adivinatorio y por lo tanto fundamentalmente es conocimiento del futuro. El conocimiento apolíneo también arroja verdad sobre aquellas cosas que son inciertas, sobre lo que es pero no de manera manifiesta. El conocimiento del oráculo arroja luz sobre la obscuridad, sin embargo su luz no es clara, puesto que como nos dice Heráclito: “el señor a quién pertenece el oráculo que está en Delfos no afirma ni oculta, sino que indica”³⁸. El conocimiento proveniente del oráculo es adivinatorio, místico y sobre todo enigmático. El conocimiento oracular al igual que el conocimiento mítico no muestra algo, tan solo lo insinúa.

Los elementos de Apolo, son el arco y la lira con lo cual se muestra la complejidad misma del dios. La lira nos muestra un dominio de Apolo sobre el campo del arte, por lo tanto del mundo estético y de los simulacros. El arco es símbolo de conocimiento y de la palabra.

El conocimiento de Apolo es un conocimiento que indica como las flechas, pero que también causa una herida. La palabra es el medio por el cual el dios comunica a los hombres aquello que es inefable, sin embargo esta palabra surge de la posesión que el dios hace de los hombres, una posesión que causa locura. Y esta locura es el origen del conocimiento

³⁵ *Ibíd.* P. 418.

³⁶ Colli, *El nacimiento...Óp. Cit.* p. 17

³⁷ Colli, *La sabiduría...Óp. Cit.* p. 25

³⁸ Colli, *El nacimiento...Óp. Cit.* p. 17

adivinatorio que se expresa por medio de enigmas. El enigma es el desafío del dios hacia los hombres, “restringida a la esfera de la palabra, la sabiduría aparece como desafío del dios: lo que sugiere Apolo no es un conocimiento lúcido, si no un tenebroso enredo de palabras”³⁹

La naturaleza de la sabiduría que proviene del oráculo es contradictoria, arroja luz sobre lo incierto, sin embargo su verdad no es clara, es un enigma que debe resolverse para resolver otro enigma, el enigma del mundo. Aquel que quiere conocer sobre las cosas que son, debe antes poder demostrar su capacidad para resolver el enigma que escapa del oráculo. Este es el carácter del oráculo “la ambigüedad, la obscuridad, la alusividad difícil de descifrar, la incertidumbre”⁴⁰

Vemos que ambos Dioses mantienen una afinidad ineludible, ambos comparten el campo del conocimiento y de la sabiduría. Ambos tienen una inclinación al uso de las imágenes como forma de expresarse. Existe otro elemento común a ambos dioses, y es el campo de la manía, es decir de la locura. La locura dionisiaca es una locura que posee, es conocimiento iniciático del mundo, por eso a él son dedicados los misterios de Eleusis⁴¹. “El dios que está detrás de Eleusis, el que se festeja en Eleusis, el que manifiesta su poder en Eleusis, es precisamente Dionisos”⁴²

La locura es también un elemento afín a Apolo. La locura en Apolo es aquella que se transmite por medio de las palabras, es la locura producto del conocimiento de lo inefable y es la locura necesaria para poder interpretar el mensaje que el dios da al hombre. Tal como nos dice Colli retomando a Platón: “la palabra mántica, es decir el arte de la adivinación, deriva de manía (locura)”⁴³. La locura es el presupuesto necesario para poder recibir el mensaje del dios. La locura de Apolo es locura adivinatoria, locura que surge de la posesión del dios y que permite ver la imagen del dios.

³⁹ Colli, *La sabiduría... Óp. Cit.* p. 52

⁴⁰ Colli, *El nacimiento... Óp. Cit.* p. 16

⁴¹ La celebración de los misterios de Eleusis es uno de los momentos cumbre de la sabiduría griega, tiene lugar a finales del verano y son una fiesta de conocimiento místico. Se trataba de una “iniciación”, un ritual cuya finalidad consistía en introducir por medio de palabras en una experiencia de carácter excepcional, la finalidad de estos misterios es la epópteia que es una revelación de una verdad oculta. En tanto rito iniciático, la celebración de los misterios de Eleusis puede ser considerada también como un punto culminante para el conocimiento de los hombres, en donde quien alcanza la epópteia ha logrado conocer la verdad del mundo. El poder alcanzar la epópteia como una epifanía implica el conocimiento de una verdad velada, es un punto sobre el cuál no se debe retroceder: Colli, *La sabiduría... Óp. Cit.*, pp. 30-34

⁴² *Ibíd.* p. 31

⁴³ Colli, *El nacimiento... Óp. Cit.* p. 21

Por encima de los elementos de afinidad que mantienen los dioses, se presentan elementos que muestran a estos dioses como antitéticos. Si bien ambos mantienen una estrecha relación con respecto al campo de la sabiduría, la naturaleza de su conocimiento, lo mismo que la forma en que se manifiesta los presenta como elementos contradictorios. Esta contradicción se muestra con mayor claridad en el mito cretense del minotauro.

El minotauro es producto de la unión de Pasifae con el toro sagrado que se había salvado del sacrificio que ofrendaba el rey Minos al dios Poseidón. De acuerdo con la interpretación de Colli el minotauro es una representación de Dionisos⁴⁴. El encerrar al minotauro (Dionisos) dentro del laberinto implica un primer intento de sometimiento de la animalidad por medio de la razón (*logos*).

El laberinto muestra al mismo tiempo la afinidad y contradicción entre Dionisos y Apolo. El laberinto es por una parte juego y violencia (elementos de Dionisos), pero al mismo tiempo es producto de la razón humana (*logos*) que se presenta como cualidad apolínea pero que es un engaño para el hombre. El laberinto hace alusión al juego violento al que debemos enfrentarnos si queremos poder entender aquello que el dios es. El laberinto es una trampa al igual que lo es el *logos*, empuja al hombre a creer que puede vencer al dios, el *logos* nos abandona para perdernos. Es así como el *logos* pasa de una esfera del conocimiento de lo inefable a la esfera del conocimiento de los hombres.

Vemos que el *logos*, en tanto palabra nace de la esfera divina de Apolo, como una forma de comunicar a los hombres aquello que es inefable. Sin embargo el *logos* se aleja de la esfera divina para convertirse en razón que es el conocimiento propio de los hombres. Por otra parte el *mythos*, aunque expresa aquello que es inefable para los hombres y hace referencia a cualquier conocimiento sobre los dioses, es un ámbito perteneciente a Dionisos puesto que este “simboliza el ámbito inefable de la experiencia intuitiva”⁴⁵

Al final Apolo se rinde ante Dionisos. Así lo demuestra el pasaje en el cuál Apolo rescata a Dionisos después de que los Titanes lo han desmembrado, mientras lo sorprendieron mirándose en el espejo. La esfera del *logos* se encuentra siempre vinculada a lo inefable del mito, Apolo rescata la violencia del mundo que es Dionisos. Finalmente debemos recordar que todo se resume en Dionisos, y aunque Apolo y Dionisos pueden parecer contradictorios, Dionisos es contradicción en sí. “Este mundo, los hombres y las cosas de este mundo, no

⁴⁴ *Ibíd.* p. 29

⁴⁵ Ayala, *El silencio... Óp. Cit.* p. 43

tienen una realidad en sí mismos, son sola una visión del dios. Sólo Dionisos existe, en él todo se anula”⁴⁶

Mythos y *Logos*, guardan una correspondencia innegable, ambos son formas en la cuales el dios comunica aquello que no puede ser entendido por los hombres, son juegos violentos que invitan al hombre a conocer aquello que no puede comprender. Apolo en tanto dios de conocimiento que comunica lo inefable, se encuentra entre Dionisos y los hombres. *Mythos* y *Logos* son formas que se desdoblan por medio de imágenes, por medio de simulacros, para mostrarnos lo que es irrepresentable por su misma naturaleza. Ninguno de los dos puede mostrarnos la verdadera imagen de Dionisos, tan solo son alegorías de él.

Mythos y *logos* en principio aluden a la metamórfica capacidad de interpretación de los signos que los componen. Ninguno de los dos elementos guardan dentro de sí un sentido único, ambos son multiplicidad de sentidos que se despliegan. Dionisos como verdad del mundo, es irrepresentable, es inaprehensible. Por su misma naturaleza metamórfica y contradictoria no puede ser cognoscible tan sólo podemos sugerirlo, su verdad solo puede ser presentada por medio de la alegoría y por eso sólo podemos conocerlo por medio de las imágenes del mito y de la palabra enigmática. Recordemos que incluso el dios no puede conocerse, cuando mira al espejo mira al mundo y una serie de imágenes desconocidas pero ignora que está contemplando su propio ser.

Mythos y *logos* mantienen una unidad como conocimiento de lo inefable. El mito es inmediatez que nos posee para poder expresarnos lo oculto, el *logos* se desdobla para expresarlo.

El paso del *logos*, entendido como forma de conocimiento divino y enigmático que se transmite por medio de la palabra, a una esfera de conocimiento humano en donde el *logos* es entendido como razón, responde a la necesidad de entender por medio de conceptos humanos aquello que es expresado por el dios a través de signos. “Para que lo divino pueda manifestarse en lo humano hay que acudir necesariamente a la razón, a la explicación, a los argumentos y a las aplicaciones”⁴⁷. El *logos* en tanto razón se muestra como un intento por encerrar la multiplicidad de formas significantes a las que alude el signo mítico. Busca dotar de un sentido único a la imagen que es dada por el dios, de nuevo aquí el *logos* muestra su similitud con el laberinto.

⁴⁶ Colli, *El nacimiento...Óp. Cit.* p. 36

⁴⁷ Colli, *La sabiduría...Óp. Cit.*, p. 386

Esto nos muestra la verdadera naturaleza del conocimiento humano por medio de la razón, es violencia en tanto que busca someter a un solo sentido la capacidad metamórfica del mito, es un sometimiento del devenir a la univocidad del conocimiento humano por medio de la razón. La diferenciación entre *mythos* y *logos*, es un paso del conocimiento de la esfera divina a la esfera humana, sin embargo la razón no podrá desprenderse del elemento trágico y del elemento violento que nos muestra la presencia de lo divino en lo humano. “La palabra del oráculo requiere de un intérprete, es decir, un individuo que la compare con sobriedad, la compare con otras palabras y la convierta en discurso articulado, significativo, iluminador”⁴⁸

Aquella distinción de conocimiento mítico y racional que nace de la degradación del *logos* en razón humana, es compartida por Platón, quien establece la diferencia entre el adivino y el profeta. El adivino es aquel hombre exaltado y delirante, el profeta es el interprete que juzga reflexiona, razona, resuelve los enigmas, da un sentido a las visiones del adivino.⁴⁹

La distinción entre *mythos* y *logos* puede ser considerada como primer paso de la sabiduría griega hacia su degeneración en filosofía, la primera, como conocimiento oscuro y oculto y la segunda como conocimiento manifiesto. Su distinción encierra al conocimiento como plano fundamentalmente humano e individual.

Si el *logos* con la univocidad de su sentido ha desterrado del campo de conocimiento verdadero al mito, nosotros debemos recuperarlo. El mito como espectáculo de imágenes, guarda dentro de sí una verdad que no puede ser formulada de manera directa. La enseñanza que guarda el mito no se encuentra formulada en los términos explícitos del *logos* “por su naturaleza se sitúa fuera del ámbito de la verdad, escapa, en consecuencia al saber y no depende del discurso articulado según el orden de la demostración”⁵⁰.

Hablar de que el mito se encuentra fuera del ámbito de la verdad no implica desdeñarlo, el mito guarda verdad, guarda una enseñanza, sin embargo no concuerda con el discurso de verdad formulado por la metafísica platónica. La verdad para nosotros es un ámbito que solo guarda un sentido, la verdad del mito es pluralidad de interpretaciones, de ahí su ruptura. Aquello de lo que habla el mito no puede ser expresado en términos del *logos* ¿Cómo puede hablar y articular el *logos* un discurso del devenir, de aquello que por su naturaleza tiene

⁴⁸ *Ibíd.* P. 29

⁴⁹ Colli, *El nacimiento...Óp. Cit.*, p. 45

⁵⁰ Vernant, *Óp. Cit.* p. 185

inagotables formas y escapa al sometimiento del concepto? Por eso nos dice Vernant: “este devenir tiene demasiado de irracional para que se le aplique un razonamiento riguroso”⁵¹ Esto solo puede ser transmitido por medio del mito que es alusión más que fijación, es multiplicidad de formas interpretativas ante el cierre del concepto, el mito nos muestra sombras de las cosas que son, es la estela que nos permite intuir el devenir.

El ser se mantiene en un eterno juego de ocultación y desocultación de ahí su carácter irrepresentable e inefable. “Zeus se manifiesta a través del cielo, pero al mismo tiempo es ocultado por él: una potencia tan solo se ve a través de aquello que la potencia manifiesta ante los ojos de los hombres, pero al mismo tiempo desborda siempre sus manifestaciones”⁵² Este juego de ocultación y desocultación simultánea y permanente es el carácter de la verdad, de ahí la importancia del simulacro como forma de conocimiento del ser.

Y qué es el mito si no un “tejido de simulacros”,⁵³ un conocimiento del simulacro a través del simulacro⁵⁴. El mundo tan solo puede ser conocido por medio del *eídolon* (simulacro, imagen), del desdoblamiento interminable de la imagen de la verdad. Tal como Dionisos solo puede conocerse cuando se mira al espejo, el mundo solo puede ser conocido por medio del simulacro. El simulacro no es una ilusión, un simple reflejo, una imitación, una copia sin semejanza. El simulacro es una verdadera presencia, sin embargo la imagen de la verdad no puede ser única puesto que es puro devenir que no puede ser sometido, solo el simulacro nos permite intuir aquello que se oculta tras las imágenes.

El mundo mismo es un simulacro, sin embargo no hay un original detrás de las formas del simulacro, tan solo se encuentra la metamórfica forma del dios, del devenir. Al respecto nos dice Eclesiastés: “el simulacro nunca es aquello que oculta la verdad, es la verdad lo que oculta que no hay verdad alguna, el simulacro es cierto”⁵⁵ El mundo se nos presenta como un simulacro del simulacro, un eterno juego de imágenes que se traspasan y que no pueden ser impresas puesto que no existe un original.

⁵¹ *Ibíd.* p. 186

⁵² *Ibíd.* p. 90

⁵³ Ayala, *El silencio...Óp. Cit.*, p. 39

⁵⁴ Calasso, *Óp. Cit.*, p. 398

⁵⁵ Jean Baudrillard, *Simulacro y Simulaciones*, [en línea] en Indymedia Euskal Herria: <http://euskalherria.indymedia.org/eu/2005/02/19340.shtml>

El simulacro o representación es la presencia de la verdad que se manifiesta de alguna forma, la realidad misma es un simulacro, es un mito. Esa es la verdadera enseñanza que se encuentra detrás del mito y es que no existe un plano fundante del todo, tan sólo existen simulacros, tan sólo existen mitos. Dionisos no puede mirar su imagen en el espejo puesto que el mismo es simulacro. Esto nos revela una gran enseñanza y es que no hay nada más allá de la apariencia. Por eso nos dice Baudrillard “del mismo orden de redescubrir un nivel absoluto de lo real, es la imposibilidad de representar una ilusión. La ilusión no es posible dado que lo real tampoco es ya posible”⁵⁶

Original y simulacro se funden para ser simulacro. Así el mito no es una falsa representación, es parte de la misma esencia que se desdobla para ser aprehendida por el hombre. Si todo es simulacro, el mundo solo puede contemplarse y no conocerse, puesto que no existe un núcleo detrás del todo, no hay distinción entre real e ilusión, por eso solo podemos aspirar al conocimiento mítico, “un saber que nace de la imagen, del *eídolon*, y culmina en la imagen, sin separarse nunca de ella ni admitir un valor que la superdetermine”⁵⁷

El éxtasis místico del mito nos muestra que el mundo es tan sólo un juego de apariencias, aquello que expresa el mito es que no se puede representar lo inefable, de nuevo el mundo se muestra como un gran enigma, contradictorio, metamórfico...inaprehensible. La gran *epopteía* es reconocer el mundo y a nosotros mismos como simples imágenes.

El último fundamento del mundo si es que tal cosa existe, es algo inasequible para el hombre, esa es nuestra finitud.⁵⁸ Nuestro conocimiento se reduce entonces a encerrar el mundo, a someterlo a mi representación, sin reconocer que yo mismo soy ya una representación.

Buscamos dar un sentido (significado) al mundo y a nosotros mismos puesto que no podemos aceptar que el mundo es movimiento, no podemos concebir que seamos tan solo el sueño o la imagen de dios, tampoco podemos concebir el azar como principio del mundo, que sea la contingencia la que guíe nuestras vidas y que la tragedia pueda llegar a nosotros sin que sea producto de algo.

⁵⁶ *Ídem.*

⁵⁷ Calasso, *Óp. Cit.* p. 400

Este es el principio de necesidad de sentido que se opone a la contingencia, no podemos aceptar que el dios decida nuestro destino a través de una tirada de dados. El terror que nos causa el mito es el temor del mundo “terror frente a su mudo, engañoso y dominante carácter enigmático. Terror frente a este lugar de la metamorfosis perenne, de la epifanía, que abarca fundamentalmente nuestra mente, en la que asistimos incesantemente a la contienda de simulacros”⁵⁹. Necesitamos creer que el mundo se guía por una lógica oculta que podemos conocer y que da sentido al mundo, sin embargo no hay nada más allá del simulacro, más allá del mito.

⁵⁹ *Ibíd.* p. 404

I.II Platón y la condena al conocimiento mítico

*Para que haya un espejo del mundo es preciso
que el mundo tenga una forma*

Guillermo de Baskerville. El nombre de la rosa

El mito en la Grecia Arcaica fue considerado como toda una forma de conocimiento, conexión entre el mundo de los dioses y el de los humanos, permitía que lo inefable se expresara de alguna forma por medio de una proyección de imágenes. Este espectáculo estético, abierto a una multiplicidad de interpretaciones, evocaba a la locura cuya finalidad era de carácter *epóptico* y *epifánico*.

En alguna parte del desarrollo de las ideas en Grecia, el mito pierde su estatuto de verdad. Es entonces cuando adquiere los significantes que actualmente le atribuimos, es decir, como historias fantásticas, como conocimiento falso que no guarda correspondencia con la realidad, como una forma de distorsión de la realidad y en general como algo que se encuentra opuesto al carácter racional puesto que no cumple con el principio de demostración.

El mito por su naturaleza, se sitúa fuera del ámbito de verdad, escapa en consecuencia, al saber y no depende de un discurso articulado según el orden de demostración⁶⁰

Podemos considerar que Platón es el gran verdugo del mito, sin embargo debemos de retroceder más en el tiempo para encontrar los primeros indicios de este desprecio por el conocimiento mítico. ¿En qué momento el mito pasa de ser una forma de conocimiento a una forma falsa de la realidad?

Los primeros indicios debemos de buscarlos aún en la Grecia Arcaica, en ese mundo en donde los hombres aún mantenían comunicación con los dioses y en donde el plano teológico seguía siendo fundamental para el conocimiento humano. En este mundo, aún dominado por el enigma como desafío agonístico que el dios propinaba a los hombres, empieza a haber un desprendimiento.

Mythos y *logos*, que con anterioridad correspondían a formas de expresión de los *hieroi logoi* (discursos sagrados), se separarán y cederán el paso a las “demostraciones de

⁶⁰ Vernant, *Óp. Cit.*, p. 185

carácter profano del *logos*⁶¹. Esta separación obedece a dos sucesos. Por una parte, el *logos*, en tanto discurso racional, surge de la necesidad de interpretar la palabra de los dioses, de dar un sentido a aquella multiplicidad de imágenes y significados que se desprendían del mito, del enigma y de la posesión.

Por otra parte, el enigma pasa de ser un instrumento del dios para ser utilizado por el hombre. Los hombres plantean enigmas a sus semejantes y es ahí en donde surge la dialéctica. “Cuando el fondo religioso se ha alejado y el impulso cognoscitivo ya no necesita el estímulo de un desafío del dios”⁶², es cuando el *logos* se convierte en discurso racional para la búsqueda de un sentido hacia el mundo.

Aún cercanos al surgimiento de la dialéctica se encuentran los primeros sabios griegos, entre los que se encuentran los eleáticos, quienes establecerán, con base a algunos principios propios de la dialéctica, los fundamentos que posteriormente retomará Platón.

Recordemos que el método dialéctico, en tanto arte de la discusión, se conformaba de la siguiente manera: se proponen dos tesis, una de las cuáles se adopta, el objetivo es refutar la contraria y demostrar la propia. Con el paso del tiempo esto se convirtió en el principio de verdad y el principio de demostración. “Si una proposición se demuestra como verdadera, eso significa que la proposición que la contradice es falsa y viceversa”⁶³.

Es así como la dialéctica primitiva, al hacer una distinción entre argumentos verdaderos y falsos, se convierte en la cuna de la filosofía occidental. Supone la existencia de un plano de verdad y que es asequible para el hombre por medio del uso de la razón, único instrumento válido para alcanzar la verdad. Este principio de verdadero y falso puede ser considerado como antecedente de los principios de ser y no ser, establecidos por Parménides, y de lo percibido y lo pensado, establecidos por los filósofos eleáticos.

A tal grado influyó la dialéctica primitiva en el pensamiento occidental que ha sido la base de la estructura de pensamiento con la cuál concebimos nuestro conocimiento sobre el mundo. En efecto, nuestro pensamiento sigue siendo dialógico, de opuestos y contradicciones. Pensamos de forma binaria, bueno-malo, bello-feo, verdadero o falso, en general estas contradicciones definen nuestro pensamiento en campos como la ética, la estética y la epistemología.

⁶¹ *Ibíd.* p. 80

⁶² Giorgio Colli, *El nacimiento... Óp. Cit.*, p. 79.

⁶³ *Ibíd.* p. 91

Sin redundar más en el asunto, pasemos a los filósofos eleáticos quienes darán una forma a esta dialéctica primitiva, establecerán los principios fundamentales de la metafísica y se encargarán de dar poder al *logos*, en tanto razón, como único medio para alcanzar la verdad. . De acuerdo con Schopenhauer son “los filósofos eleáticos son los primeros en pensar la contradicción entre lo percibido y lo pensado. Lo último era para ellos lo existente en realidad. Distinción entre fenómeno y cosa en sí, la última sólo podía comprenderse pensándola”⁶⁴

Parménides se presenta como el punto cumbre de esta tradición de pensamiento que funda la idea del Ser. Este pensador plantea una distinción entre el ser y el no ser “por un lado el ser y el discurso verdadero que lo expresa con perfecta identidad consigo mismo; por otro lado el no ser, sometido a la generación, a los cambios, a la destrucción, que es objeto de un falso saber... Para Parménides el *logos* se articula en este plano del ser inmutable que se identifica con la verdad”⁶⁵. Sólo la razón nos puede llevar al ser, a ese campo único e inmutable de verdad, al reino de la *Aletheia* “en donde yacen inmóviles las formas y modelos de lo que ha sucedido y de lo que sucederá”⁶⁶.

Los fundamentos establecidos por Parménides, son sólo la continuación de esta distinción hecha entre *mythos* y *logos* con anterioridad. Mientras que el *logos* se relaciona con el ser y por lo tanto con la verdad, el *mythos* se relaciona ya con el no ser, y por lo tanto con un conocimiento falso. El discurso de verdad construido por Parménides, nos habla de esta como única, inmutable, ordenada y con un sentido. Esto se contrapone a la verdad del mito que es caos, contradicción y absurdo.

Otra distinción hecha por Parménides es entre lo inteligible y lo sensible. Lo sensible o fenoménico es aquello que percibimos por medio de los sentidos. Esta distinción no se aleja de la establecida con anterioridad entre ser y no ser. Lo inteligible (*logos*) se relaciona con el ser (verdad), mientras que lo sensible (*mythos*) mantiene relación con el no ser (conocimiento falso ó nihilismo).

Para Parménides detrás de lo fenoménico, es decir, aquello que percibimos por medio de nuestros sentidos (*mythos* o simulacro), existe un plano puro de verdad que sólo puede alcanzarse por medio del *logos* (pensamiento). Se niega a lo sensible cualquier capacidad

⁶⁴ Arthur Schopenhauer, “Fragmentos para la historia de la Filosofía” en *Respuestas Filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*, Edaf, Madrid, 2005, p. 45

⁶⁵ Vernant, *Óp. cit.* p. 85

⁶⁶ Calasso, *Óp. Cit.*, p. 93

de alcanzar la verdad, porque la verdad que nos dan los sentidos es metamórfica y no tiene un sentido único.

Esta tradición de pensamiento y de conocimiento busca anular todos los antagonismos, conflictos y contradicciones que son objeto del simulacro, de lo sensible, del mito, esto por medio del pensamiento racional establecido por el *logos*. La verdad es algo estable y no algo metamórfico. Detrás de la diferencia, de los cambios, del devenir del mundo, existe una identidad previa. Esta es la verdad que da forma a todos los simulacros del mundo, y este es el principio de verdad establecido por Parménides.

Es por eso que con Parménides, quien recoge una tradición de sabiduría dialéctica de la Grecia Arcaica, surge la filosofía del ser y por lo tanto, toda ontología y metafísica. Por esta razón es este sabio quien prepara el camino para el surgimiento de la Filosofía con Platón y su desarrollo con Aristóteles. Al respecto nos dice Vernant: “con Parménides descubre la filosofía griega su vocación en particular (...) la investigación del ser en cuanto ser lleva aparejada una lógica de la identidad que rechaza lo ambiguo, lo cambiante, lo relativo y establece una separación radical entre lo sensible y lo inteligible”⁶⁷

En este contexto debemos situar el surgimiento de la filosofía con Platón. Esta filosofía es una Summa, es decir, una síntesis de toda una tradición de pensamiento. Con Platón, el discurso dialéctico se transforma en un discurso escrito, la filosofía surge como forma literaria de la dialéctica, sin embargo al ser plasmadas las ideas, el movimiento de la dialéctica se transforma en un discurso fijo e inmutable. Platón designa con el nombre de filosofía un nuevo género literario, el cual se contrapone a la tradición de sabiduría previa:

Sobre esto no hay dudas: en varias ocasiones Platón designa a la época de Heráclito, de Parménides, de Empédocles, como la era de los «sabios», frente a la cual él se presenta a sí mismo como un filósofo, es decir, como un amante de la «sabiduría», esto es, alguien que no posee la sabiduría.⁶⁸

En la cosmología de Platón heredero por mucho del pensamiento eleático, nada causa más terror que los cambios, las contradicciones y la contingencia propia de nuestro mundo. Por esta razón concibe que nuestro mundo, sometido a la generación y a la corrupción, no pueda ser más que una apariencia detrás de la cual se encuentra una esencia con propiedades únicas e indivisibles. Por esta misma razón ama la templanza que es “un orden,

⁶⁷ Vernant, *Óp. Cit.* p. 85

⁶⁸ Colli, *El nacimiento...Óp. cit.* p. 115

un freno que el hombre pone a sus placeres y a sus pasiones⁶⁹. Así, la templanza no es más que una forma de someter las contradicciones propias en el alma de los hombres.

Siguiendo los planteamientos hechos por los filósofos eleáticos⁷⁰, Platón establece una distinción entre la esencia y la apariencia, entre el ser y lo que parece. De acuerdo con Deleuze la intencionalidad de Platón es “distinguir la cosa misma y sus imágenes”⁷¹. La apariencia, que es aquello que perciben nuestros sentidos, es algo distinto de las cosas que realmente son. El ser para Platón es el plano de la verdad absoluta y es lo único que existe, el no ser no existe, por lo tanto no puede haber conocimiento de la nada, es el plano de la ignorancia absoluta. La apariencia es algo que se encuentra entre el ser y el no ser, es algo que participa de ambos, intrincado entre el conocimiento absoluto y la ignorancia absoluta.

Con base en esta distinción, Platón establece una tríada: el fundamento, las copias-icóno y los simulacros-fantasma. El fundamento es el plano de las esencias. El plano de las apariencias o de las representaciones está dominado por las copias-icóno y los simulacros. Las copias-icóno son imágenes que guardan semejanza con la idea de la cosa, por el contrario los simulacros son imágenes sin semejanza.

Con base a esta distinción entre esencia y representación, Platón establece dos tipos de conocimiento: el de la opinión o *doxa*, que es un conocimiento basado en las representaciones y por lo tanto un conocimiento falso. “La opinión no es otra cosa que la facultad que tenemos de juzgar por la apariencia”⁷². Y el de la *episteme*, que es un conocimiento de las esencias, que está basado en las ideas, en el *logos*.

El platonismo, fundado en los principios de “el racionalismo en el conocimiento y la finalidad metafísica”⁷³, busca aislar el pensamiento de todas nuestras percepciones, para demostrar que nuestro pensamiento por medio de la razón (*logos*), es el único que nos puede llevar del plano de las copias-icóno al plano de las esencias.

⁶⁹ Platón, *La República*, México, Gernika, 2006, p.176

⁷⁰ En el caso de Zenón de Elea, este había demostrado el carácter ilusorio del mundo que nos rodea, imponiendo a los hombres una nueva mirada sobre las cosas que nos ofrecen los sentidos, haciendo comprender que el mundo sensible, nuestra vida en definitiva, es una simple apariencia. Llevado por el camino negativo de la pregunta dialéctica, este pensador llega a un nihilismo que niega la realidad de cualquier objeto e incluso su carácter pensable. Colli, *El nacimiento...* pp. 95- 96.

⁷¹ Gilles Deleuze, “Platón y el simulacro” en: *Lógica del sentido*, [en línea], Chile, Escuela de Filosofía de ARCIS, Dirección URL:

<http://www.philosophia.cl/biblioteca/Deleuze/L%F3gica%20del%20sentido.pdf>, p. 180

⁷² Platón, *Op. cit.* p. 258

⁷³ Schopenhauer, *Op. cit.* p. 59

El mito de la caverna, delineado en el libro séptimo de *La República*, nos sirve como referente para poder entender toda la cosmología presente en el pensamiento platónico. Nosotros vivimos en el mundo de las sombras (copias-ícono o representaciones) de aquellas cosas que se encuentran más allá de nosotros y que sirven como modelo de estas sombras, aquello que consideramos como real son solo representaciones que encadenan nuestro pensamiento. Aquel que logre desprenderse de estas cadenas podrá acercarse a la luz de las esencias que en principio lo deslumbrará. Debemos recordar que incluso detrás de los modelos se encuentra el sol, cuya representación es la idea de bien, el cual debe de guiar nuestro camino de las sombras a la luz. Al respecto nos dice Platón:

En los últimos límites del mundo inteligible esta la idea de bien, que se percibe con dificultad; pero una vez percibida no se puede menos que sacar la consecuencia de que ella es la causa primera de todo lo que hay de bello y de bueno en el universo.⁷⁴

El mundo no es más que un espectáculo, un gran teatro en el cuál son representadas las verdades inmutables del ser. Detrás de las tinieblas de la apariencia se encuentra la luz de las esencias. El mundo, en tanto espectáculo, está lleno de cosas que nacen y perecen, son solo sombras proyectadas de las cosas inmutables. De este modo «toda la experiencia junto con el mundo que en ella está representado es un mero fenómeno (...) sin embargo este fenómeno está relacionado con alguna cosa en sí»⁷⁵ Esta cosa en sí, es algo independiente de nuestras representaciones y que sin embargo les sirve de fundamento.

Para Platón, el camino del conocimiento por medio del *logos* debe tender hacia el ser, porque es también el conocimiento del bien. Por el contrario el no ser nos conduce a la nada, al nihilismo, a la pérdida de los referentes. Sólo la filosofía encaminada hacia el bien, nos puede llevar a “la contemplación de la esencia de las cosas (...) el conocimiento de lo que siempre existe de manera inmutable”⁷⁶

Platón funda toda una escuela de pensamiento y que ha de influir a toda la filosofía occidental, es el ámbito de la representación o la lógica del fundamento. Esta Odisea Filosófica, como la llama Deleuze, y que tiene su origen con Platón, busca encontrar el fundamento que explique al mundo, esa base que sustente el edificio fenoménico. Nuevamente el enigma del mundo es el que el hombre busca resolver. Debemos encontrar

⁷⁴ Platón, *Op. cit.* p. 320

⁷⁵ Schopenhauer, *Op. cit.* p. 109

⁷⁶ Platón, *Op. cit.* p. 263-265

ese hilo que nos ayude a desenredar la gran maraña fenoménica del mundo, encontrando ese hilo podremos entenderlo.

La filosofía occidental se ha empeñado en encontrar una clave que nos permita descifrar el sinsentido de la existencia, el gran enigma del mundo. Como nos dice Mario Magallón: “cada gran sistema filosófico siempre aspira que la marcha se cerrase en él, donde todo quede dicho y resuelto y, por lo mismo, nada quede ya que decir”⁷⁷ sin embargo todos los sistemas filosóficos dejan siempre un residuo, no cierran el círculo. Este residuo es lo que permite una sucesión de sistemas filosóficos.

Podemos por lo menos distinguir tres consecuencias del platonismo sobre nuestro pensamiento occidental. La primera implicación es la creencia de que el mundo tiene un sentido, es decir la creencia en la existencia de un principio o un *telos* en el mundo. Creer en el sentido implica que hay una razón oculta detrás de los fenómenos que se presentan, que el mundo debe de ser interpretado, y que hay un significado oculto del mundo, la creencia en que hay una finalidad, una dirección oculta hacia la cual nos dirigimos. De esta primera consecuencia se desprende la segunda, esto es, la fe ciega en la razón del hombre y en sus capacidades para poder descifrar el enigma del mundo, para encontrar esa lógica oculta detrás del mundo.

En el plano de lo estético, existe todo un desprecio del platonismo por las imágenes, que parafraseando a Deleuze, podemos decir que son copias de las copias, iconos infinitamente degradados y que no guardan ninguna semejanza con respecto del original. “El simulacro se construye sobre una disparidad, sobre una diferencia; interioriza una disimilitud”⁷⁸. Pero ¿por qué este terror frente al simulacro y hacia el plano estético? Podemos pensar que el gran terror de Platón es precisamente el carácter metamórfico del simulacro, del plano estético y del mito. Por eso debe de ser condenado al estatuto de lo falso, porque no guarda ningún sentido. Las únicas representaciones que acepta Platón son las copias-icóno, aquellas que son producto de nuestras ideas y que al guardar semejanza con la verdad, nos pueden llevar hacia ella.

El intento de Platón, de entender el mundo como un campo de símbolos (representaciones), que sólo guardan un sentido, rompe sin duda alguna con la naturaleza del mito, que alude a

⁷⁷ Mario Magallón Anaya, “Ética y pensamiento crítico latinoamericano en el siglo XXI”, en: Luis Gerardo Díaz (coord.), *Ética y globalización: una mirada interdisciplinaria*, México, Torres Asociados, 2009, p.61

⁷⁸ Deleuze, *Op. cit.* p. 183

la multiplicidad interpretativa de estos símbolos y de los enigmas. Para Platón detrás de las imágenes debe de existir un sentido oculto, una identidad previa que funda las diferencias⁷⁹.

El desprecio hecho por Platón hacia el simulacro, terminara por confinar al mito como una forma falsa de conocimiento, un “tejido de mentiras”. Todo el campo estético es falso, puesto que son simples imágenes que no guardan alguna correspondencia interna con el modelo. Las fabulas escritas por los poetas no son más que ficciones fundadas en lo falso y que terminan por corromper el alma de los jóvenes, puesto que enseñan a los dioses como seres que cambian de forma.

Bajo la dictadura del racionalismo (*logos*) y de las copias-icóno, impuesta por Platón, todo conocimiento que no sea sometible al *logos* quedará confinado al mundo del *eídolon*, es decir del simulacro, de la simple imagen, del ídolo. El mito al igual que el simulacro es desterrado por que ha perdido “la existencia moral” y tan sólo guarda el plano de la imagen, es pura “existencia estética”. De acuerdo con esto, el simulacro y el mito jamás podrán llevarnos al conocimiento de la verdad y el conocimiento del bien, el simulacro, por su carácter mimético y metamórfico, nos lleva a un conocimiento de lo falso e ilusorio y por lo tanto nos lleva nihilismo. De esta forma, el hombre inspirado en el conocimiento del simulacro y del mito nunca accederá a la verdad metafísica del mundo y sólo se sumergirá en el torbellino interminable de los simulacros.

De acuerdo con Calasso “toda la República puede ser leída como la puesta en escena de la disputa entre Platón y Homero⁸⁰”, es la disputa entre dos formas de conocimiento, ahora contrapuestas. El *mythos* que es palabra metamórfica y el *logos* que es razón y sentido único. El primero es un conocimiento que “nace de la imagen, del *eídolon* y que culmina en la imagen, sin separarse nunca de ella⁸¹” El conocimiento del *logos* busca apartarse de la imagen, de la representación para adentrarse a la esencia de las cosas.

Aquello que busca Platón es la muerte de los dioses, o por lo menos de la forma metamórfica inspirada por la poesía. La lucha de Platón en contra de Homero, es la búsqueda de la destrucción de toda una forma de conocimiento, la del mito, desautorizar su poder cognoscitivo, “al condenar a Homero, por consiguiente, lo que Platón estaba

⁷⁹ *Ibid.* p. 185

⁸⁰ Calasso, *Op, cit.* p. 397

⁸¹ *Ibid.* p. 400

realizando era un grandioso intento por derrocar toda una forma de conocimiento”⁸², esa forma misteriosa, epóptica.

Platón busca poner el poder en manos de la razón, fundar sobre las cenizas del mito una nueva forma de conocimiento, una que sea única y que de sentido a nuestro mundo, que permita situar al hombre a la par de los dioses y que posibilite su conocimiento sobre el mundo. Una forma de conocimiento que haga soportable la vida y que rompa con su sentido trágico, haciendo creer al hombre que hay una razón que explique todo, y que el mundo no está en manos de los dioses, si no que puede ser controlado por el propio hombre.

El libro X de *La República*, nos ofrece todos los elementos de Platón en contra de la poesía y nos dice “no hay nada como este género de poesía que sea más capaz de corromper el espíritu de quienes lo escuchan”⁸³. Los artistas son peligrosos por que practican el arte mimético, simple imitación que se aleja tres grados y que no guarda correspondencia con la idea de la cosa y de la verdad. El arte mimético es un arte que representa las cosas en apariencia y no las cosas que son en realidad.

Basado en este principio, Platón contrapone el rey filósofo frente al poeta. El rey filósofo buscará siempre la esencia detrás de las apariencias, por el contrario, el poeta solo busca las apariencias. “El autor de tragedias, en calidad de imitador, está alejado tres grados del rey filósofo y de la verdad. Lo mismo sucede con todos los demás imitadores”⁸⁴

Homero al igual que todos los demás imitadores son representantes del reino de la metamorfosis, “el imitador no tiene principios seguros ni una opinión fija, tocante a lo que debe ser bueno o malo en aquello que imita”⁸⁵. La poesía causa terror en Platón porque no establece un piso seguro sobre el cuál podamos sostener nuestra existencia, porque en efecto, estimula los sentidos, haciéndonos vivir aquello que ellos nos proporcionan, sumergiéndonos en un torbellino de vitalidad.

En este apartado hemos observado que la separación entre *mythos* y *logos* es el inicio del desprecio por el mito y en general por todo lo sensible, por todo conocimiento que haga referencia a la contradicción, a la locura y todo aquel conocimiento que se aleje de nuestras ideas. Con los filósofos eleáticos, el mito o lo sensible llega incluso a relacionarse con el no

⁸² *Ídem.*

⁸³ Platón, *Óp. cit.* p. 453

⁸⁴ *Ibíd.* p.459

⁸⁵ *Ibíd.* p. 466

ser y por lo tanto con el principio del nihilismo. Con Platón el mito entrará en el campo de las representaciones y de los simulacros. Aquí el simulacro adquiere un significado de falsedad, como simple imagen.

Podemos decir que a Platón le atemoriza el juicio estético, que al igual que el mito, se abre a múltiples interpretaciones y rompe con el carácter unívoco de la metafísica. Si bien el mito escapa del estatuto de verdad⁸⁶, por su capacidad alegórica, por ser metafórico, no deja de estar presente incluso en el pensamiento de Platón. Así lo observamos en el mito de la caverna y en todos aquellos mitos que permiten a Platón establecer un plano fundante y también le permiten establecer una forma diferente de decir las cosas. A pesar de que la filosofía aspira a un conocimiento de la verdad, no deja de estar basado en simples intuiciones, su conocimiento no es más que construcción de sentido.

Rebajándolo al rango de *mythos*, el *logos* desdeña todo lo que no sea racional y demostrable y por lo tanto sólo esto es verdadero. El mito como expresión de lo inefable se convierte en algo simplemente maravilloso y fabuloso, alejándose del discurso de verdad, se convierte en un conocimiento falso.

Entre *mythos* y *logos* la separación es tal que la comunicación ya no existe; el diálogo es imposible, la ruptura está consumada, incluso cuando parecen contemplar el mismo objeto, apuntar a la misma dirección, los dos géneros parecen impermeables.⁸⁷

A pesar de esto, la razón no puede callar al mito y a las enseñanzas que se desprenden de él. El mundo no es más que un juego de simulacros, una gran obra de arte llena de símbolos y simulacros abiertos a nuestra interpretación. El mundo es terrible, es absurdo, carece de todo sentido, es un continuo movimiento sin forma alguna. Esa es la naturaleza de Dionisos y por lo tanto la naturaleza propia del mundo, que no puede ser sometida y que tan sólo podemos intuir por medio del conocimiento mítico, por medio del simulacro. Como nos dice Fernando Ayala: “el mundo es objetivado por el simulacro para ser contemplado”⁸⁸

La importancia del simulacro radica en que sólo por medio del desdoblamiento de imágenes nos es posible intuir la imagen de Dionisos. Sólo por medio de la apariencia podemos

⁸⁶ “En la tradición del pensamiento que nos viene de los griegos, marcada como está por el sello del racionalismo, el mito a pesar del lugar que ocupa, de su impacto y de su importancia, se encuentra oscurecido en sus aspectos y funciones específicas, cuando no es pura y simplemente rechazado en nombre del *logos*” Vernant, *Op. cit.* p. 187

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 177

⁸⁸ Fernando Ayala Blanco, *Poder y Estética: La política como creación artística*, México, Tesis de Maestría en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, 2000, p. 53.

conocer el carácter irrepresentable del mundo, sólo a través del simulacro podemos percibir el mundo, puesto que el mismo mundo en tanto apariencia, no es más que una cadena de simulacros. Por esta razón Fernando Ayala nos dice: “el mundo cobra sentido en esta proyección de simulacros y mas allá de la apariencia no hay sentido, si no sólo caos y absurdo”⁸⁹

Sólo el espectáculo de imágenes del simulacro, que escapa a toda lógica de sentido, nos puede mostrar la realidad del mundo. Y sólo el mito, en tanto cadena de simulacros, nos puede arrojar respuesta sobre el gran enigma de la condición humana, sobre nuestra naturaleza y sobre el porqué de nuestra existencia. El simulacro en efecto nos permite que el mundo sea soportable, nos permite escapar de la tragedia del mundo.

El terror frente al carácter propio del mundo que como nos dice Calasso, es enigmático, confuso, contradictorio, metamórfico, violento, es lo que lleva a creer en el ser y en la posibilidad metafísica del mundo. Esto se convierte en una esperanza frente al carácter ilusorio del mundo. Sin embargo la necesidad metafísica sólo surge en el momento en el que hacemos una distinción entre esencia y apariencia.

La enseñanza del mito, que es la enseñanza del devenir, muestra que detrás de cada simulacro hay uno nuevo, de aquí la imposibilidad de acceder a un plano puro de verdad. Si aceptamos esto entonces no existe necesidad metafísica, porque lo mismo y lo semejante se convierten en ilusiones⁹⁰ y no hay forma de distinguir el original de la copia y por lo tanto no hay fundamento, el trono ha sido destruido. Resulta imposible distinguir mayor verdad en la realidad que en la obra de arte, puesto que ambos son simulacros. No sabemos ya si es falsa la imagen o la idea, puesto que ambas se funden de nuevo en su carácter de simulacro originario.

De este modo que “sólo el simulacro nos lleva a reafirmar la vida y rivaliza al ascetismo del idealismo”⁹¹ Nos lleva a contemplar la vida como una obra de arte, en donde todo sentido es una construcción humana. Debemos recordar que el mismo Platón reconoce el carácter ilusorio de todo conocimiento por medio de la filosofía. Y nos dice: “ningún hombre sensato osará confiar sus pensamientos filosóficos a los discursos y, menos aún, a discursos

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 54.

⁹⁰ Deleuze, *Óp. Cit.*, p. 188

⁹¹ Ayala, *Poder y... Óp. cit.* p. 54

inmóviles, como es el caso de los escritos con letras⁹² En la última parte de *La República*, Platón reconoce a la fabula como única capaz de salvar al hombre.

Por eso es que los dioses griegos continúan hablándonos...cuando se les escucha.⁹³

⁹² Colli, *El nacimiento...Óp. Cit.*, p. 116

⁹³ Vernant, *Óp. Cit.* p. 102

I.III El mito hoy

Al inicio de *La época de la imagen del mundo* Heidegger nos habla de la preeminencia de la metafísica como elemento esencial para explicar todos los fenómenos que acontecen en una determinada época, es decir en un determinado espacio temporal. En efecto, la concepción metafísica que impere en ese momento será entonces la que ha de marcar el rumbo de investigaciones y del pensamiento, pero no sólo en filosófico, también en las ciencias naturales y en general en todo el conocimiento emprendido por el hombre.

En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una herramienta de la interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a esta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era y viceversa: quién sepa meditar puede reconocer en estos fenómenos el fundamento metafísico.⁹⁴

De lo dicho por Heidegger resalta a nosotros que el mundo tal como lo conocemos no es más que una interpretación propia del hombre. Y que la verdad tal como la conocemos es tan solo una concepción resultado de decisiones tomadas por los hombres.

Siguiendo el método fenomenológico, Heidegger sugiere que para entender los fenómenos de nuestro tiempo tenemos que entender su esencia, y la esencia de nuestro tiempo es la necesidad metafísica. En efecto la esencia de nuestro tiempo es la creencia en una regla que dirige al mundo, en una racionalidad oculta de este, en un plano fundante detrás del todo y que este puede ser conocido por el hombre.

Esta esencia del pensamiento occidental tiene su origen en Platón y aquello que fue dicho por este pensador sigue dirigiendo nuestro pensamiento. La elección que hizo Platón por el *logos* dio a la razón el papel de única forma válida de conocimiento. Junto con la razón aparece la *epísteme* que puede ser entendido como el conocimiento científico en esencia.

Este proyecto iniciado con Platón tiene su fortalecimiento en la modernidad, que postula la vía de la razón y del conocimiento científico como única forma de conocimiento susceptible de alcanzar el estatuto de verdad. Poder racionalizar todos los aspectos de la vida del

⁹⁴ Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo" en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 63

hombre, poder hacer ciencia sobre todo, poder aplicar nuestro control sobre el mundo, ese ha sido el proyecto de la modernidad.

El campo de lo estético, de aquello que estimule los sentidos queda en el campo de lo falso e irreal. A continuación hablaremos del mito en la actualidad, sus nuevas interpretaciones y lo que se dice en la actualidad del mito, para emprender de nuevo un rescate.

1.III.1 El mito en Ernst Cassirer

Partiendo desde el campo de la antropología, Cassirer pretende hacer un análisis del fenómeno mítico desde esta disciplina. Para el autor el fenómeno mítico es fundamental para el hombre, es uno de los campos de mayor relevancia en la cultura humana, presente en casi todas las antiguas civilizaciones.

El estudio de Cassirer parte desde la perspectiva hermenéutica. Para el autor el mundo y todos los fenómenos que en él ocurren son un tejido simbólico que debe ser interpretado. El conocimiento humano no puede conocer la realidad ya que pone sobre ella una carga simbólica. Esto implica que nosotros generamos representaciones de carácter simbólico sobre la realidad. Al respecto nos dice el propio autor:

El hombre no puede enfrentarse a la realidad de un modo inmediato; no puede verla como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica.⁹⁵

Si el mundo es simbólico, la actitud que debemos tener es la del hermeneuta, por lo cual Cassirer define al hombre como un *animal simbólico*,⁹⁶ un ser que busca siempre generar un entramado simbólico pero también busca siempre interpretar.

Dentro de este campo de objetos simbólicos del hombre se encuentra el mito. “El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana”⁹⁷ Sin embargo para Cassirer estos símbolos esconden un sentido oculto, una racionalidad que debe de ser interpretada, puesto que mas allá de los símbolos se encuentra una interpretación la cual da forma al símbolo. En fin detrás del símbolo hay una razón, la cual se manifiesta de forma conjunta con el lenguaje simbólico.

⁹⁵ Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica*, México, FCE, 2006, pp. 47-48.

⁹⁶ *Ibíd.* p. 49

⁹⁷ *Ibíd.* p. 47

Nuevamente la razón aparece como fundamento, se busca encontrar detrás del símbolo una razón única que nos ayude explicarlo. Al final el símbolo no es contingente, guarda una racionalidad que debemos interpretar por medio del ejercicio hermenéutico, esa es la enseñanza de Cassirer.

Cassirer establece una distinción entre el lenguaje racional y lenguaje simbólico. Este último se contrapone al primero porque es el lenguaje del sentimiento, de la emoción. “Junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo, junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética”⁹⁸. Para el autor el mito, así como todo el campo de los símbolos, no es un campo de conocimiento es más bien la expresión de una emoción. Si el mito es emoción es también irracional y por lo tanto no sería objeto de conocimiento, ó bien el mito puede guardar una racionalidad oculta, algún orden que se esconda en el caos. “La racionalidad es un rasgo inherente a todas las actividades humanas. La misma mitología no es una masa bruta de supersticiones o de grandes ilusiones, no es puramente caótica pues posee una forma sistemática o conceptual”⁹⁹.

Podemos observar entonces que aun Cassirer, quien busca rescatar algunos de los elementos fundamentales del mito, busca someterlo bajo las categorías de la razón, nuevamente observamos la lógica del fundamento platónica, que es la creencia en un plano puro de racionalidad detrás del aparente caos.

Cassirer reconoce el plano del mito como un campo de conocimiento aparte de la racionalidad humana. Un campo que no se somete a las categorías formales de pensamiento racional occidental. Este reconocimiento es sin duda de relevante importancia en su tarea por rescatar al mito. Nos dice que el sentido del mito si es que este tuviera alguno, no puede ser interpretado bajo la filosofía.

El mito, en su verdadero sentido y esencia, no es teórico; desafía nuestras categorías fundamentales de pensamiento. Su lógica, si tiene alguna, es inconmensurable con todas nuestras concepciones de la verdad empírica y científica.¹⁰⁰

En efecto, para la tradición del pensamiento occidental debe haber un sentido, no es posible que el mito se expresara así, como simple caos. La razón oculta detrás del mito es lo que la

⁹⁸ *Ibíd.* P. 48

⁹⁹ *Ídem.*

¹⁰⁰ *Ibíd.* p 115

filosofía ha tratado de desvelar, encontrar siempre un motivo, una razón, un algo que nos explique el porqué de las imágenes del mito.

Cassirer nos menciona que disciplinas tales como la etnología, la antropología e incluso la psicología conciben al mito como la representación de algo más, de un algo oculto. Bajo esta perspectiva el mito representaría los fenómenos naturales, las fuerzas de la naturaleza ó un impulso sexual.

El autor tiene razón al desdeñar este tipo de interpretaciones que buscan someter el mito a una razón oculta y no podemos aplicar sobre este fenómeno la metodología científica, ni tampoco podemos esperar que se ajuste a los estatutos de verdad impuestos por la racionalidad, “si queremos, por tanto, explicarnos el mundo de la percepción y de la imaginación míticas no debemos comenzar con una crítica de ambas hecha desde el punto de vista nuestros ideales teóricos de conocimiento y de verdad”¹⁰¹

Si bien el mito es un conocimiento distinto del conocimiento racional, tampoco podemos considerar que el mito sea la expresión de un sentimiento, tal como lo hace Cassirer. Para este autor el mito guarda una lógica pero es una lógica emotiva, “su sustrato real no es de pensamiento si no de sentimiento”¹⁰². Pensar el mito como la expresión de un sentimiento es una explicación aún más ridícula que aquella dada por los que consideran al mito como una representación de fenómenos naturales. Desde la perspectiva de Cassirer el mito sería una forma de conocimiento primitivo que dará paso al conocimiento racional, con esto únicamente desdeña la posibilidad de verdad del mito y de nuevo busca someterlo.

Su intento de explicar la lógica del mito fuera del campo de la lógica racional fracasa y por eso tiene que explicarlo con base al sentimiento, por lo tanto el mito sería de nuevo irracional o más bien arracional (fuera de la razón). Se pone en duda el mito, se busca que este tenga una lógica, aunque primitiva, lo que nunca se hace es cuestionar la razón.

Cassirer continúa esta exposición respecto al mito en *El mito del Estado*, sin embargo en esta obra su posición ya no es tan benéfica con respecto al mito. Busca mostrar al mito en contraposición al pensamiento racional, culpando al mito de la inestabilidad e irracionalidad de nuestro tiempo.

¹⁰¹ *Ibíd.* p. 123

¹⁰² *Ibíd.* p. 126

Cassirer dice que “en la vida practica y social del hombre, la derrota del pensamiento racional del hombre parece ser completa e irrevocable”¹⁰³ El mito para Cassirer es una expresión de la emotividad y por lo tanto del campo de irracionalidad del hombre. El hombre que se entrega a sus emociones es víctima del desenfreno y lo llevaría a cometer los más terribles crímenes. El autor llega a decir que el mito es fruto de una estupidez primitiva, lo que describe al mito es su irracionalidad “el elemento irracional del mito, el trasfondo emotivo del que se origina y junto al cual se sostiene y se cae”¹⁰⁴.

Cassirer busca encontrar en el transcurso de la historia política de la humanidad, una regla que la guíe y que la explique. Para él podemos entender esta historia con base en una dialéctica, la lucha entre el pensamiento racional y la irracionalidad. Esta dialéctica que se encuentra presente en el hombre y en la historia es lo que explica el transcurso de la Historia. Puesto que cuando pensamos que el pensamiento racional debe de prevalecer y nos llevara a un transcurso lleno de progreso, la irracionalidad del hombre aparece de nuevo.

El motivo de Cassirer es analizar los motivos que llevaron a la Segunda Guerra Mundial, porqué cuando parece haber un avance en la ciencia y en la cultura suceden fenómenos de este tipo. El encuentra en la irracionalidad humana la culpa de la inestabilidad en las sociedades.

El mito es importante para el autor porque es la expresión de la irracionalidad del hombre. El mito para Cassirer es algo irreal pero fundamentalmente algo irracional. El mito es una distorsión de la realidad que nos lleva a creer en el por que se encuentra fundado en nuestra propia irracionalidad. Las personas creen en los mitos porque son seres irracionales. El mito, por expresarlo de alguna forma, invoca a nuestra estupidez, creemos en él porque evoca a nuestros sentimientos, porque nos permite una explicación no racional. La función del mito es explicar o justificar ciertos hechos cuando la razón ya no es suficiente.

Cassirer condena al mito por ser culpable representante de la irracionalidad humana. Sin embargo el mito jamás ha sido culpable de la estupidez de los hombres. El mito es deformado por Cassirer para encontrar un chivo expiatorio, su explicación es también algo que se encuentra fuera de la razón. Dado que la razón no puede explicar la totalidad de los fenómenos históricos, entonces debemos encontrar un culpable. Nuevamente confiamos en

¹⁰³ Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, México, FCE, 2004, p. 8

¹⁰⁴ *Ibíd.* p. 19

la razón como nuestro máspreciado bien, y por eso jamás cuestionamos nuestra absurda pretensión de la totalidad racional del hombre. El mito tal como fue definido desde *La República*, como algo falso e irracional sigue siendo el culpable de todas las caídas del hombre. El camino del progreso al cual nos lleva la razón es estropeado por la irracionalidad del mito.

La tarea del hombre es destruir el mito, luchar y encadenar su irracionalidad, un camino que ya se enunciaba en la antigua mitología cuando se pretendió encerrar al minotauro en un laberinto.

Los monstruos míticos no quedaron completamente destruidos. Fueron utilizados para la creación de un nuevo universo y en este perviven todavía. Las fuerzas del mito fueron reprimidas y sojuzgadas por fuerzas superiores. Mientras estas fuerzas intelectuales, éticas y artísticas están en plenitud, el mito está domado y sujetado. Pero en cuanto empiezan a perder su energía, el caos se presenta nuevamente. Entonces el pensamiento mítico empieza nuevamente a erguirse y a inundar toda la vida social y cultural del hombre.¹⁰⁵

En efecto, el mito ha sido sojuzgado por la razón. Sin embargo debemos entender que no es el mito la causa del caos en la sociedad. Debemos de reconocer esa naturaleza propia del mundo y del hombre que no es racional ni lógica. El mito emergerá para mostrarnos que el orden es una invención en la mente del hombre y que la verdadera naturaleza del Universo es el caos.

¹⁰⁵ *Ibíd.* p. 352

I.III.II Mito y lenguaje en Roland Barthes

Barthes nos da una primera definición del mito y nos dice que el mito es un habla¹⁰⁶. El hecho de que hablemos del mito como un habla, implica en primera instancia que es algo que ya se encuentra de alguna forma alejado de la realidad. Cuando hablamos de alguna cosa no es la cosa misma la que expresamos, si no la representación que tenemos de ella.

Expresar algo por medio del habla implica que ya no es ese algo que se expresa de alguna forma, nosotros expresamos nuestra re-presentación. El mito continúa Barthes es “un sistema de comunicación, un mensaje”¹⁰⁷ Si hay algo que se quiere comunicar, esto implica que hay algo detrás del mensaje, algo oculto o que no es manifiesto y que de alguna forma se expresa. Así el mito oculta algo o expresa algo. Sin embargo mas adelante el autor nos dice que “el mito no se define por el objeto de su mensaje si no por la forma en que se lo profiere”¹⁰⁸ Nuevamente aquí hay otro elemento de suma importancia, ya no es lo que se expresa aquello que cobra relevancia, son las formas adopta para expresarse lo que nos interesa. El fundamento pierde relevancia en el momento en que nos enfocamos en el fenómeno, en aquello que se nos presenta y cómo se nos presenta.

Si el mito es un habla y el habla es un mensaje y como hemos dicho, el mensaje adopta innumerables formas, entonces el mito no es únicamente oral, puede ser escrito o expresado por medio de imágenes.

Sin embargo el mito no es tampoco cualquier habla, como cualquier habla se aleja de la realidad, sin embargo el mito habla sobre esa misma habla, sobre aquello que ya se ha dicho, trabaja sobre las representaciones del habla para entonces deformarlas.

Partiendo desde la perspectiva semiológica, Barthes establece una distinción entre los dos sistemas semiológicos, el plano de lenguaje puro que él llama lenguaje objeto y el plano del mito que denomina metalenguaje, porque es un habla sobre el lenguaje objeto. Ambos sistemas se encuentran encadenados por una serie de elementos semiológicos: ambos contienen un significante, un significado y un signo, que es la unión de ambos. Sin embargo el significado del lenguaje objeto, es decir la última parte del primer sistema de habla, se convierte en un significante para el plano del metalenguaje. Llegamos así a entender que

¹⁰⁶ Roland Barthes, *Mitologías*, México, S.XXI, 1999. p. 108

¹⁰⁷ *Ídem.*

¹⁰⁸ *Ídem.*

todo el lenguaje del mito o metalenguaje, está compuesto por una cadena de habla que va deformando el plano puro de realidad del lenguaje objeto.

De esta forma Barthes asume la existencia de un plano puro de lenguaje (lenguaje objeto) que se encuentra oculto detrás del metalenguaje (mito). A través de la destrucción de los planos de habla deformada (mito) es posible llegar a un lenguaje puro, que es el único real, que habla de las cosas como realmente son sin hacer una deformación de ellas. Más adelante veremos cómo se llega del plano del metalenguaje al plano del lenguaje objeto. Esta distinción hecha por Barthes, es de gran relevancia para nosotros porque nos muestra la presencia del platonismo. Se asume la posibilidad de un conocimiento del mundo y de su verdad, esta verdad se encuentra en un plano fundante que se encuentra oculto tras la deformación de lo que llamamos comúnmente realidad. Esta realidad para Barthes no es más que una deformación de la realidad pura, vivimos en un campo de habla deformada y debemos buscar la realidad oculta.

El mito definido como un metalenguaje, es decir como un habla del habla, cumple con una función primordial, la de deformar. “El mito no oculta nada: su función es la de deformar, no la de hacer desaparecer”¹⁰⁹ Según esto la realidad en la que vivimos es un campo deformado por el propio lenguaje, algo similar al concepto de ideología en el marxismo. El mito es así una inversión de la realidad. La distinción en Barthes entre lenguaje objeto y metalenguaje es análoga a la distinción platónica entre copias-ícono y simulacros, por un lado un plano puro de representaciones y a su lado el plano de las falsas representaciones.

¿En qué sentido el mito deforma la realidad? El mito para Barthes deforma el lenguaje objeto porque vacía su contenido para insertarle uno nuevo, porque busca imprimirle una intencionalidad. El mito retoma un símbolo reconocido por nosotros para darle una nueva significación, para insertarle un nuevo sentido. Lo que define al mito no es la imagen que se utiliza para expresar algo, ni lo que expresa, si no el sentido que se le quiere dar a el significado. Hay una intencionalidad en relacionar una imagen con un significado determinado.

El mito deforma la realidad del lenguaje objeto eliminando su historia y su politicidad. Cada signo con el cual trabaja el mito contiene una historia que es obviada en el mejor de los casos, cuando no es totalmente eliminada. Supongamos un ejemplo, retomando por cierto

¹⁰⁹ *Ibíd.* p. 115

nuestra época de celebración de independencia, en un cierto cartel encontramos a un niño campesino indígena sonriente con su vestimenta tradicional, junto encontramos a un niño mestizo y un niño rubio, los tres juegan y nos muestran que finalmente las diferencias no importan, que debemos enaltecer la diversidad étnica de México y junto palabras como “todos somos mexicanos, unidos por un futuro mejor”.

Este es uno de los mitos clásicos creados, se eliminan las historias que hacen diferentes a los tres niños, el primero probablemente vive en la marginación y en la pobreza, desde pequeño ha tenido que trabajar, sin acceso a la educación y a servicios de salud, reproducirá su pobreza puesto que no cuenta con los medios necesarios para acceder a una vida más digna, sin carencias. Este niño si se dedica al comercio turístico tendrá que eliminar su lengua materna para aprender español o inglés.

No hablaremos de los otros dos niños, lo que importa es mostrar en qué grado el mito elimina toda una historia, en el caso del niño indígena, una historia de marginación, de discriminación, de repudio, persecución y olvido. Todo esto queda eliminado para dar una imagen de un niño que no sufre por su contexto y que es feliz porque es mexicano, incluso podemos pensar que este niño es obligado a olvidar su identidad, su historia, su cultura y todo lo que él es, porque si se aferra a él entonces no podrá prosperar.

Hay en el mito una supresión de historia y una intencionalidad política latente. Barthes nos dice que el significante del mito tiene dos caras:

...una cara llena, que es el sentido, y una cara vacía, que es la forma (...) Lo que el concepto deforma es la cara llena, el sentido, despojados de su historia los significantes son convertidos en gestos (...) Esta deformación no es una abolición, se los ha a amputado a medias, se les ha quitado la memoria, no la existencia(...) El concepto, estrictamente , deforma pero no llega a abolir el sentido, una palabra da cuenta de esta contradicción: el concepto aliena el sentido.¹¹⁰

El mito convierte una realidad intencional, una realidad deformada por medio del lenguaje, en una realidad natural. Aquel que capta el mito no es consciente de que esta frente a una construcción intencional de la realidad, asume que las cosas así son o así deberían ser.

Se desvela aquí la verdadera función de acuerdo con Barthes, el mito busca imponer una cierta representación del mundo, la representación del grupo dominante sobre el mundo y sobre como las cosas deberían de ser. Nuestro autor maneja el caso de el mito en la

¹¹⁰ *Ibíd.* p. 116

burguesía y nos dice: “al difundir sus representaciones por medio de un catálogo de imágenes colectivas para uso pequeñoburgués, la burguesía consagra la indiferenciación ilusoria entre clases sociales”¹¹¹ Lo que busca el mito es integrar, no diferenciar por lo menos en cuanto a representaciones. El mito busca negar el conflicto, busca negar las desigualdades lo que pretende es la homogenización bajo una determinada representación. El mito surge efecto porque todos asumimos que debemos integrarnos al estilo de vida burgués o pertenecemos a él. El consumidor de mito aspira a incluirse dentro de esta representación, a pesar de tener un sueldo mísero, también puedo tener ese estilo de vida. El mito surte efecto porque fuera de esta representación no hay nada, fuera del mito no hay ningún sentido.

“El mito tiene a su cargo fundamentar como naturaleza, lo que es intención histórica; así como eternidad, lo que es contingencia”¹¹² Nosotros podemos agregar que busca mostrar como universal lo que es particular. El mito busca convertir la realidad en imágenes (*eídolon*), en representaciones que sean idolatradas. Así el mito hace que el hombre se postre frente a una determinada representación o imagen. Finalmente el mito busca mantener un orden, un *statu quo*, de acuerdo con la representación.

“Si el mito es un habla despolitizada, existe un habla que se opone al mito: el habla que permanece política”¹¹³ Para Barthes el plano de habla puro es el habla del hombre productor, aquel que se encuentra en constante contacto con la realidad y la naturaleza, aquel que no necesita de mitos puesto que vive en la realidad. Este hombre productor nos recuerda al filósofo platónico, aquél que llega a ver las cosas tal cual son. El habla del oprimido, que es el habla del hombre de acción es la única habla política, porque no niega su historia ni su contenido. Mientras que el oprimido conoce la naturaleza del mundo el opresor tiene que crear una imagen sobre él, tiene que hablar de él tal como se le aparece.

Finalmente hablaremos de las tres figuras esenciales para Barthes: el productor de mitos, el consumidor de mitos y el mitólogo. El primero es aquel que crea los mitos para imponer su representación, es quien da un sentido al mundo en tanto imágenes. El consumidor de mitos que acepta esa realidad dada por el mito. El mitólogo que es esa figura profética para Barthes, pues el desvela el sentido oculto del mito, busca destruirlo. El mitólogo lamentablemente es alguien que aunque desvela este contenido no logra escapar del

¹¹¹ *Ibíd.* p. 128.

¹¹² *Ibíd.* p. 129

¹¹³ *Ibíd.* p. 131

mundo del mito. “Justificado por lo político, el mitólogo se encuentra, sin embargo, alejado de la política. Su habla es un metalenguaje, no ejerce nada, cuánto más devela, pero aun así, ¿para quién devela?”¹¹⁴ El mitólogo se conforma con conocer el funcionamiento oculto detrás del mito sin embargo no es un hombre de acción, porque su actividad es teórica y no busca transformar. Su único orgullo es no vivir dentro del mito, por lo menos eso cree y busca hacerse diferente por eso, vive del mito, sin el mito el no tendría sentido. A pesar de su negación, él también consume el mito pero busca disfrazar su hipocresía y falsa moral, como nadie él se encuentra ligado al mito, y cree tener autoridad para despreciar a los consumidores del mito, cuando el mismo es uno.

¹¹⁴ *Ibíd.* P. 137

Conclusión

A través de este capítulo he buscado mostrar una evolución del papel del mito en la cultura humana. De ser un referente ineludible en el conocimiento de los hombres, como lo fue en la Grecia Arcaica, el mito pasa a ser desdeñado por Sócrates y propiamente con Platón, quienes ven de malo en el mito el mismo elemento que en la Grecia heroica fue causa de su gloria. La contradicción, el mito era un vínculo hacia los misterios del mundo, un mundo contradictorio por su propia naturaleza.

Sin embargo la forma se sobrepuso a la contradicción y el mundo fue invertido por el hombre. Si el velo mítico nos permitía observar que la contradicción era lo que daba origen a la forma, que previo al orden había caos, esta enseñanza fue destruida e invertida. Con Platón y a partir de él toda la filosofía occidental buscará un orden que es previo al caos del mundo, que detrás de la contradicción aparente del mundo existe una identidad previa, origen de todas las cosas existentes sobre el mundo.

Arte y Pensamiento, *mythos* y *logos*, son separados y el *logos* se transforma en otra cosa. Por una parte el pensamiento y por otra lo irracional artístico. De ser ambas formas de expresión del mundo, serán ahora contrapuestos por el mismo pensamiento dialectico. El Arte al igual que el mito buscan encubrir el mundo real, el mundo verdadero, es así tarea del filósofo o del mitólogo destruir esta falsa apariencia que envuelve al mundo real. Eso es lo que observamos en Platón y en toda la metafísica, es lo que hemos observado tanto en Cassirer como en Barthes.

¿Por qué el mito? ¿Por qué precisamente el mito será el que ha devolvernos la verdad de las cosas? En este punto queda claro que el mito debe de recobrar su estatuto. No es que el mito nos mienta o hable de cosas falsas o inexistentes, o que encubra la realidad. No, lo que ha sucedido es que el hombre ha invertido el mundo, y aquello que era verdad del mundo ahora se ha convertido en falsedad sobre el mismo.

La inversión del mundo y las causas de esta inversión, son lo que nos conectan con el siguiente capítulo, basado fundamentalmente en el pensamiento de Nietzsche y por esta razón quiero dar respuesta a los cuestionamientos planteados en el párrafo anterior citando a este pensador:

La verdad dionisiaca se incauta del ámbito entero del mito y lo usa como simbólica de sus conocimientos, y esto lo expresa en parte en el culto público de la tragedia, en parte en los ritos secretos de las festividades dramáticas de los misterios, pero siempre bajo el antiguo velo mítico. ¿Cuál fue la fuerza que liberó a Prometeo de su buitre y que transformo al mito el vehículo para la sabiduría dionisiaca?¹¹⁵

¹¹⁵ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la Tragedia*, Madrid, Alianza, 2009, p. 101.

CAPÍTULO II. EL MUNDO COMO MITO Y VOLUNTAD DE PODER

Que el Universo no tiene una finalidad, que no hay ni finalidades que esperar ni causas que conocer, esta es la certeza para jugar bien.

Deleuze

El presente capítulo ahonda más en las enseñanzas del mito con respecto a la verdad del mundo. Nuestro sendero nos ha llevado hacia nuevas perspectivas que son presentadas en este capítulo, y que nos vinculan con el pensamiento nietzscheano. Desde su primera obra *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche manifiesta aquello que será característico en su pensamiento y que es su guía: la filosofía Dionisiaca. La figura misteriosa de este dios vuelve a presentarse ante nosotros para insinuarnos nuevas formas de entender el mundo.

Dionysos se desvela en este trabajo, así como en el mundo, como un punto focal. Veremos a través de los ojos de Nietzsche, cómo este principio da forma a toda una concepción del mundo que denominamos como una visión trágica. Partiendo de esta perspectiva, entenderemos el mundo y la forma en que este ha sido invertido. La consecuencia de esta inversión ha sido la nada, el nihilismo llevado hasta las profundidades.

Entenderemos como el mundo y nuestro conocimiento de este, se encuentra fundado en la nada. La consecuencia natural del nihilismo es la doble negación tanto de lo que se llamaba “mundo aparente” como del “mundo real”, esto ha llevado a que el hombre se convierta en la única medida posible, pero nuevamente el nihilismo aparece destruyendo incluso al propio hombre, la consecuencia: el mundo sobre un punto vacío que parafraseando a Calasso diremos que es aquello sobre lo que no podemos apoyarnos.

Una vez que el devenir nos ha llevado hasta este punto vacío, queda el camino de la transmutación hacia nuevos valores, hacia nuevas formas de pensar, hacia una nueva forma de entender al hombre y su papel en el mundo. Aunque propiamente no son nuevas formas, tan sólo buscamos retomar aquello que el retorno ha traído desde la época de la sabiduría mítica.

El presente capítulo se muestra complejo en su quehacer. No pretendo un análisis exhaustivo de la filosofía de Nietzsche. Los puntos del pensamiento nietzscheano y el orden en que son presentados de manera breve son totalmente subjetivos.

El título con el cual presento este capítulo parece recordarnos la obra de Schopenhauer. Sin embargo no responde a un homenaje oculto. En una primera instancia este solamente

trataría el tema de la voluntad de poder, sin embargo la lectura del libro de Deleuze *Nietzsche y la filosofía*, que por mucho esclareció mi visión, me hizo repensar el capítulo para hacer de él un punto de condensación de este trabajo. Así la idea del presente es amarrar los cabos sueltos del capítulo anterior, en cuanto al conocimiento mítico de la Grecia Arcaica y por medio del concepto de voluntad de poder, mostrar el origen de la inversión del mundo que nos lleva a una nueva transmutación.

II.1 La visión trágica del mundo

Desde su primera obra, Nietzsche introduce dentro del pensamiento filosófico aquello que él denomina la visión trágica del mundo. Pero, ¿por qué insertar una nueva visión del mundo en el mar de las interpretaciones occidentales? Nos queda claro que aquello que pretende Nietzsche en el momento de insertar esta visión, es contraponerla a la metafísica que ha predominado a través de la historia de las ideas desde Platón.

Partiendo desde la perspectiva de la filología, nuestro autor parece encontrar en la revisión de textos, poesía, arte y mitos griegos un conocimiento revelador, una forma de experiencia existencial que es diferente de la que se nos ha inculcado en occidente.

Esto va acompañado de una serie de cuestionamientos sobre el origen de los principales fenómenos que acompañan nuestra visión del mundo y también nuestra experiencia existencial moderna. Así, desde las páginas introductorias a *El nacimiento de la Tragedia*, Nietzsche se cuestiona acerca de la naturaleza del cientificismo y nos dice: “¿Acaso es el cientificismo nada más que un miedo frente al pesimismo y una escapatoria frente a él? ¿Una defensa sutil obligada contra la verdad?”¹¹⁶

Nietzsche encuentra que nuestras valoraciones, nuestra forma de percibir la vida, están basadas en una constante negación de la vida y en una renuncia a esta. Y aquello que encuentra en la tragedia es un conocimiento totalmente contrario. Esta verdad, ahora desvelada para Nietzsche, es una vida afirmativa y afirmadora de sí misma, una existencia totalmente activa.

Ante la visión metafísica y cristiana del mundo, fuentes de la vida negativa, del resentimiento existencial y de la negación continua del mundo, aparece el pensamiento trágico que nos muestra la finitud del hombre frente al mundo. Pero es un hombre que afirma su existencia y

¹¹⁶ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2009, p. 27

que afirma el mundo tal cuál es. La vida trágica nos enseña a ser felices, seremos alegres una vez que dejemos de ser como camellos y soportemos el mundo sobre nosotros. Nietzsche lo repite de manera constante, se trata de que los hombres andemos con pies ligeros.

Contrario a nuestras percepciones de la tragedia, bajo las cuáles solemos interpretar a esta como un hecho fatal para el hombre, como causa de la desgracia y de sufrimiento, Nietzsche nos muestra la afirmación trágica, que precisamente afirma ese sufrimiento y lo hace parte de su propia existencia. El verdadero trágico no renuncia al mundo ni inventa otro a causa del sufrimiento presente en la existencia. Al reconocer en el sufrimiento y en la contradicción la verdadera naturaleza del mundo, el trágico puede realmente conocerlo.

La tragedia nos enseña a soportar la existencia, pero soportarla no es negarla, debemos aprender a reír con ella. Debemos recordar que incluso en el terrible azar del mundo aparece un poder que reina sobre esta, *Moirá*, ese destino del cuál no logran escapar ni siquiera los dioses.

La separación de la naturaleza que hace de nosotros simples simulacros, este principio de individuación es la causa del dolor de la existencia. Nuestra única redención posible es la reintegración a esa naturaleza.

De acuerdo con Deleuze, la finalidad de la filosofía nietzscheana es liberar al pensamiento del nihilismo y de sus formas¹¹⁷. Frente a la negatividad y renuncia del mundo, la alegría propia de la afirmación de la contradictoria existencia.

¹¹⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 54

II.I.I Dionysos y Apolo: La unidad de lo múltiple y su individuación

“Dichoso el que, con espíritu tranquilo y conocedor de los misterios de los dioses, lleva una vida pura y consagra su espíritu al tropel dionisiaco, desatando su exaltación por la montañas”

Eurípides.

Dionysos es la verdad oculta tras el velo del mito. No es casualidad que al inicio de *El nacimiento de la Tragedia*, Nietzsche nos diga lo siguiente: “mientras no tengamos una respuesta a la pregunta ¿Qué es lo dionisiaco? Los griegos continúan siendo desconocidos e inimaginables”¹¹⁸

De acuerdo con Nietzsche, el entendimiento del espíritu griego debe tener como referentes las figuras de los dioses Dionysos y Apolo. Si bien ambos son representaciones de dos impulsos presentes en el espíritu griego, es Dionysos quién nos enseña la visión trágica del mundo, puesto que es este dios quién nos enseña la afirmación de la vida. Afirmar la vida implica afirmar sus contradicciones implícitas, afirmar el dolor, afirmar el azar. Pero la enseñanza de Dionysos va más allá, nos enseña a ser ligeros, a ser alegres, a reconciliarnos con la naturaleza.

¿Quién es Dionysos y cuál es su enseñanza? y ¿cuál es la relación que mantiene Apolo frente a Dionysos? En *El nacimiento de la tragedia*, así como en el escrito preparatorio a esta obra *La visión Dionisiaca del mundo*, Nietzsche presenta a Dionysos como el dios de la contradicción que es propia de la naturaleza del mundo, y es precisamente este cúmulo de contradicciones lo que produce dolor. La contradicción y dolor del mundo son producto de la desgarradura causada por el principio de individuación, la naturaleza individualizada, esa separación de la unidad primordial, es lo que causa en nosotros ese dolor.

Pero la contradicción no es tal, esa es la percepción de los hombres, consecuencia de la separación de la unidad primordial de la naturaleza. El dolor que causa la contradicción es consecuencia de la subjetivación del mundo, que es una ruptura con su armonía natural, una violentación hacia él.

Separado de la naturaleza, el hombre no comprende la contradicción del mundo y la niega, busca entonces resolverlas el mismo, busca rebasar su individualidad, “en el afán heroico

¹¹⁸ Nietzsche, *El nacimiento... Op. Cit.*, p.29

del individuo por acceder a lo universal, en el intento de rebasar el sortilegio de la individuación y de querer ser él mismo la esencia única del mundo, el individuo padece en sí la contradicción oculta en las cosas, es decir, comete sacrilegios y sufre”¹¹⁹

La revelación dionisiaca se presenta como resolución de estas contradicciones. Dionysos rompe con el principio de individuación, puesto que busca reintegrar al hombre a la naturaleza. En el momento en el que el hombre se integra de nuevo al Uno y reconoce las contradicciones del mundo como propias, olvida su individualidad, entonces el sufrimiento se transmuta en alegría. Así, la revelación dionisiaca nos incita a celebrar el Uno y sus contradicciones.

Esta reunificación es producto de la embriaguez dionisiaca. Esta embriaguez produce en los hombres el desprendimiento de sí mismo para dar lugar a la unión con la naturaleza. La alegría es parte de la embriaguez, porque hemos entendido la revelación de la vida en cuanto tal y porque nos asumimos como parte de la contingencia y el devenir. Entendemos el sufrimiento como causa del desprendimiento de la naturaleza, pero la destrucción de nuestra individualidad nos hace ser libres, ser ligeros y ser alegres. Es entonces cuando participamos en el banquete dionisiaco de la celebración de la vida.

El *principium individuationis* queda roto, lo subjetivo queda roto ante la eruptiva violencia de lo general humano, más aún, de lo universal-natural. Las fiestas de Dioniso no sólo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza.¹²⁰

No debemos de perder nunca de vista que la filosofía de Nietzsche es una verdadera celebración de la vida. En la medida en que podemos aprender los misterios dionisiacos, nos es posible asumir el dolor del mundo y transformarlo en alegría. La reintegración en el torbellino vital es la causa de la alegría de la vida.

Nunca debemos de olvidar que Dionysos, en tanto naturaleza del mundo, es contradicción y resolución de las mismas, es absurdo, imposible. Debemos de recordar que el mundo sólo es contradictorio visto desde la perspectiva de la individualidad humana. El hombre que ha sido desprendido de la naturaleza por su individuación no comprende la naturaleza del mundo y la mira contradictoria, entonces busca razones, busca principios y busca finalidades. El choque entre la razón humana y la naturaleza del mundo es la causa del sufrimiento.

¹¹⁹ *Ibíd.* p. 97

¹²⁰ *Ibíd.* p. 246

Dionysos es un dios liberador. Libera de la individualidad y del sufrimiento. “los dolores despiertan placer, el júbilo arranca del pecho sonidos llenos de dolor. El dios ha liberado a todas las cosas de sí mismas, ha transformado todo”¹²¹. Dionysos libera a los hombres por medio de embriaguez, que somete a los hombres a la violencia del mundo, los desprende de su individualidad arrojándolos al torbellino vital.

La embriaguez se transfigura en orgía, en éxtasis redentor del mundo y del hombre. Es un éxtasis sexual, en tanto que lo sexual nos acerca más a la vida, es espiritual y ante todo es una liberación del conocimiento humano.

Como consecuencia última y transfigurada de su más agudo desenfreno, se produce una ruptura contemplativa, artística, visionaria, una especie de separación de índole cognoscitiva. El «salir o estar fuera de sí» o sea, el «éxtasis», libera un excedente de conocimiento (...) El éxtasis no es el objetivo final de la orgía dionisiaca, si no solo el instrumento de una liberación cognoscitiva: una vez rota la individualidad, el poseído por Dionysos ve aquello que los no iniciados son incapaces de percibir¹²²

En la medida en que el hombre es poseído por el frenesí de la vida dionisiaca, entra en un estado de ruptura existencial, la transmutación se hace presente. El Uno se hace presente uniéndonos a él, el individuo redimido se integra así al torbellino de la vida alegre y afirmativa. Como producto de la embriaguez dionisiaca que muestra su realidad aparece la náusea “un estado de ánimo ascético (...) en la consciencia del despertar de la embriaguez ve por todas partes lo espantoso o absurdo del ser del hombre: esto le produce náusea”¹²³

El hombre se hace consiente, por medio de la revelación dionisiaca, de la pesadez de su existencia, de su insignificancia, por eso renuncia a esa vida de sufrimiento, renuncia a su individualidad para integrarse al alegre devenir.

Como forma de expresión de la unidad múltiple dionisiaca aparece la figura de Apolo. Baste recordar el pasaje en el cual Dionysos mira al espejo y ve el mundo como reflejo de sí mismo, lo cual demuestra que sólo por medio de la imagen es posible experimentar el conocimiento de la unidad múltiple. Por medio de las imágenes de Apolo, Dionysos logra su objetivación. Es a través de la imagen que la contradicción logra objetivarse y redimir al mundo de su sufrimiento. La imagen libera, puesto que es a través de su proyección que el

¹²¹ *Ibíd.* p. 250.

¹²² Colli, *La sabiduría... Óp. Cit.*, p. 19

¹²³ Nietzsche, *El nacimiento... Óp. Cit.*, p. 259

hombre logra soportar los dolores del mundo. Sea a través de la proyección onírica o la artística el hombre logra soportar los dolores de la existencia, logra justificarla.

La tragedia ha revelado el pesimismo del espíritu griego, un pesimismo producto de la náusea del mundo. ¿Cómo era posible que el griego soportara esta existencia si no era por medio del arte? Una vida carente de sentido sólo puede ser redimida por medio de las imágenes, solo ahí podrá encontrar una nueva justificación.

A través del instinto apolíneo, el mundo en su totalidad se convierte en imagen, y su contemplación permite aliviar los dolores existenciales causados por el principio de individuación. “Apolo diviniza el principio de individuación, construye la apariencia de la apariencia, la hermosa apariencia, el sueño o la imagen plástica y de este modo libera del sufrimiento”¹²⁴ La conversión de la realidad en una bella imagen permite al hombre aliviar el peso de su propia existencia, ¿Qué seríamos nosotros los hombres sin nuestros sueños, sin el arte? Caeríamos desgarrados en la náusea del sinsentido existencial, el arte nos da un sentido.

El instinto apolíneo nos permite la construcción de un nuevo mundo aquí en la tierra. Un mundo de imágenes, de moderación, es lo que permite al griego de la época heroica soportar la existencia. Pero recordemos que Apolo es tan sólo un velo y detrás de la bella imagen se encuentra el mundo dionisiaco de exaltación, desmesura y contradicción.

Si bien la objetivación del instinto dionisiaco sólo se puede lograr por medio del arte apolíneo, ambos nos acercan de manera distinta a la verdad primordial del mundo. Apolo nos acerca a ella por medio de la contemplación de la imagen; Dionysos por medio de una experiencia desgarradora. Aunque ambos son instintos artísticos, Nietzsche hace una distinción entre ambos: el campo de Apolo es siempre el de la imagen, mientras que el de Dionysos es el de la música.

El culto a las imágenes en la cultura apolínea, tenía su meta sublime en la exigencia ética de la mesura, que corre a la exigencia estética de la belleza (...) Para poder respetar los propios límites hay que conocerlos: de aquí la admonición apolínea concóctete a ti mismo.¹²⁵

He aquí los dos impulsos artísticos, la mesura apolínea frente a la armonía dionisiaca. La primera resuelve los dolores existenciales por medio del sometimiento del devenir a la

¹²⁴ Deleuze, *Nietzsche... Op. Cit.*, p. 21

¹²⁵ Nietzsche, *El nacimiento... Op. Cit.*, p.257

imagen, la segunda por su integración al torbellino de la vida, al movimiento natural de la voluntad. La medida, al igual que todo lo apolíneo, oculta el dolor; la armonía al unirnos a él, lo transmuta en alegría.

Hemos dicho con anterioridad que la contradicción es producto del principio de individuación y que es causa del dolor en los hombres. Este principio de individuación que nos aleja de la armonía natural del mundo, hace al hombre percibir la vida como sufrimiento y por lo tanto como injusta, la vida necesita ser justificada.

Bajo la influencia de Apolo, el hombre se convierte en artista y convierte toda contradicción y dolor en apariencia. Sin embargo al convertir la naturaleza en apariencia, sólo le es posible contemplarla. Dionysos resuelve la contradicción, destruyendo la individualidad. Bajo su influjo el hombre es consciente de que él mismo es tan sólo una imagen proyectada por el artista. La identidad restablecida entre la naturaleza (El Uno), y el hombre, destruye todas las contradicciones “la imagen que su unidad con el corazón del mundo le muestra ahora es una escena onírica, que hace sensibles aquella contradicción y aquel dolor primordiales”¹²⁶

El instinto apolíneo permite el olvido del dolor de la contradicción por medio de representaciones que nos permitan aceptar la existencia “es capaz de retorcer esos pensamientos de náusea sobre lo espantoso o absurdo de la existencia convirtiéndolos en representaciones con la que se puede vivir”¹²⁷. El instinto dionisiaco resuelve el dolor por medio del olvido de sí. Mientras que el estado apolíneo nos permite asumir el dolor de la contradicción de manera simbólica, el dionisiaco nos hace vivirlo.

Sin embargo, la contradicción entre Apolo y Dionysos no es más que otra imagen, puesto que detrás de Apolo se encuentra Dionysos, “para que haya arte, para que haya un placer y contemplar estéticos, resulta indispensable una condición fisiológica previa: la embriaguez”¹²⁸, así en el fondo de la imagen apolínea se encuentra la contradicción y embriaguez propia de Dionysos. Apolo enseña la justificación de la vida por medio del placer estético, Dionysos nos enseña que “la vida no tiene porque ser justificada, porque la vida es esencialmente justa”¹²⁹, el placer no debe buscarse en la representación, sino en la propia existencia.

¹²⁶ *Ibíd.* P. 65

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 81

¹²⁸ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 2007. p. 96

¹²⁹ Deleuze, *Nietzsche... Op. Cit.*, p. 27

Una vez aceptada la inocencia de la vida, podemos aceptar el devenir de la existencia. Este devenir es azar y necesidad (destino o *Moira*), ambos deben ser afirmados y no justificados, no debemos buscar razones de este azar y de esta necesidad, que es la forma que adopta el azar en la temporalidad. Azar y necesidad, en tanto caras de una misma moneda son atributos dionisiacos, la vida es este torbellino vital que no puede ser sometido, puesto que incluso los dioses sufren de él.

La vida trágica nos enseña que este azar no puede ser detenido y que tampoco hay una finalidad oculta. El hombre trágico se desprende del resentimiento ante la vida porque todos estamos sometido a *Moira*, solo queda un camino, el de la afirmación. Es así como el sufrimiento se transmuta en alegría, la alegría del entendimiento del Uno, la alegría de la afirmación de la contingencia, la alegría del destino, la alegría del azar. Así la vida queda redimida por medio de Dionysos, sucediendo este a Zeus como rey de los dioses.

1.11 Las dos vías de resolver el dolor: el arte y el conocimiento

La desgarradura primordial de la naturaleza es la fuente del dolor y del sufrimiento para Nietzsche. ¿Cómo interpretamos nosotros los hombres este sufrimiento? Culpano la vida, este es el origen del nihilismo que tanto ha de recalcar Nietzsche a través de su obra. Nos apartamos entonces de la vida e inventamos un modo de justificarla. Esta justificación sólo puede venir por parte de un mundo aparte, que sea puro y cuya degradación sea este mundo nuestro lleno de sufrimiento.

La solución de esta nueva contradicción o fuente de dolor se manifiesta en dos formas: por medio del conocimiento o por medio del arte. Es por eso que Deleuze nos dice que ante la aparente contraposición entre Dionysos y Apolo, aparece una oposición más profunda, la oposición entre Dionysos y Sócrates: “Sócrates es el hombre teórico, el único verdadero contrario del hombre trágico”¹³⁰

Tal como nos indica el propio Nietzsche, “En Sócrates reconocemos al adversario de Dionysos”¹³¹ En la lucha entre Dionysos y Sócrates, o bien la lucha entre Nietzsche contra Sócrates, se desvela una nueva fase de la lucha entre *mythos* y *logos*. El pensamiento se revela como una verdadera forma de curar esa desgarradura original, es por eso que Calasso nos dice que “El conocimiento permite evitar el dolor (...) Aquel inmenso andamiaje y entramado de conceptos, a los que el hombre necesitado se agarra para salvarse en el

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 24

¹³¹ Nietzsche, *El nacimiento... Óp. Cit.*, p.119

curso de la vida, para el intelecto liberado sólo es un soporte y un juguete para sus temerarios artificios”¹³²

Las dos formas a través de las cuáles se resuelve el dolor de la existencia son contrapuestas entre sí. El arte busca el desvelamiento de la verdad por medio de las imágenes y por medio de una afirmación continua de la vida, pero sabe que siempre hay un nuevo velo¹³³. Por el contrario el pensamiento acepta el juego del velo y cree que por medio de sus reglas lógicas será posible encontrar la luz, la verdad el Ser. Que cada desvelamiento es un paso más hacia el redescubrimiento del Ser.

Estas dos formas de concebir la existencia corresponden al pesimismo y al optimismo en Grecia que Nietzsche nos muestra en *El nacimiento de la Tragedia*. No es casualidad que el segundo nombre de esta obra nietzscheana sea “Grecia y el Pesimismo”. La visión pesimista o trágica es aquella que niega la posibilidad de un conocimiento absoluto de la verdad fuera de la imagen, razón por lo cual Nietzsche reivindica los valores estéticos.

La visión optimista encabezada por Sócrates y causa de la decadencia griega de acuerdo con Nietzsche, propone la posibilidad de alcanzar una verdad absoluta, un conocimiento del Ser. Pero esta verdad absoluta se encuentra fuera de la existencia real, es algo diferente y aparte, algo que se encuentra más allá de la vida y que al mismo tiempo no es la vida misma, puesto que es algo que le sirve como fundamento. Con esto reivindica la visión eleática entre esencia y apariencia.

Sócrates es el prototipo del optimismo teórico, que, con la señalada creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas, concede al saber y a conocimiento la fuerza de una medicina universal y ve en el error el mal en sí. Penetrar en las razones de las cosas y establecer una separación entre el conocimiento verdadero y la apariencia y el error.¹³⁴

Estas dos formas de resolver la existencia, de resolver la contradicción de la existencia son irreconciliables a diferencia de la reconciliación entre Dionysos y Apolo para resolver los dolores de la existencia. ¿Por qué Dionysos y Sócrates son una pareja irreconciliable? Porque mientras que Dionysos y Apolo se unen en una afirmación de la vida, Sócrates niega la vida. El conocimiento socrático siempre niega la vida, siempre debe haber un más allá.

¹³² Roberto Calasso, “Monologo Fatal” en: *Los cuarenta y nueve escalones*, Barcelona, Anagrama, 1994, pp. 51 y 52

¹³³ Nietzsche, *El nacimiento... Óp. Cit.*, p. 133

¹³⁴ *Ibíd.* p. 135

Dionysos como lo hemos dicho con anterioridad, reafirma el azar, la necesidad y la diversidad y con esto reafirma la vida. Sócrates quiere que el azar y la necesidad, causas de sufrimiento y de contradicción, sean solo apariencias y que exista una causa que los explique, renuncia al mundo y a su naturaleza en busca de otro sin contradicciones cuya existencia nunca será certera.

El conocimiento como forma de resolver la contradicción, es la causa de la propia contradicción, porque es el pensamiento en su búsqueda de justificación y de causalidad, el que ve a la vida como una contradicción. Es por eso que Nietzsche observa en el conocimiento una oposición a la vida. “El conocimiento se opone a la vida, pero porque expresa una vida que contradice la vida”¹³⁵ Para Nietzsche, el pensamiento en tanto conocimiento¹³⁶ es la expresión de un resentimiento en contra de la propia vida. Es reactiva porque niega la vida tal cuál es.

Es por esto que la dialéctica misma es vista por Nietzsche como una contraposición a la vida trágica afirmativa. Porque la dialéctica es optimista y quiere que detrás de las contradicciones que se resuelven, exista una unidad, negando así la vida misma. Por el contrario la vida trágica muestra que “la similitud y la identidad como el producto de una disparidad de fondo”¹³⁷, esta disparidad de fondo es la contradicción propia de Dionysos que se fragmenta en mundo, es el devenir, es el azar y es también el destino.

Junto con el optimismo nace un nuevo tipo de hombre, el hermeneuta, que busca interpretar y darle un sentido a la vida, que busca justificarla. Es el hombre hermeneuta quien crea el Ser o Dios, porque busca dotar de un sentido a la vida, un sentido más allá de la vida que termina negándola.

Hemos recorrido el camino del conocimiento como fuente y resolución de la contradicción. ¿En qué medida se distingue el arte del conocimiento como forma de solucionar la contradicción? El arte es “la vía de la simulación activa, consciente, lúdica”¹³⁸. El arte en primera instancia debe de ser entendido como una forma de desocultamiento o

¹³⁵ Deleuze, *Nietzsche... Óp., Cit.*, p.141

¹³⁶ El conocimiento es sometimiento del pensamiento bajo una sola voluntad y esta voluntad es la razón.

¹³⁷ Gilles Deleuze, “Platón y el simulacro” en: *Lógica del sentido*: versión electrónica de la escuela de Filosofía de ARCIS: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Deleuze/L%F3gica%20del%20sentido.pdf>, P. 186

¹³⁸ Calasso, *Óp. cit.* p.51

desvelamiento tal como nos indica Heidegger¹³⁹. Este desocultamiento consiste en una apertura de la verdad que por medio de la obra de arte nos permite poder intuir de alguna manera la verdad.

Esta posición concuerda con lo que se ha dicho con anterioridad, que solo por medio de Apolo, Dionysos logra su objetivación, y acerca de que el arte funciona como el velo de Maya schopenhaueriano, ocultando siempre la verdad.

Sin embargo Nietzsche observa en el arte algo más que una forma de objetivación de Dionysos. El arte se muestra en Nietzsche como una forma de solventar las contradicciones de la existencia pero de una manera afirmativa. El arte debe de ser trágico en su esencia, es decir, debe mostrar que es imposible llegar al origen de la apariencia.

Pero esta esencia trágica del arte debe transformarse en un excitante de la vida. El arte en Nietzsche tiene como característica el poder generar nuevas posibilidades de vida, de vida selectiva, pero de vida finalmente. Nietzsche reconoce la capacidad del arte de hacer de este un mundo soportable convirtiendo la totalidad del mundo en mera apariencia. Surge entonces el gran teatro del mundo, en donde la vida y sus contradicciones son representadas.

Es esta capacidad intrínseca en el arte de “dar forma a todas las cosas terribles, malvadas, enigmáticas, aniquiladoras, funestas, que hay en el fondo de la existencia”¹⁴⁰ es lo que convierte al arte en un excitante de la vida, puesto que al desvelar las propias contradicciones del mundo, afirma la vida en sí misma. Ya no hay escapatoria, no hay mundos sin contradicción, sólo nos queda reafirmación de la vida y su aceptación por medio del fenómeno estético.

Nietzsche logra desvelar el mundo en su totalidad como simple apariencia, como un juego interminable de simulacros. Es el “dios-artista que creando mundos, se desembaraza de la necesidad implicada en la plenitud y sobreplenitud, del sufrimiento de las antítesis en el acumuladas”¹⁴¹ La creación estética permite al dios como a el hombre redimir el sufrimiento de la individuación por medio de una reintegración de ambos a través de la apariencia. La apariencia es lo que permite restablecer la unidad que ha quedado rota.

¹³⁹ Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte” en: *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 25

¹⁴⁰ Nietzsche, *El nacimiento... Óp. Cit.*, p. 30

¹⁴¹ *Ibíd.* P. 32

Deleuze nos dice que sólo “el poder de lo falso debe ser llevado hasta la voluntad de engañar, voluntad artista única capaz de rivalizar con el ideal ascético y de oponerse con éxito a este ideal”¹⁴². El artista es el único que rivaliza con el ascetismo por que ha comprendido que no existe nada más allá del arte, solo un juego de simulacros, y así afirma la vida y su alegre devenir de imágenes. La vida ha quedado también redimida, puesto que no es culpable de las contradicciones y la injusticia. La vida, tal como nos dice Nietzsche, es sólo un fenómeno estético.

A través de los valores estéticos, Nietzsche nos muestra que el sortilegio: mundo de las apariencias igual a mundo malo; mundo real igual a mundo bueno, queda roto. Todo queda sumergido en el mar de las apariencias. El mundo del ser se desvela como una simple apariencia más, producto de la voluntad de poder. Al sumergir todo en el mar de las apariencias, existe la imposibilidad de establecer un mundo mejor que otro, distinguir entre el original y la apariencia.

Al igual que Deleuze podemos decir que “nada resiste el vértigo del simulacro”¹⁴³ Ya no hay sufrimiento, solo la alegre reintegración a la unidad por medio del arte, la contradicción queda redimida y el único camino es la búsqueda de nuevas posibilidades de vida, la invención de nuevos simulacros, que sigan proporcionando al hombre el goce de la existencia.

¹⁴² Deleuze, *Nietzsche... Óp. Cit.*, p. 145

¹⁴³ Deleuze, *Platón... Óp. Cit.*, p. 186

II.I.III La Vida Afirmativa

En el discurso sobre *Las tres metamorfosis*¹⁴⁴, Zaratustra nos muestra el camino que debe recorrer el espíritu en su transmutación de camello a niño. El camello es el espíritu del hombre nihilista, es decir del hombre metafísico y del hombre cristiano. Este es el espíritu que niega al mundo y que busca cargar con los dolores de la contradicción. El camello es el hombre para quien la vida se ha convertido en una carga y sufre por esto. Es también el espíritu del hombre reactivo, que culpa a la vida por ser causa de sufrimientos y contradicciones y por ser esencialmente injusta.

La segunda metamorfosis del espíritu es en león. Este espíritu se afirma a sí mismo como libre, lucha en contra de la pesadez de la vida, “«tú debes» se llama el gran dragón, pero el espíritu del dragón dice: «yo quiero»”¹⁴⁵. Al alcanzar su libertad, el espíritu logra despojarse de las cargas de la existencia, sin embargo él mismo se esclaviza a un nuevo amo. Ese nuevo amo es él mismo, que por medio de la razón quiere ser el centro del universo. El león no es aún afirmador, guarda resentimiento y al mismo tiempo que se afirma a sí y lucha contra el “tú debes”, una vez que lo ha vencido renuncia a la acción, destruye pero no crea.

La última metamorfosis del espíritu es en niño ¿Quién es el niño para Nietzsche? El niño encarna el eterno placer del conocimiento, del conocimiento como juego. Es la vida inocente, sin culpa, sin negación, es la vida alegre. El niño es quién encarna el eterno placer del juego de la afirmación, porque el niño en su inocencia no busca ganar, disfruta por el simple placer del juego. “El niño es inocente y olvida; es una primavera y un juego, una rueda que gira sobre sí misma, un primer movimiento, una santa afirmación”¹⁴⁶.

El espíritu metamorfoseado en niño representa la integración del espíritu al torbellino vital. Es la resolución de todas las contradicciones. La vida para Nietzsche es en sí misma inocente, en el momento en que el espíritu se convierte en niño logra romper con el principio de individuación, el espíritu se integra a la armonía musical de la naturaleza.

El misterio trágico queda resuelto por medio de una epopteia. Las imágenes del arte o del pensamiento nos revelan este misterio. La vida desgarrada por la separación de la naturaleza, logra su unión a través del arte que nos permite intuir esta restitución. La desgarradura es producto del dolor del crecimiento, razón por la cual sólo la muerte puede

¹⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, Edaf, 2006, pp. 52-54

¹⁴⁵ *Ibíd.* p.53

¹⁴⁶ *Ibíd.* p. 54

solucionar el principio de individuación. En el niño aún no ha surtido efecto el principio de individuación, por eso aún es inocente, es alegre y es afirmador. Así el eterno retorno queda revelado de igual forma como única vía a la reunión con la naturaleza, el eterno retorno nos llevara de nuevo a la inocencia, a la niñez, nos aliviara de nuestras cargas.

El principio de individuación es la pérdida de la inocencia, es el crecimiento, que significa un alejamiento de la naturaleza. El dolor de la existencia es producto de la aparición de la conciencia. El niño que abandona su inocencia para buscar causalidades. El dolor del crecimiento es la desaparición de la inocencia del mundo para convertirse en un mundo lógico, que debe ser justificado. El hombre que ha olvidado su inocencia y se ha convertido en racional, solo por medio del arte logra intuir de nuevo esa unidad inocente de la naturaleza. El dolor causado por la conciencia solo puede desaparecer cuando nos integramos de nuevo al devenir por medio de la muerte.

En el juego del devenir y por medio del eterno retorno, logramos convertirnos en niños de nuevo. El niño que juega sin pensar en causalidades, sin abstraer los fenómenos en espacio y tiempo, para quién las cosas simplemente son y goza. Este niño es la vida, es el único ser realmente integrado a la naturaleza, quién afirma la vida y quien no ha introducido el elemento negativo en el juego.

La sabiduría dionisiaca ha quedado desvelada. Este dios que destruye al individuo para convertirlo en niño y así reintegrarlo a la unidad, destruye la conciencia de la individualidad “Dionysos ha hallado su verdad múltiple: la inocencia, la inocencia de la pluralidad, la inocencia del devenir y de lo que es”¹⁴⁷

La vida se muestra ante nosotros despojada del elemento negativo, como vida justa e inocente. La vida se transmuta en un fenómeno estético, que se encuentra más allá del bien y del mal. Despojada del elemento negativo, la vida inocente es simplemente afirmativa.

La afirmación nos hace ligeros, nos hace inocentes “Afirmar no es tomar como carga, asumir lo que es, si no liberar, descargar lo que vive. Afirmar es aligerar; no cargar con la vida con el peso de valores superiores, si no crear valores nuevos que sean los de la vida”¹⁴⁸

Esta es la diferencia entre la afirmación negativa, en donde aún la afirmación está permeada por el elemento negativo, que es el espíritu del camello. Y la afirmación inocente del niño

¹⁴⁷ Deleuze, *Nietzsche... Óp. Cit.*, p. 36

¹⁴⁸ *Ibíd.* p. 258

que afirma aun sobre la negatividad, pero que no guarda resentimiento, que acepta y crea nuevos valores pero sin someterse a ellos, por que los nuevos valores no someten al mundo al maniqueísmo bueno o malo, porque no juzga sólo vive.

La vida es juego y Nietzsche nos enseña la afirmación de la voluntad del "yo quiero" que se impone sobre la negatividad, afirma y goza el azar, la necesidad, la metamorfosis, lo múltiple y el devenir. El hombre que logra intuir esto se reúne a la naturaleza por medio la locura, la locura que destruye la conciencia, la locura de la danza, la locura inocente, la locura musical, la locura alegre.

II.II *Devenir Y Eterno Retorno*

La desmesura se desveló como verdad, la contradicción, la delicia nacida de los dolores hablaron acerca de sí, desde el corazón de la naturaleza.

Nietzsche

La vida es un eterno devenir, un perpetuo movimiento que se genera y se destruye para volver a reencontrarse en su unidad. Para nosotros los hombres, desconocedores de este movimiento de la naturaleza, la vida aparece como una fuente incesante de contradicciones. Contradicciones causadas por la separación del hombre de la armonía de la naturaleza.

En *El nacimiento de la Tragedia*, Nietzsche muestra el principio de individuación como causa del dolor de la contradicción. Su resolución se ha dado en dos instancias: el arte y el conocimiento. El pensamiento como forma de resolver las contradicciones, niega el mundo y lo convierte en una representación. Entonces aparece la metafísica y su distinción entre mundo-verdadero y mundo-apariencia. La metafísica va más allá, introduce la moral dentro de estos conceptos, convirtiendo el mundo verdadero en el mundo del bien y el mundo de las apariencias en el mundo falso y por lo tanto malo. Introduce el concepto de valor en el campo de la verdad.

Desde su primera obra, Nietzsche muestra que la metafísica parte de un principio nihilista. Niega al mundo, niega la vida, construyendo uno que se encuentre más allá y sea fundamento, un fundamento en el que las contradicciones se resuelvan. La vía para la resolución de las contradicciones: el pensamiento. No hay mas, así se posiciona la metafísica tratando de justificar el mundo, de logificarlo.

Entonces la metafísica proyectó sus representaciones más allá del mundo y las convierte en fundamento, para poder así sobrevivir ante el devenir de la vida. Hemos olvidado que “el mundo se nos presenta como algo lógico, porque fuimos nosotros quienes empezamos previamente a logificarlo”¹⁴⁹. Hemos olvidado que más allá de la apariencia, no existe nada.

Frente a la metafísica, su creencia en el plano puro fundante del todo, su creencia en el yo y en la veracidad de su pensamiento como vía para encontrar la verdad, Nietzsche se levanta y nos muestra la completa teatralidad del mundo. Frente a la metafísica, Nietzsche reivindica el devenir, el azar y la contingencia como propios de la naturaleza del mundo. El eterno

¹⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de Poder*, Madrid, Edaf, 2008, p. 357

retorno, se muestra como arma única, que permitirá el crepúsculo de los ídolos, en donde “todo lo real se disuelve en apariencia”¹⁵⁰.

Ya hemos dicho que el principio de individuación es la causa del dolor en los hombres. El principio de individuación se presenta de igual forma como representación del movimiento natural del devenir. El devenir en tanto movimiento se presenta en la Unidad de la naturaleza, que al desgarrarse se fragmenta en individualidades. Este devenir del Universo es una constante producción y aniquilación de individualidades.

Sin embargo, este devenir de fuerzas, adquiere la forma del retorno. Así, las individualidades que han sido desgarradas de la unidad de la naturaleza, vuelven de nuevo a fundirse en el eterno mar de la existencia, esto por medio de la muerte, a través de la cual el movimiento concluye su ciclo como forma natural.

Fink refuerza la idea del devenir como movimiento incesante y nos dice: “No hay en verdad cosas ni sustancias; no existe un «ente». Existe sólo el agitado oleaje de la vida, sólo la corriente del devenir, el inacabado vaivén de sus olas. No hay nada duradero, permanente, estable; todo está sometido al movimiento”¹⁵¹

La Unidad y su individuación, esta es la fuerza y el movimiento propio del devenir. El devenir en la naturaleza se desvela como principio de individuación, como una constante construcción y destrucción de fuerzas. Estas dualidades Devenir y Ser, Azar y Necesidad, Uno e individuación, nos muestran la continuidad de un movimiento en donde “el devenir afirma el ser y el ser se afirma en el devenir”¹⁵².

De modo que ambos elementos, Devenir y Ser, se muestran como caras de una misma moneda, cuya afirmación permite la continuidad del movimiento. El devenir no se encuentra más allá del ser, el devenir es producto de lo uno que se afirma incesantemente. De igual modo el Ser solo es posible por medio de la afirmación constante del devenir.

Por esta razón Nietzsche reconoce la capacidad del ser como afirmación del devenir, haciéndolo cognoscible. “No tendríamos una idea del tiempo ni del movimiento, sino creyéramos ver, por un error de apreciación, cosas inmóviles al lado de cosas que se

¹⁵⁰ Nietzsche, *El nacimiento... Óp. Cit.*, p. 264

¹⁵¹ Eugen Fink, “La ontología negativa de la cosa” en *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza editorial, 1976, p. 194

¹⁵² Deleuze, *Nietzsche... Op. Cit.*, p. 38

mueven”¹⁵³ Un mundo en devenir sería imposible de conocer para los hombres, de modo que sólo la apariencia nos permite intuirlo. De nuevo Nietzsche afirma la apariencia como capacidad afirmadora del devenir.

Utilizando la simbología nietzscheana, podemos decir que el número que produce la tirada de dados no es posible sin el lanzamiento de los mismos, lo cual constituye la afirmación de lo múltiple; pero tampoco el devenir es posible sin la afirmación del número que ha caído. Sin la afirmación de la necesidad, el azar se detiene y ya no hay jugada posible, el juego ha terminado.

El azar se desvela como la afirmación propia del devenir, la afirmación del azar es la afirmación de la multiplicidad; una multiplicidad de fuerzas que intervienen y que posibilitan el devenir. Esta lucha de fuerzas presentes dentro de la propia voluntad: creación y destrucción, acción y reacción, ocultación y desocultación, todas las contradicciones presentes en la propia voluntad, es lo que activa el movimiento del devenir y lo mantiene en un estado perpetuo de metamorfosis. Dentro del mismo devenir existe una contradicción más profunda: la afirmación y la negación; a través de la primera continuamos el movimiento del devenir, con el segundo pretendemos detenerlo, lo deformamos, lo paralizamos.

Así aparece ante nosotros el eterno retorno, como momento decisivo e inherente al devenir en donde las fuerzas presentes en el devenir luchan y se afirman. Tal como es señalado por Deleuze, Nietzsche no mira el eterno retorno una contraposición al devenir, “no hubo primero caos y después, poco a poco, un movimiento regular y circular de todas las formas”¹⁵⁴ El eterno retorno no es algo contraproducente al devenir; por el contrario es el movimiento natural del devenir que se afirma a sí mismo. Retornar a la Unidad es parte del movimiento del devenir que se complementa a la separación de la unidad.

En Nietzsche, el eterno retorno no puede ser separado del devenir: “Retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir”¹⁵⁵ Del eterno retorno hemos dicho ya, que es lo que permite que el juego continúe. El eterno retorno es el momento de la afirmación, en el cuál decidimos seguir jugando, independientemente de lo que ha caído. El eterno retorno como afirmación, afirmación de la contingencia, del azar y de la necesidad y por lo tanto afirmación de la vida.

¹⁵³ Nietzsche, *La voluntad... Óp. Cit.*, p. 355

¹⁵⁴ *Ibíd.* p. 45

¹⁵⁵ *Ibíd.* p. 39

Por eso nos dice Deleuze: “El eterno retorno debe pensarse como una síntesis: síntesis del tiempo y de sus dimensiones, síntesis de lo diverso y de su reproducción, síntesis del devenir y del ser que se afirma en el devenir, síntesis de la doble afirmación”¹⁵⁶ Doble afirmación, del azar y de la necesidad, que permiten el flujo del devenir de la vida.

Hasta aquí hemos hablado ya del devenir y del eterno retorno, como formas inmanentes que permiten el continuo flujo de la vida. Como un río que baja de la montaña en cascada y que al retornar permite el propio movimiento del agua. Sin embargo ¿Cómo aparecen estas nociones dentro del pensamiento de Nietzsche? y ¿Qué es aquello por lo cual devenir y eterno retorno se convierten en conceptos esenciales de la filosofía de Nietzsche?

El devenir en el pensamiento nietzscheano aparece como consecuencia de la teatralización del mundo, llevada a cabo por el propio Nietzsche a partir de *El nacimiento de la tragedia*. En esta obra Nietzsche establece una tesis: “sólo en cuanto fenómeno estético está justificada la existencia del mundo”¹⁵⁷ Con esta afirmación de la existencia puramente estética del mundo, todo se sumerge en el simulacro, negando la existencia de algo más allá de la apariencia.

“Subiendo a la superficie, el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso a lo mismo y lo semejante, el modelo y la copia”¹⁵⁸. La abolición de este mundo de las esencias y de las apariencias tiene como resultado el desvelamiento del devenir y la activación de su movimiento en el mundo del pensamiento. De modo que la apariencia, en tanto falsificación afirmativa, reproduce el movimiento de lo real, este movimiento incesante del devenir. El devenir en el pensamiento aparece como consecuencia de este movimiento de imágenes, que se reflejan y giran restableciendo el caos y la metamorfosis en el mundo del pensamiento.

Este fenómeno desvela uno de las características fundamentales del devenir nietzscheano: el devenir como fenómeno estético, como juego alegre de imágenes, en donde cada imagen esconde dentro de sí una más, negando así la posibilidad de llegar al origen.

Este momento permite a Nietzsche la inversión de la metafísica, llevando a cabo el último desenmascaramiento posible: el de la “teatralidad del pensamiento”¹⁵⁹. El devenir aparece

¹⁵⁶ *Ibíd.* p. 72

¹⁵⁷ Nietzsche, *Óp. Cit., El nacimiento...* p. 69

¹⁵⁸ Deleuze, *Lógica del...* *Óp. Cit.*, p. 186

¹⁵⁹ Calasso, *Op. cit.* p. 41

como única verdad posible, cuya naturaleza no puede ser conocida. De modo que todo conocimiento queda revelado como la única y verdadera representación. “¡Nuestro mundo interior es también un fenómeno!”¹⁶⁰. Nietzsche descubre el carácter fenoménico del pensamiento y su imposibilidad para demostrar su veracidad.

Todo el conocimiento humano, basado en nuestra gloriosa razón, queda desvelado como otra apariencia. Nuestras categorías, espacio, tiempo y causalidad, a través de las cuales pretendemos explicar los fenómenos son simples proyecciones del hombre sobre el mundo. También la Unidad de todas las cosas y que fue la inspiración del conocimiento metafísico aparece como una simple ficción.

Por eso nos dice Nietzsche “Lo opuesto a este mundo de los fenómenos no es el «mundo verdad», sino el mundo sin forma e in formulable, del caos de las sensaciones; por consiguiente, otra especie de mundo de los fenómenos, un mundo que para nosotros, no es cognoscible”¹⁶¹.

El mundo del conocimiento aparece como una falsificación vital, la creencia en la verdad y en un plano en donde las contradicciones son resueltas “nos permite vivir en un mundo, nos permite percibir muchas cosas para soportar el hecho de vivir en este mundo”¹⁶². El poder de la apariencia como poder vital, como único sustento del hombre. Este es el primer aspecto de la inversión metafísica de Nietzsche: La total apariencia del mundo y la necesidad de la apariencia. Apolo y Dionysos aparecen como únicos caminos para la intuición del devenir, sea por medio de la imagen apolínea o a través de la reintegración a la unidad por medio de Dionysos. Sin embargo es Apolo quién a través de la apariencia nos obliga a seguir viviendo.

Nietzsche nos ofrece la apariencia como forma de conocer y soportar el mundo. Pero sólo la creación y falsificación consciente es permitida, aquella que es propia del instinto estético, aquella que funciona como activador de la vida en tanto afirmadora de la existencia y creadora de nuevas posibilidades. Es esta falsificación que al generar multiplicidad de interpretaciones y sentidos recrea el movimiento del devenir.

En consecuencia, Nietzsche niega la falsificación metafísica, en donde la apariencia se convierte en verdad, una verdad que está en contra del propio movimiento de la vida, en

¹⁶⁰ Nietzsche, *La voluntad... Op. Cit.*, p. 332

¹⁶¹ *Ibíd.* p. 386

¹⁶² *Ibíd.* p. 385

contra del cambio, de lo perecedero, de la contradicción, de lo arbitrario, de lo contingente, de lo efímero, del devenir. Este tipo de falsificación renuncia al espíritu creador, crea otro mundo para someterse a él, para negar la vida.

Este primer paso en la inversión de la metafísica llevada a cabo por Nietzsche, muestra que el mundo del ser, de la verdad, de Dios, el mundo metafísico, es tan sólo un mundo más de las apariencias. Que “sólo en función del pensamiento hay verdad y falsedad”¹⁶³ Esta distinción no es posible en el mundo del devenir, existe una imposibilidad de distinción entre ideas puras y simulacros, todo se basa en nuestra fe en el pensamiento y en el yo, “única realidad respecto a la cuál nosotros atribuimos la realidad de las cosas”¹⁶⁴.

La existencia del ser sólo es posible como afirmación del devenir. Entonces aparece un segundo aspecto en la inversión metafísica ¡Al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!”.¹⁶⁵ La disolución del mundo del ser no implica que la apariencia o el devenir se conviertan en un nuevo fundamento. La desaparición del fundamento, tal es la verdadera inversión metafísica llevada a cabo por Nietzsche. Frente a la cumbre del pensamiento metafísico, se abre una pendiente que hace hundir todo fundamento. Sólo la apariencia es verdad, pero todo es apariencia, no hay una apariencia que sirva de fundamento, la apariencia tan sólo es el activador del devenir en el pensamiento.

Ser y devenir aparecen como caras de una moneda que permiten el movimiento continuo. Con esto Nietzsche destruye la metafísica de la presencia, sólo existe el continuo movimiento de imágenes, en donde siempre habrá una máscara o caverna por descubrir, un velo por desvelar.

El eterno retorno aparece en el pensamiento nietzscheano como movimiento natural del devenir, en tanto juego de imágenes. Tal como dos espejos que se contraponen y que devuelven su imagen. En la vida, el eterno retorno aparece como un momento en donde las fuerzas activas y reactivas del devenir se presentan buscando vencer las unas sobre las otras.

La importancia del eterno retorno para Nietzsche es presentarse como momento para la subversión del mundo. “Es en el eterno retorno donde se decide la inversión del los iconos o

¹⁶³ *Ibíd.* p. 389

¹⁶⁴ *Ibíd.* p 339

¹⁶⁵ Nietzsche. *Crepúsculo... Op. Cit.*, p.58

la subversión del mundo representativo¹⁶⁶ En el eterno retorno se presenta siempre la oportunidad de establecer un devenir activo o un devenir reactivo. En el primero se afirma la jugada sin importar lo que caiga y la repite de manera incesante, se afirma la jugada mil veces, puesto que no se ha insertado el elemento negativo de pérdida, al afirmar la necesidad, se afirma la naturaleza del devenir como juego y las fuerzas reactivas devienen en activas.

Bajo el devenir reactivo se niega la jugada, se busca una causa y por lo tanto se niega el azar. Al negarlo se niega el devenir, pero también se niega el eterno retorno, ya que no busca repetir la jugada, el juego ha quedado suspendido, entonces las fuerzas reactivas obligan a las activas a devenir en reactivas.

Bajo la metafísica, el mundo ha devenido en reactivo, negando la misma naturaleza de la vida. La metafísica ha convertido la vida en reactiva por que la ha alejado del instinto de juego, de su naturaleza estética, para convertirla en una vida moral maniqueísta, en donde no hay nada más allá del bien y del mal.

Sin embargo no debemos de olvidar que el devenir reactivo sigue siendo una simple apariencia, y el devenir y el eterno retorno no han dejado de existir. El juego ha de continuar aun cuando el hombre busque detenerlo. El eterno retorno aparece de nuevo en Nietzsche como una oportunidad para una nueva subversión del mundo, “el eterno retorno como lo mismo, que hace volver lo semejante”¹⁶⁷ para que el devenir activo que nunca se ha ido, vuelva. El eterno retorno como momento esencial del crepúsculo de los ídolos. Tras el crepúsculo, la vida deviene en activa, se afirma a sí misma.

Las fuerzas activas y reactivas son necesarias para el devenir, no puede haber aniquilación absoluta de ninguna, ya que esto permite el movimiento. Lo reactivo como necesario para el movimiento nunca podrá destruir el elemento activo. Porque lo reactivo termina por destruirse a sí mismo, mientras que lo activo crea. La contradicción se desvela como necesaria para el movimiento del devenir, para que el juego sea posible, sin embargo sólo existe la potencia afirmadora que es la única que permite que el juego continúe.

La verdad sólo es comprensible en un estado abierto, de contemplación, como aquel que mira el mar, en donde algunas fuerzas se sumergen mientras otras emergen, pero la ola

¹⁶⁶ Deleuze, *Lógica del...* *Op. cit.*, p. 187

¹⁶⁷ *Ídem.*

siempre ha de permitir que aquello que se ha hundido vuelva a resurgir, permitiendo así el devenir de fuerzas en la ola que activan el movimiento del mar y aunque algunas fuerzas se hundan y otras emergen dentro de la ola, el mar siempre estará en movimiento.

II.III La Voluntad de Poder

Queréis someter y doblegar a vuestra voluntad todo lo que es. Pulirlo y someterlo al espíritu como su reflejo y su imagen. Ésa es toda vuestra voluntad, ¡oh sabios entre los sabios!, esa es vuestra voluntad de poder.

Zaratustra

Desvelando el carácter fenoménico del mundo y del pensamiento, Nietzsche muestra la verdad como una simple proyección sobre el mundo hecha por el hombre y cuyo principio es la nada. El devenir aparece como única posibilidad, como naturaleza de lo único existente. Así, el ser queda desenmascarado como una imposibilidad, y la metafísica como una simulación.

Ya no hay verdad posible, sólo las interpretaciones, la odisea filosófica desaparece. Sin embargo, aun en la metafísica siempre hay una máscara por descubrir, y para lograr la subversión de fuerzas del devenir es necesario encontrar la fuerza oculta en el fondo de las interpretaciones metafísicas. Sólo este origen nos puede arrojar luz sobre la conversión de la apariencia en verdad. Es por esta razón que Nietzsche aparece como un genealogista, es decir, como aquel que busca el origen de las interpretaciones, sólo así las sombras podrán ser disipadas y el medio día podrá llevarnos a una transvaloración.

Para poder mostrar el origen de estas interpretaciones, la pregunta tiene que ser ¿quién? Tal como nos dice Deleuze, “la pregunta ¿quién? es la única que nos lleva a la esencia”¹⁶⁸ esta es la única pregunta que nos puede remitir al origen de la interpretación.

En este sentido Nietzsche introduce el concepto valor como origen de las interpretaciones. Así, junto a cualquier verdad debemos preguntarnos ¿cuál es el valor de esta verdad? De nuevo aparece la pregunta ¿quién? Puesto que también debemos preguntarnos ¿Quién quiere esta verdad? Sólo entonces podremos saber a dónde nos quiere conducir esta verdad.

Detrás de cada verdad debemos buscar siempre una intencionalidad, una voluntad, que se oculta y desoculta detrás de los fenómenos interpretativos, pero que siempre se encuentra

¹⁶⁸ Deleuze, *Nietzsche... Op. Cit.*, p. 110

presente. Es la voluntad de poder que se oculta, pero quién siempre quiere, quien se encuentra presente en todos los fenómenos del devenir.

Por esta razón nos dice Nietzsche “Todos los fines y metas, los sentidos, son solamente modos de expresión y metamorfosis de la única voluntad que es inherente a todo lo que ocurre: la voluntad de poder”¹⁶⁹

La voluntad de poder se desvela como el origen más profundo de todas las interpretaciones, es aquella que da valor, que se encuentra como origen de todas las valoraciones. La voluntad aparece en Nietzsche como un aspecto primario, es la voluntad quien en última instancia quiere y detrás de ella no hay nada. La voluntad no quiere el poder, da el poder y en este sentido da el valor a todas las cosas. Al respecto nos dice Deleuze “la voluntad de poder es el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez (...) Así pues, cuando una fuerza se apodera de otras, las domina, o las rige, es siempre por la voluntad de poder”¹⁷⁰.

La voluntad de poder como elemento genético del devenir no debe ser considerado tampoco como un fundamento o esencia que explique todos los fenómenos del mundo. “La voluntad de poder, no es un ser, no es un devenir, es un «pathos», es el hecho del cual resulta como consecuencia un devenir, un obrar”¹⁷¹ La voluntad de poder interviene en el devenir como activador de un movimiento en donde no existe principio ni fin, la voluntad de poder es simple afirmación, que busca su continuo movimiento, busca seguir viviendo.

Sobre el devenir, la voluntad de poder actúa siempre como voluntad de ilusión, que obliga a los hombres a seguir viviendo, aun bajo las condiciones más atroces del devenir. Así la voluntad de poder desvela una de sus propiedades: como capacidad creadora de valores, que establece una jerarquía y da un sentido. El sentido como relación entre fenómenos, su explicación y justificación implica siempre una violentación de la realidad. Conocer es siempre un intento de sometimiento del devenir. La voluntad de poder aparece como una expansión de la fuerza sobre la realidad.

Debemos repetir que la voluntad de poder, en tanto poder de violencia y simulación, es aceptado por Nietzsche bajo la condición de una afirmación de la vida, que permite soportar la existencia para seguir viviéndola.

¹⁶⁹ Nietzsche, *La voluntad... Op. Cit.*, p. 448

¹⁷⁰ Deleuze, *Nietzsche... Op. Cit.*, pp. 73-75.

¹⁷¹ Nietzsche, *La voluntad... Op. Cit.*, p. 426

Bajo la voluntad de poder el mundo del devenir se desvela como un mundo en perpetua lucha. Una lucha de diferentes fuerzas, de diferentes interpretaciones, que buscan siempre el dominio. El mundo en lucha, detrás de la verdad debemos observar el dominio de ciertas fuerzas.

¿Cuáles son estas fuerzas que se hacen patentes detrás de nuestra verdad metafísica? Para dar respuesta debemos decir que si bien la voluntad de poder es un elemento genético, en el intervienen fuerzas que buscan el dominio y expansión de unas sobre otras: las fuerzas que Nietzsche distingue son activas y reactivas.

Toda interpretación parte de valores, y como hemos dicho con anterioridad jerarquiza. Así detrás de la verdad metafísica se encuentra todo un sistema de valorización que se relaciona con ciertas condiciones de vida. Nietzsche nos muestra que la valorización original de la verdad metafísica, cuya expresión es la negación del mundo y de la vida, parte de un sentimiento más profundo: el resentimiento contra la vida.

Así, para lograr una verdadera inversión metafísica es necesario destruir esos valores en los que se encuentra sustentada esta visión de mundo. Es necesario acabar con el resentimiento y el instinto de venganza contra la vida.

Las fuerzas activas y reactivas quedan definidas de manera esencial en su manera de percibir la existencia. Activas, son las fuerzas que no introducen un elemento negativo en la existencia, razón por la cual la vida no es culpable, es inocente y por lo tanto afirman la vida y la voluntad de la vida, junto con sus contradicciones.

Lo que distingue al reactivo es su actitud nihilista ante la vida, “se considera a la vida como el motivo de todos los males”¹⁷². Su actitud ante la vida es culparla, ve en las contradicciones males injustificables, que hacen de la vida injusta y por lo tanto culpable. Un mundo en contradicción para el resentido es un mundo imperfecto. Si es imperfecto debe de haber una causa de esto.

Al buscar causas, el reactivo introduce la negatividad en la existencia, la negatividad es el intento de justificar la vida, y si es necesario justificarla es debido a su culpabilidad. La respuesta del reactivo es inventar otro mundo, que justifique este, que lo haga soportable

¹⁷² *Ibíd.*, p. 59

pero negándolo. El ser o dios surgen como necesarios para explicar este mundo, que bajo esta interpretación, es un mundo culpable incluso absurdo.

¿Quiénes han culpado al mundo? Nuevamente la pregunta ¿quién? Nos remite a la intencionalidad oculta de la metafísica, que es la voluntad reactiva. El débil es para quién la existencia es culpable, el es quién “necesita una explicación noble de su estado”¹⁷³ necesita una explicación porque sufre. Su sufrimiento es causado por su negación de la vida y la contingencia, tampoco acepta su posición en el río del devenir. El hombre que sufre es aquel que ha desterrado el instinto de juego y el azar de la existencia y en su lugar impone la moral y sus explicaciones.

Nietzsche no hace depender el carácter de esclavo, de débil o de reactivo, de un elemento económico o de posición social sino de un elemento psicológico. El esclavo será siempre el que niegue la vida, el que envidia y guarda resentimiento. Esclavo será el que no afirma el devenir, la contingencia, el azar propios de la vida.

Para Nietzsche el carácter activo de la existencia queda representado en una moral de amo, de aristócrata. El aristócrata siempre se apodera, subyuga, domina, el esclavo no lo hace porque está concentrado en encontrar culpables de su condición. El activo no “cree ni en la desgracia ni en la culpa, liquida los asuntos pendientes consigo mismo, con los demás sabe olvidar”¹⁷⁴.

Nietzsche presenta esta capacidad de olvidar, como uno de los elementos fundamentales que distinguen al activo del reactivo. El activo olvida y por lo tanto es alegre y feliz. El reactivo por el contrario no olvida, guarda siempre el resentimiento de su lado. El hombre reactivo envidia al activo, y hace de su felicidad la causa de su sufrimiento, de su dolor. Culpa al activo y descarga sus culpas, convirtiendo al hombre activo en la causa de su dolor.

La envidia como otro carácter fundamental del hombre reactivo, es el dolor por la felicidad del hombre activo. Siente envidia porque no puede ser inocente como el hombre activo. Así el reactivo se hunde en una espiral de resentimiento, buscando siempre culpables, pero sin olvidar.

Incluso en el sufrimiento se demuestra una diferencia sustancial entre el hombre activo y el reactivo: “El hombre del resentimiento tiene que hacer del dolor una cosa mediocre, tiene

¹⁷³ *Ibíd.* p. 294

¹⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza editorial, 2010, p. 28

que recriminar y distribuir los errores: su tendencia a despreciar las causas, a hacer de la desgracia la culpa de alguien. Contrariamente el respeto aristocrático por las causas de la desgracia y la imposibilidad de tomarse en serio las propias desgracias”¹⁷⁵

Nuevamente Nietzsche nos muestra una similitud entre el hombre trágico y el hombre activo o aristocrático, en ambos se reconoce esta capacidad de ver el destino y la desgracia como una fuerza que actúa sobre hombres y dioses y que bajo su mandato todos los hombres se reconocen. Así lo señala Homero cuando Aquiles y Príamo se reúnen a celebrar sus muertos, logrando así reconocerse.

“El pathos agresivo forma parte de la fuerza con igual necesidad con que el sentimiento de venganza y de rencor forma parte de la debilidad”¹⁷⁶ Esta diferencia de caracteres distingue a la voluntad activa de la reactiva. La voluntad activa al ser agresiva vence resistencias y por lo tanto se afirma en sí misma, su escala de valores se basa en lo que puede. La voluntad débil, reactiva siempre busca distorsionar la realidad para poder afirmarse con base en lo activo. El activo establece una escala de valores en la afirmación de sí, el reactivo la establece con base en la negación del otro.”Tu eres malo luego yo soy bueno: esta es la fórmula fundamental del esclavo (...) Baste comparar esta fórmula con la del señor: yo soy bueno luego tu eres malo”¹⁷⁷

Nietzsche logra desvelar la negación y el resentimiento como móviles principales de la voluntad reactiva, que a través de una inversión de la imagen busca posicionarse como bueno y lograr así subyugar a la voluntad activa. ¿Cómo las fuerzas activas fueron vencidas por las reactivas? Invertiendo la imagen, tratando de convencer al activo que él es el bueno y separándolo de sus posibilidades.

El débil logra vencer sobre el fuerte debilitándolo, alejándolo de lo que puede es la “debilitación como tarea: la debilitación de los apetitos, de las sensaciones de placer y displacer, de la voluntad de poder, del sentimiento de orgullo, de tener y querer mas”¹⁷⁸ su valor es no hacer nada y hacer que el activo renuncie a la acción. Impedido a vencer a la fuerza activa por medios cualitativos busca vencerla por medios cuantitativos: el poder de la mayoría para proyectar su imagen. Una imagen en donde lo negativo siempre está presente, puesto que parte de la negación de acción, de lo activo, de lo afirmativo, de lo aristocrático.

¹⁷⁵ Deleuze, *Nietzsche... Op. Cit.*, p. 166

¹⁷⁶ Nietzsche, *Ecce Homo... Op. Cit.*, p. 35

¹⁷⁷ Deleuze, *Nietzsche... Op. Cit.*, p. 168

¹⁷⁸ Nietzsche, *La voluntad... Op. Cit.*, p. 61

Esta proyección de la imagen de los débiles es lo que permite la desactivación de la fuerza activa y el sometimiento por parte de las fuerzas reactivas, “su victoria se basa siempre sobre lo negativo como sobre algo imaginario: separan a la fuerza activa de lo que puede”¹⁷⁹

Mientras que el amo, el aristócrata, busca distinguirse con base en sus méritos y en su fuerza, es creador por excelencia; el esclavo busca siempre la igualdad y representación, para lograr conseguir una posición que no logra por sus propios méritos. Nuevamente aparece el carácter del resentimiento en el esclavo, puesto que el aristócrata siempre sabe que todos somos desiguales, la causa de su distinción son sus méritos. El esclavo al convertir a todos en iguales, busca una nueva forma de acusar a la vida convirtiéndola en causa de desigualdades y busca convertir al aristócrata en igual al esclavo, lo logra desactivándolo.

Aquí radica la diferencia fundamental entre un devenir activo y uno reactivo; el activo busca siempre crear y activar a las fuerzas reactivas; el reactivo nunca busca hacer más y para vencer separa a la fuerza activa de lo que puede, busca desactivar a las fuerzas activas. Por esta razón Nietzsche nos repite de manera incesante que crear es una facultad de los amos “los poderosos son los que han impuesto nombres a las cosas, y, entre los más poderosos, los más grandes artistas de la abstracción son los que crearon categorías”¹⁸⁰. Sólo la fuerza activa, sólo los que no guardan resentimiento, sólo los aristócratas, son realmente capaces de crear, el esclavo solo puede representar.

Hemos llegado a los orígenes de la distinción entre el mundo real y el mundo aparente: el resentimiento frente al mundo, la actitud reactiva y resentida que culpa el mundo y busca su redención en otra parte en un mundo fundamento. Y desde ahí todo ha sido decadencia en la desactivación de lo aristocrático de lo que puede. El esclavo proyecta sobre su pensamiento aquello que el mismo desea: la representación. Al igual que el ser que se representa en un mundo de caos, el esclavo quiere ser representado en un mundo que para él es injusto, el principio es el mismo: la venganza contra el mundo.

Es en este sentido que Nietzsche desprecia la dialéctica, porque siempre parte del elemento negativo para poder lograr una afirmación. Lo negativo es lo constitutivo de la dialéctica, lo mismo que en el esclavo y en la voluntad reactiva.

¹⁷⁹ Deleuze, *Nietzsche... Op. Cit.*, p. 124

¹⁸⁰ Nietzsche, *La voluntad... Op. Cit.*, p. 350

La voluntad de poder en el conocimiento reactivo aparece siempre como instinto de venganza. En este sentido el espíritu reactivo ha logrado su más grande odisea del rencor, ha logrado “vengarse, aunque sólo sea en el pensamiento”¹⁸¹, ha logrado someter al devenir, a través de una ficción.

Así es como frente a la voluntad de poder del hombre activo, que es siempre afirmación aparece la necesidad de absoluto¹⁸² del hombre reactivo cuyo principio es la venganza contra el mundo. La necesidad de que el mundo sea tal como nosotros lo hemos diseñado y proyectado, esa es la venganza contra el mundo. Poder encontrar esa llave que abra todas las puertas, esa lógica que nos explique todo, descubrir todas las cavernas y que no quede ya que decir, esa es la necesidad de absoluto llevado a su máxima potencia.

Sin embargo el camino del resentimiento no puede ser sostenido, puesto que en última instancia la voluntad de poder, aquella de la que hablamos al principio de este apartado, como génesis de todas las fuerzas (activas y reactivas) y como única capacidad creadora de valores, es siempre afirmadora.

El eterno retorno aparece de nuevo como oportunidad para una nueva subversión de fuerzas. Bajo el curso de la negación, el hombre resentido acaba negando también aquellos principios que le permitieron en un primer lugar vengarse del mundo: el ser, dios. Así el camino del nihilismo, que inicio en la nada concluye de nuevo en la nada, ya nada es posible, ya nada tiene sentido “si la existencia tuviera un fin este tendría ya que haber sido alcanzado”¹⁸³. La falta de sentido en el devenir se desvela pero de forma negativa, puesto que nuevamente se niega la acción, se niega la vida.

Nietzsche demuestra que no existe fuerza negativa capaz de sostener la fuerza del eterno retorno. La espiral del nihilismo llevada a sus últimas consecuencias lleva a su autodestrucción. El eterno retorno aparece como elemento seleccionador de fuerzas, puesto que sólo las fuerzas activas pueden sostener el peso del eterno retorno. “Si en todo lo que quieres hacer, empiezas por preguntarte: ¿estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces? Esto será para ti el centro de gravedad más sólido”¹⁸⁴

¹⁸¹ Emil Ciorán, *Historia y Utopía*, Barcelona, Tusquets, 2003, p. 113

¹⁸² *Ibíd.* P. 46

¹⁸³ Nietzsche, *La voluntad de poder... Op. Cit.*, p. 69

¹⁸⁴ Deleuze, *Nietzsche... Op. Cit.*, p.99

La aniquilación de las fuerzas reactivas por sí mismas, liberadas de sí mismas y de su resentimiento, permite su reintegración al devenir, reconociendo las contradicciones como propias. Entonces el resentimiento se trasmuta en alegría e inocencia. Así la mayor de todas las contradicciones, la de las fuerzas activas y reactivas, logra resolverse en Dionysos, fuente de todas las contradicciones

II.IV Nihilismo

El libro primero de *La voluntad de Poder*, es dedicado al estudio del fenómeno nihilista. En este Nietzsche advierte la llegada del más temible enemigo para la metafísica. Y es que baste con recordar que de modo contrario al camino del Ser se encuentra el camino a la nada total del nihilismo, cuya consecuencia es la destrucción de todo.

Nietzsche advierte que “el nihilismo es la resultante lógica de nuestros grandes valores y de nuestro ideal”¹⁸⁵. Pues bien, en el pensamiento nietzscheano, el nihilismo ocupa dos momentos y por lo tanto dos significantes. En un segundo momento ya delineado, el nihilismo aparece como consecuencia, como resultado: nihilismo como momento de destrucción de valores metafísicos, como consecuencia propia de estos valores.

El primer momento del nihilismo es aquel que se mantiene oculto. Aquí nihilismo aparece como origen. Así el nihilismo aparece como principio de los valores metafísicos, como valoración esencial a partir de la cuál surgen las interpretaciones metafísicas. Aquello que nos muestra Nietzsche es que la metafísica nunca reparó en que el nihilismo estuvo siempre presente en sus entrañas. El camino sin salida del nihilismo, del que tanto buscó huir la metafísica, estuvo siempre a su lado, como una sombra. Es así la propia metafísica la que nos ha llevado al nihilismo, con sus verdades sin sustento, basadas en la nada.

Pues bien, estos dos momentos del nihilismo tienen sus propios significados. Nihilismo como consecuencia significa carencia de sentido. Los valores en los cuáles estuvimos sustentados ya no sirven como referentes, al ser demostrada su falsedad ya no hay camino por recorrer. El propio Nietzsche nos da una respuesta “¿Qué significa el nihilismo?: Que los valores supremos pierden validez. Falta de meta, falta de respuesta al «por qué»”¹⁸⁶

El significado del nihilismo como origen, lo hemos ya manejado a lo largo del capítulo. El nihilismo como forma esencial es la negación de la vida y del mundo. El nihilismo es la negación del devenir y de la contingencia, así como la negación del azar. Nihilismo en este sentido es la inserción del elemento negativo en la existencia y en el pensamiento. Nihilismo es búsqueda de finalidad y de principios, por que niegan el azar y la necesidad. Nihilismo es también metafísica y Ser, por que niegan el devenir y su multiplicidad. Nihilismo es la necesidad de insertar el elemento negativo de la negación para después poder formular una

¹⁸⁵ Nietzsche, *La voluntad... Op. Cit.*, p. 32

¹⁸⁶ *Ibíd.* p. 35

afirmación: niego el mundo, entonces es necesario el ser, niego el azar, entonces es necesaria la causa. La negación es el primer elemento del cuál deriva la afirmación.

Partiendo de la valoración que se haga aparece entonces la interpretación sobre el nihilismo. Tal como nos dice Jünger: “nihilismo no es considerado como un final sino, más bien, como una fase de un proceso espiritual que lo abarca”¹⁸⁷. En este sentido nihilismo no es sólo un proceso de caída de la metafísica, implica antes bien, que el nihilismo es el espíritu de la metafísica. De modo que el camino del Ser nunca puede separarse de la negación, puesto que para hacer una afirmación como la de la metafísica, siempre es necesario partir de la negación.

En tanto consecuencia, el nihilismo siempre puede ser visible sea en su aspecto activo o pasivo. La lucha del hombre por ocupar el lugar de Dios en el orden universal: nihilismo activo. El cansancio existencial, esa resaca causada por las fuerzas derrochadas en vano y la falta de metas unida al consecuente ¿para qué? de la existencia. El nihilismo pasivo aparece como la conciencia de una lucha que nunca habrá de ganarse, o peor aún, que desconocemos porqué la luchamos. El nihilismo pasivo, en su fase de mayor decadencia, aparece bajo una nueva máscara: el absurdo.

Quizá en ese sentido el retrato que hace el personaje de Camus, Meursault¹⁸⁸, sobre el sinsentido de la vida, sea el más cercano a las consecuencias y el desgaste en un mundo cuya finalidad se ha perdido. Pero no sólo él, la literatura y filosofía desde el primer cuarto del siglo pasado, nos retratan este cansancio vital, y para ello me remito a uno de los más grandes filósofos marginales: “Nada podría justificar el hecho de vivir, ¿Cómo, habiendo explorado nuestros propios extremos, seguir hablando de causas, efectos o consideraciones morales? Es imposible, puesto que no quedan para vivir más que razones carentes de todo fundamento.”¹⁸⁹

Sin embargo, Nietzsche busca ir más allá, desenterrando los valores últimos que se encuentran en el fondo del nihilismo. Nietzsche dedica *La genealogía de la moral* a indagar estas causas que se encuentran detrás de nuestras valoraciones nihilistas. Mostrando que el nihilismo es el valor a partir del cual se crean interpretaciones acerca de los fenómenos

¹⁸⁷ Ernst Jünger, “Sobre la línea” en: Jünger y Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 15.

¹⁸⁸ Albert Camus, *El extranjero*, Madrid, Alianza editorial, 2003.

¹⁸⁹ Emil Cioran, “la pasión por lo absurdo” en: *En las cimas de la desesperación*, Barcelona, Tusquets, 2003, p.23.

del mundo, Nietzsche busca encontrar aquello que se oculta incluso detrás del nihilismo y esto es: resentimiento, mala conciencia y ascetismo.

Hemos dicho ya que el resentimiento ante el mundo, aparece en el pensamiento nietzscheano como un móvil de las fuerzas reactivas. Hemos dicho en el apartado anterior, que las fuerzas reactivas logran vencer imponiendo por medio de una representación su distinción: bueno y malo. Por medio de una representación, los débiles, los esclavos, establecen su transvaloración. Aquello para lo cual el débil no tiene capacidad, es decir, para violentar, para sojuzgar, para imponer, se convierte en malo.

Entonces aparece el intento de domesticación del hombre, una vez que los valores de sojuzgamiento han quedado establecidos como malos, debemos de transformar a las fuerzas activas en malas, lo cual quiere decir, debilitarlos, separarlas de lo que pueden, convertirlos en débiles e iguales, para que en este mundo el débil se convierta en la medida y pueda sobrevivir. La transvaloración queda descubierta como el acto “más espiritual de venganza”¹⁹⁰, no sólo del esclavo en contra del amo, sino de las fuerzas reactivas en contra de la vida.

Sólo por medio de la transvaloración, de una imagen invertida, el esclavo, el débil, logra sobreponerse al amo. “la rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria”¹⁹¹ Siempre el débil busca representarse como algo diferente, algo que no le es posible por medio de la acción.

El hombre del resentimiento aparece en el pensamiento nietzscheano siempre bajo una premisa: al no asumir la vida y sus contradicciones así como el azar, busca siempre causas y justificaciones. Es por esta razón que siempre este hombre es víctima de sus enredos.

Una vez que la venganza de la fuerza reactiva ha operado desactivando a las fuerzas activas, sólo quedan las fuerzas reactivas. A quién culpar entonces de su condición de esclavo. Aparece entonces la mala conciencia, puesto que la culpa solo puede volverse contra sí mismo. El propio hombre aparece como culpable de su condición, con lo cual se

¹⁹⁰ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 46.

¹⁹¹ *Ibíd.* P. 50

hace presente la noción de pecado y aún más el pecado original, que se convierte en la causa última del sufrimiento en la tierra.

Nuestras deudas ante una instancia supraterrrenal, Dios, son la causa de nuestro sufrimiento. El sufrimiento debe de ser el pago de una deuda, que al final será saldada y su recompensa será la salvación: el cese del sufrimiento.

Junto al resentimiento y la mala conciencia, aparece siempre un tercer elemento, el ascetismo. Resentimiento y mala conciencia son los intentos de causa y justificación del sufrimiento. Pero sin el elemento de la esperanza, nada justifica el dolor. Y esta esperanza es otro mundo, en donde las contradicciones se resuelvan, en donde no haya sufrimiento ni injusticia, en donde no haya esclavos y todos seamos libres.

Deleuze nos dice que “el sentido del ideal es pues el siguiente: expresar la afinidad de las fuerzas reactivas con el nihilismo, expresar el nihilismo como motor de las fuerzas reactivas”¹⁹². De este modo Nietzsche demuestra que el nihilismo se encuentra en el espíritu de toda nuestra concepción, una que es de sí reactiva y que el nihilismo es en esencia negador de la vida.

La máxima venganza en contra del mundo es convertirlo en una representación, cuya esencia se encuentre en otro lado (Dios, Ser, Verdad, Espíritu absoluto). Una vez que el camino de la mala conciencia convirtió al hombre en responsable de su sufrimiento, no fue difícil convertirlo también en causa última.

La espiral nihilista que inició negando este mundo, no era difícil que después negara de igual forma la existencia de Dios y convirtiera al hombre en la medida de todas las cosas. La muerte de Dios es el hecho con el cual el nihilismo aparece ya como un elemento histórico que se hace presente. “La fórmula «Dios ha muerto» comprende la constatación de que esa nada se extiende”¹⁹³. El lugar que Dios ha dejado debe de ser ocupado por alguien más, el hombre se convierte en Dios, es decir, en creador de valores. El nihilismo que buscó ocultarse vuelve a desocultarse mostrando al hombre reactivo como verdadero creador de valores que fueron proyectados en Dios.

¹⁹² Deleuze, *Nietzsche... Op. cit.* p. 205

¹⁹³ Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»” en: *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 163.

Sin embargo la muerte de Dios, con la cual se hace patente el desocultamiento del hombre reactivo, no lleva aún a su destrucción. El trono reactivo dejado por Dios será entonces ocupado por el hombre. Los caminos que durante la edad media fueron descubiertos por los padres de la Iglesia para el acceso a la verdad de Dios, es decir, fe y razón, se separan.

Entonces el pensamiento dialéctico y la razón recuperan su estatus, aquel que inició con Platón. Con la muerte de Dios, la nada (nihil) y la voluntad nihilista, negadora de todo, se convierten en principios de verdad. La verdad es ese otro mundo, con el cuál renunciamos a este y cuyo único fundamento es el yo.

El sufrimiento no desaparece. Si no hay ya un Dios que justifique el sufrimiento, un más allá que justifique las injusticias, entonces ¿Qué lo hace? ¿Acaso el conocimiento? ¿La ciencia? Esos nuevos dioses ante los cuáles nos postramos. Los últimos años de nuestro mundo han demostrado que el desarrollo científico no ha mejorado por nada nuestra existencia, las injusticias, el hambre, la pobreza, dos guerras mundiales y otras tantas y nos encaminamos al más grande suceso y quizá éxito del nihilismo, la destrucción del planeta. Los hombres de ciencia aparecen en ocasiones como aquellos mitólogos de los cuáles habla Barthes.

El conocimiento no es tampoco un camino, porque de igual forma se encuentra sustentado en el nihilismo. Su motor es la negación del mundo y sus verdades están sustentadas en el yo, son sólo representaciones. El átomo, los cuántos, el inconsciente y todos esos elementos de los cuáles el hombre se agarra para poder encontrar explicaciones y justificaciones son simples creaciones de nuestra mente. La pretensión de la ciencia por llegar a una verdad absoluta, es un nihilismo, puesto que dicha verdad no existe.

“El ser, lo verdadero, lo real, son avatares del nihilismo”¹⁹⁴ La verdad es sólo una representación, una falsificación que actúa bajo la voluntad de poder nihilista. Todas verdades son posibles puesto que no ha verdades únicas, son simples falsificaciones.

Pues bien, aquello que Platón intento destruir: el mito, la capacidad metamórfica de la creación artística, sigue estando presente, la revelación mítica consiste en mostrar que todos son mitos y que nada existe fuera del campo del mito, puesto que el mito mismo es voluntad de poder y toda voluntad de poder, es poder de falsificación. El mundo como un simulacro más, sometido siempre a múltiples sentidos, a múltiples fuerzas, a múltiples voluntades de poder.

¹⁹⁴ Deleuze, *Nietzsche... Op. Cit.*, pp. 256-257.

Todos los principios sociales, la justicia, la igualdad, la misma sociedad aparece como una justificación necesaria. Una falsificación que nos permite vivir, aun sobre un terreno endeble.

Esta crítica a los valores y a la verdad metafísica, actúa aun bajo el signo del nihilismo. Aparece entonces aquel nihilismo del cuál hablamos al inicio del apartado, como tedio frente a la vida, negación de cualquier acción posible, las fuerzas reactivas llegan al máximo de la desactivación: el absurdo. Si tal como nos dice Deleuze “no hay nada que ver detrás del telón”¹⁹⁵ Ya no hay ni Dios ni verdad entonces la vida reactiva se destruye a sí misma, ya nada vale la pena. El nihilismo aparece como consecuencia.

El rechazo por la vida, inicio del movimiento reactivo, se convierte en tedio por la vida, en una vida desahuciada. “La vida no merece la pena; resignación; ¿de qué sirven las lágrimas?, esta es una forma de pensar débil y sentimental”¹⁹⁶. El camino del nihilismo ha llegado a destruir incluso su fundamento, el grado máximo de la voluntad nihilista es la negación de la propia voluntad y su forma esencial: la voluntad de vivir. La espiral del nihilismo destruye incluso al hombre mismo.

“Si Dios , como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir, entonces ya no queda nada a lo cual el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse”¹⁹⁷

Bajo esta premisa concebimos el nihilismo como una posibilidad. Para Heidegger, el nihilismo es consecuencia del olvido del ser¹⁹⁸ el nihilismo en su pensamiento es entendido como una especie de ocultación, con lo cual su propuesta es retomar la pregunta del ser, para descubrir su verdadera esencia, una esencia que se encuentra manchada por los conceptos erróneos de la metafísica de occidente, en este sentido el nihilismo nos llevaría de nuevo al Ser. Sin embargo al llevarnos de nuevo al Ser, nos integramos de nuevo al círculo de la nada, del nihilismo y del fundamento meta o intra físico para explicar los fenómenos del mundo.

¹⁹⁵ *Ibíd.* p. 208

¹⁹⁶ Nietzsche, *La voluntad... Op. Cit.*, p. 53

¹⁹⁷ Heidegger,., “*La frase de Nietzsche... Op. Cit* pp.162-163

¹⁹⁸ Heidegger, “Hacia la pregunta del ser” en Jünger y Heidegger, *Op. cit.*

En Nietzsche el nihilismo es también un punto esencial, pero no para volver sino para superar. Es el momento del eterno retorno como selección de fuerzas, es el momento de la subversión, de la transvaloración.

II.IV Transvaloración: el punto esencial

Hasta ahora hemos hecho un recorrido por el pensamiento nietzscheano, partiendo desde el concepto trágico, recorriendo el devenir, el eterno retorno, la voluntad de poder y el nihilismo, el camino nos lleva de nuevo al pensamiento trágico.

Si el mundo tal como lo conocemos es producto de las fuerzas reactivas que actúan sobre la voluntad de poder, no se trata entonces de que renunciemos a la voluntad de poder, puesto que significaría ver en Nietzsche un ascetismo que no es posible. En realidad lo que trata de hacer Nietzsche es devolver el carácter activo a la voluntad de poder. Es decir la voluntad de poder debe de retomar su capacidad creadora, de valores y de imágenes, pero con un solo fin: seguir viviendo.

El retorno de las fuerzas activas, que buscan siempre superarse, que buscan siempre mejores mundos, que crean nuevas capacidades de existencia, eso significa transvaloración. Transvaloración en Nietzsche significa erradicar el carácter moral del mundo para convertirlo solamente en un fenómeno estético. Transvaloración significa también devolver al mundo su carácter inocente, y con esto su capacidad de juego, hacerlo ligero.

El nihilismo en sus formas de “resentimiento”, “mala conciencia” y “ascetismo” ha invadido el mundo, lo ha contaminado hasta el punto de convertir todo el devenir y la voluntad de poder en reactivos. Sin embargo esto parece ser parte de la naturaleza del hombre, o por lo menos tal como lo conocemos hasta ahora.

Sin embargo, hemos observado que el devenir reactivo unido a las fuerzas nihilistas, concluyen en la destrucción de sí mismas, en la negación de todo incluso de la propia voluntad. El último hombre del nihilismo es aquel para quien ya nada tiene sentido, ni la acción, ni la propia vida, es quien sólo espera su extinción. La semilla del nihilismo presente incluso en el último hombre, lo convierte en un simple puente, algo que debe superarse y cuya obra sea el superhombre.

El superhombre y la transvaloración, son obra del eterno retorno, que ha hecho sucumbir por sus propias fuerzas al devenir negativo al grado de suprimirse a sí mismo. Cuando los valores negativos muestran su total imposibilidad de existencia, aparece el último hombre que da pauta a la transmutación. Nos dice Deleuze “la transmutación sería, pues, un

nihilismo acabado, por que facilitaría a la crítica de los valores una forma acabada, totalizadora¹⁹⁹.

Este nihilismo acabado permite la crítica de los valores, entonces en el pensamiento del hombre queda desvelada la voluntad de poder como aquella fuerza originaria, creadora de valores. Los valores que hasta ahora nos han reinado, quedan desvelados sólo como la cara negativa de la voluntad de poder, entonces aparece en el último hombre la posibilidad de crear valores de manera afirmativa.

La afirmación retorna, porque es la única fuerza capaz de seguir el movimiento del devenir y del eterno retorno. Porque en su esencia la voluntad de poder siempre es afirmativa, aun debajo de la máscara del nihilismo, la voluntad de poder se muestra siempre como capacidad creadora y por lo tanto, afirmativa. Sin la afirmación de fondo, el nihilismo no podría crear valores que permitiesen el gobierno de sus fuerzas.

Es así como las fuerzas activas retornan en el mar del devenir, con lo cual la unidad y sus contradicciones aparecen de nuevo como el carácter fundamental del mundo. La afirmación desaparece el dolor y lo convierte en alegría. La culpa se trasmuta en inocencia. La negación del mundo en afirmación.

Sin duda alguna el aspecto fundamental de la transmutación se da en el campo de la moral y de las valoraciones. Lo bueno y lo malo se revelan como simples manifestaciones de una voluntad, pero al ser interpretaciones pierden su valor. Los elementos de la mala conciencia: la culpa, el remordimiento, el temor y la angustia desaparecen, puesto que ya no hay poder capaz de inhibir la acción del hombre, ya no existe valor para acusar al hombre y al mundo. Ambos recuperan su inocencia.

La transmutación trae de nuevo el poder de dominar, de sojuzgar, el orgullo y de crear como valores de la vida que goza siempre con su construcción y aniquilamiento. Estos valores propios de la vida son restituidos en el hombre. Estos valores no tienen porque ser justificados y porque ser culpables, son simplemente inocentes, armoniosos con la vida que busca siempre la destrucción.

En el campo del conocimiento, la metafísica, la dialéctica y el propio pensamiento han quedado desvelados como simples simulacros, como representaciones necesarias para

¹⁹⁹ Deleuze, *Nietzsche... Op. Cit.*, p. 241

vivir. La vida y la realidad del devenir han quedado liberadas de las cadenas impuestas por la voluntad de poder reactiva. El ser no es más que un doblegamiento del devenir y por tanto falso.

¿Debemos entonces renunciar al conocimiento? Sí y no, el conocimiento sufre una transmutación. Ya no hay un desvelamiento, puesto que ya no hay imagen oculta por conocer. El conocimiento se transmuta en creación consciente y activa. La negación que se hace del mundo a través de la creación artística es la única posible, pero siempre bajo el poder de la afirmación, de afirmar la vida.

Bajo la voluntad reactiva la creación se vuelve inconsciente y niega la vida. Bajo la voluntad afirmativa la creación es consciente, por lo que incluso la negación es siempre afirmación. La creación artística mantiene alejada la mala conciencia permite aligerar nuestra existencia, y mantener siempre la inocencia aun frente a la desgracia. “Y así los dioses servían hasta cierto punto para justificar hasta cierto punto al hombre, incluso en el mal, servían como causas del mal – entonces los dioses no asumían la pena, sino, como es más noble, la culpa.”²⁰⁰. Así los dioses, al igual que la creación artística nos permiten hallar un sentido, nos permiten seguir viviendo aun en la contradicción.

La transmutación nos permite abrir nuestra perspectiva, romper con la autorreferencialidad del conocimiento. Abrirnos a un mundo en armonía, en lucha en contradicción. Ya no es el yo quien representa, es la vida misma que se representa una y otra vez de manera incesante a modo de curar sus propias contradicciones.

El mundo como placer estético debe cambiar su visión, de la del espectador a la del creador. Ya no es el mundo que se observa como representación de algo más; es el mundo que se modifica y cuyo máximo placer es crear y destruir. Crear y destruir en lugar de contemplar, la afirmación siempre nos hace ligeros.

²⁰⁰ Nietzsche, *La genealogía...* Op. Cit. p. 121

Conclusión

El mito vuelve a resurgir, desterrado por las fuerzas reactivas que negaron su capacidad de conocimiento, el mito vuelve como única capacidad, como creación artística primera, que nos permite intuir el devenir, es la estela que deja el movimiento. Por eso diremos como Merleau-Ponty “El mito guarda la esencia en la apariencia, el fenómeno mítico no es una representación sino una verdadera presencia”²⁰¹. En un eterno juego de ocultación y desocultación el mito nos muestra la verdadera esencia, esto es: no hay esencia ni fundamento. Este interminable juego de ocultación y desocultación, es eso, un juego que no termina, siempre habrá un velo mas, una caverna, una máscara.

Hemos recorrido el pensamiento de Nietzsche para volver siempre al principio, a lo trágico. ¿Cuáles son las enseñanzas que debemos recuperar? En primera instancia la naturaleza del poder como violencia y sometimiento. Que esta lucha de voluntades es lo que mantiene siempre el movimiento en el mundo real histórico y en el pensamiento.

En términos de conocimiento aparece la relación entre conocimiento y poder. Todo conocimiento es siempre un sometimiento de la voluntad de poder. Al fundirse todo en el simulacro, ¿Qué nos queda? Si hay una imposibilidad de distinguir el original y la copia. Toda verdad es imposible, puesto que es una producción social, bajo la cual se esconde siempre una voluntad. Quizá la enseñanza más importante es que ya no hay fundamento por conocer.

En el próximo capítulo revisaremos estos conceptos, buscando una explicación de la sociedad y nuevas formas de interpretación, siempre abiertas.

²⁰¹ Citado por Luis Alberto Ayala Blanco, *El silencio... Op. Cit.*, p. 15.

CAPITULO III. LA SALIDA DEL FUNDAMENTO: REFLEXIONES POLÍTICAS Y SOCIALES

El centro tenía como función no sólo la de orientar y equilibrar, organizar la estructura sino sobre todo, la de hacer que el principio de organización de la estructura limitase lo que podríamos llamar el juego de la estructura. Indudablemente el centro de una estructura, al orientar y organizar la coherencia del sistema, permite el juego de los elementos en el interior de la forma total. Y todavía hoy una estructura privada de todo centro representa lo impensable mismo.

Derrida

En el presente capítulo pretendo hacer una serie de reflexiones políticas y sociales cuyo único punto de convergencia la salida del pensamiento del fundamento. En este sentido las consideraciones aquí plasmadas se encuentran permeadas por el pensamiento nietzscheano que, en tanto pensamiento crítico al racionalismo y a la metafísica, nos ha permitido desvelar un pensamiento que rompe con estos principios.

Es por esta razón que las presentes reflexiones no escapan de aquello que se ha denominado posmodernidad. La posmodernidad es algo más que un pensamiento... es el espíritu de nuestra época, un pensamiento que aún guarda tensiones con el espíritu de la modernidad. Nuestra época es esta tensión, no somos posmodernos, pero ya tampoco somos modernos.

La posmodernidad al arrojar por la borda la rigidez del pensamiento racional ha traído como consecuencia la pérdida de referentes, de universales, de absolutos, de certezas. Esta pérdida aún sigue aterrándonos y es por esto que aún no somos posmodernos. Junto a esto nuestra época ha sido notable en su apertura, una apertura a la diversidad y a la diferencia.

Los que abogan por la modernidad, observan de manera aterrorizada la pérdida de referentes, de un sentido y el desvanecimiento moral, una incapacidad por hacer lo que está bien o mal o el desinterés por hacer lo correcto.

Desde la visión posmoderna, los valores estéticos reemplazan de alguna manera los clásicos valores morales. Esto implica una mayor apertura a la multiplicidad de sentidos, a la incapacidad de decidir sobre uno u otro. La diversidad, la multiplicidad, pero también el culto

a la imagen, al individuo y por tanto la seducción de este, son los valores que parecen dibujarse en este horizonte posmoderno.

Los modernos ven esto como un flujo del perspectivismo que no ha de llevarnos a ningún camino. La pérdida de todo fondo moral frente a la imagen es lo que observan los críticos de la posmodernidad.

Moviéndonos entre estos panoramas, la Hermenéutica se convierte en un elemento referencial, tal como lo han señalado autores como Gadamer. Un elemento que nos permite movernos entre el pensamiento duro, racional de la modernidad y el pensamiento débil de la posmodernidad, como lo ha definido Vattimo.

Las reflexiones aquí plasmadas se acercan al pensamiento posmoderno, sin ser completamente posmodernas. Se mantienen al margen a fin de mostrar algunas repercusiones del paso de un pensamiento de fundamento, a un pensamiento postfundamento. Las reflexiones buscan mostrar la presencia de este pensamiento en diferentes campos de la realidad social y política.

El capítulo se encuentra dividido en tres apartados, El primero “Crítica a la representación”, y el segundo “Crítica al sentido”, como su nombre lo indica, buscan hacer una crítica a estos dos elementos diferenciales del entramado metafísico racional, mostrando casos en donde estos conceptos y su utilidad para seguir explicando la sociedad ha quedado rota. El tercer apartado titulado “La presencia del devenir” muestra cómo podemos pensar lo social y lo político a partir de la diferencia y la diversidad, así como de la contingencia, que son elementos fundamentales del devenir.

Es preciso decir que el capítulo se encuentra permeado por dos elementos fundamentales: el mito y la hermenéutica. El mito porque a mi consideración, es la forma de comunicación de la diversidad del devenir, el mito es la forma de expresión de la diversidad, que sólo así logra su presencia más que su representación. La Hermenéutica permea el capítulo por su ineludible presencia, no sólo en los fenómenos lingüísticos y escritos, sino porque la presencia hermenéutica es indispensable para poder entender la complejidad de los símbolos sociales, puesto que toda la realidad se ha convertido en un enigma, en un entramado de simulacros, dispuestos a ser interpretados.

III.1 Crítica a la representación.

El término representación es un elemento que ha permeado la metafísica y en general la Filosofía occidental hasta nuestros días. La idea de un elemento referencial, que sirve como modelo a nuestro mundo de simulacros. Representar nos dice Santo Tomás “significa contener la similitud de la cosa”²⁰², Occam nos brinda tres significaciones del término:

Representar tiene muchos sentidos. En primer lugar se entiende con este término aquello mediante lo cual se conoce algo y, en éste sentido, el conocimiento es representativo y representar significa ser aquello con que se conoce algo. En segundo lugar se entiende por representar el conocer algo, conocido lo cual se conoce otra cosa; en este sentido la imagen representa aquello que es la imagen, en el acto del recuerdo. En tercer sentido se entiende por representar el conocimiento de igual modo que el objeto causa conocimiento²⁰³

La representación, en tanto metafísica, indica hacia ese elemento que se encuentra oculto y sin embargo presente. Este algo que se encuentra en otro lugar y que sin embargo se hace presente, es el Ser, aquello que siempre se manifiesta y da sentido a el desorden de nuestro mundo y de nuestros sentidos.

Derrida denomina a este pensamiento como la metafísica de la presencia. Una plena presencia del ser a través de la historia, tal como es observada por Hegel. Pero no sólo en la historia, sino en cualquier fenómeno de las ciencias naturales o del espíritu.

La idea de esta presencia como elemento fundante, con el cual el mundo guarda una relación de identidad y que al dar un sentido, da un significado al mundo y orienta el movimiento hacia un fin. Es contra esta idea que nos rebelamos para mostrar la imposibilidad de la plena presencia o representación de un Ser sobre nuestro mundo.

²⁰² Abbagnano, *óp. cit.*, p.919

²⁰³ *Ídem.*

III.1.1 Representación y Avatares: El camino a la Hiperrealidad

Nuestro tiempo muestra con mayor determinación, aquello que Nietzsche parecía intuir por la vía del pensamiento. La caída del simulacro y por tanto, la desaparición de todo referente absoluto de realidad y verdad. La caída de lo mismo y lo semejante, tal como fue señalada por Deleuze en *La lógica del Sentido*, convierte todo en simulacro. Nuestro mundo es el del simulacro, en donde ya no es posible distinguir entre el original y la copia.

La abolición del mundo de la esencias y de las apariencias, trae consigo una caída al fenómeno de la Representación. Sin embargo esto ya ha sido señalado. La Representación ahora es un nuevo fenómeno, en donde cada simulacro no guarda relación con un original, sino con una multiplicidad que le precede y que logra condensarse.

Este es el juego de mascarar, en donde tras cada simulacro existe siempre uno más que le precede. En términos de pensamiento es fácil determinar esto. Nuestras ideas (representaciones) son ya un simulacro, cuya existencia no radica en un fundamento, sino en el yo. No es el ser quién es representado, sino el yo. La limitación de la relación entre nuestros pensamientos y la realidad, la ruptura del principio de verdad en el pensamiento, esta es la consecuencia del juego de máscaras en el pensamiento.

Pero qué sucede cuando este principio de verdad que ha desaparecido, va mas allá de los terrenos del pensamiento para adentrarse en lo que conocemos como realidad. Revisemos entonces las consecuencias de esta conversión del mundo en simulacro, de lo que conocemos o denominamos el mundo social.

El paso de un modelo de representación a otro, del modelo dialéctico al modelo múltiple, de los simulacros de segundo orden a la total simulación es lo que Baudrillard denomina como la *hiperrealidad*. En este sentido nos dice "La abstracción ya no es la del mapa, la del doble, la del espejo o del concepto. La simulación no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal".²⁰⁴

El terreno de lo hiperreal desafía nuestra concepción de mimesis. Ya no se trata simplemente del arte de la imitación, puesto que ya no hay modelo que imitar. Esto escapa incluso a los términos de la ideología, puesto que no se trata del encubrimiento de la

²⁰⁴ Jean Baudrillard, "La precesión de los simulacros" en: *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 2008, p. 9

realidad. No es una presencia oculta, enajenada, ni un elemento absoluto, real y verdadero que busca ser escondido, pero que puede ser descubierto.

Lo que sobrevive es “el propio desierto de lo real”²⁰⁵. La ausencia, el vacío, el desierto, es lo único que se hace patente. La ausencia precedente, la ausencia originaria, esto es lo que ha desvelado el terreno de la hiperrealidad, el terreno de la simulación. El vacío que busca ser ocultado.

Cuando la ausencia se desvela como único referente de lo real, todo se desvela como simple construcción de simulacros. Ya no es lo real lo que constituye a la imagen, por el contrario es la imagen lo que constituye lo real. Así la imagen, se convierte en nuestro único referente, un referente que “no es” propiamente referente. Es algo que anuncia la desaparición de todo original.

Esto implica la desaparición de toda la cadena de jerarquías metafísica, que nos permitiría llegar, por medio de la abstracción, a un nivel absoluto de verdad. No se trata ya de ir de lo sensible, a lo inteligible y de lo inteligible a lo verdadero, al Ser. Tampoco existe ya identidad, ya no hay algo idéntico a sí mismo, puesto que el sí mismo ha desaparecido. Incluso la conciencia parece desvanecerse, entendida esta como “presencia para sí”²⁰⁶, puesto que ya no hay algo que debe ser representado.

¿Qué sucede con el principio de realidad? Lo real pierde toda significación, por lo menos en términos de la dialéctica verdadero/falso. Lo real es finalmente lo percibido, lo que es aceptado como real, ¿qué importa realmente que sea verdadero o falso? Es lo real, es la simulación de lo real.

Baudrillard ejemplifica la pérdida de la capacidad de distinguir entre lo real y lo simulado a través de la simulación de la enfermedad: “toda enfermedad puede considerarse simulable y simulada y la medicina pierde entonces su sentido al no saber tratar mas que enfermedades verdaderas según causas objetivas”²⁰⁷

Tal ejemplo nos remite a diversas reflexiones, en primera instancia ¿importa si la enfermedad es real o simulada, si ambas producen el mismo efecto? Pues bien, en el momento en que la simulación alcanza la misma capacidad que el modelo de lo real, o

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 10

²⁰⁶ Jacques Derrida, “El pozo y la pirámide” en: *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 2008, p.106.

²⁰⁷ Baudrillard, *Op. Cit.*, p. 13

aquello que con anterioridad se pretendía como real, ya no importa establecer una diferencia entre lo real y lo simulado. De hecho lo que estamos presenciando es el borrado de esta diferencia, tal diferencia desaparece.

Los patrones de acción humana no tienen porque desaparecer entre la acción sobre lo real y sobre la simulación. Puesto que si algo nos enseña la hiperrealidad, es que no podemos pensar que el pasado sea más real y auténtico que nuestro presente. Pensar el pasado como un momento de *no simulación*, y el presente como un momento de simulación, es un referente que debe ser desechado, puesto que tal idea corresponde a un modelo de pensamiento metafísico.

El desvelamiento de la hiperrealidad es algo que afecta pasado y presente. En este sentido la hiperrealidad no es un concepto que pueda ser aplicado a un solo momento. La aparición de la hiperrealidad en el terreno del pensamiento, muestra que lo que con anterioridad se pretendía como real-verdadero, no lo es, era tan sólo una pretensión de lo real. Por la misma razón, lo que en la actualidad puede pensarse como real-falso, tampoco lo es. Lo real y la simulación, ambos son lo mismo.

La actualidad debe ser pensada como un momento de consciencia de lo hiperreal. Esta consiste en un desencadenamiento de representaciones, la consciencia de sí como simple simulación, la consciencia del todo como simulación. En este sentido la hiperrealidad es nuestra representación de lo simulado. En este proceso todo origen se pierde.

La hiperrealidad coincide con el desvelamiento del devenir en el pensamiento dentro del proceso nietzscheano. Volvamos de nuevo a la definición de hiperrealidad para poder desenmascarar un poco más sobre este proceso: lo real como producto de lo no real. El ser como producto del no ser, y por lo tanto del devenir. Es siempre la ausencia que precede a la presencia. Lo que es como producto de lo que no es, o por lo menos lo que no es aún.

Así bajo la acción de una *Différance* temporal, el ser se enriquece de lo que no es aún. La ausencia que ha de transformarse en presencia, pero esta presencia es siempre una construcción que parte de lo ausente. Lo anterior es evidente en el momento en que Baudrillard nos dice "si interpreta tan bien el papel de loco es que lo está"²⁰⁸ Es la interpretación (representación ausente) lo que realmente constituye al ser (ser que aún no es). La precesión del simulacro significa que es el simulacro lo que constituye lo real, el

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 14

simulacro puede siempre actuar sobre lo real bajo una *Différance*. En este momento originario el ser aún no es y es constituido por un simulacro, que no es nunca.

La frase de Baudrillard toca un elemento de igual manera fundamental en términos representativos: el sentido. La posibilidad de tratar únicamente enfermedades “verdaderas” es lo que limita el sentido de la acción. Bajo esta premisa, toda acción guarda un sentido que le es dotado por ciertos referentes ó horizontes de verdad que son aceptados. La acción en efecto sólo parece posible bajo ciertos horizontes de verdad, pero la hiperrealidad ha transformado estos horizontes de verdad para ampliarlos si no es para desaparecerlos. El sentido puede ser mantenido mientras no se integre la discusión sobre la pertenencia o no de la simulación, a los referentes de verdad.

Con esto quiero decir que en un escenario hiperreal, permanece la posibilidad de que la acción pueda romper con los horizontes de verdad a los que parece estar encadenada. Aparece entonces el carácter móvil de la acción humana, que puede funcionar de manera independiente a un referente absoluto, o un horizonte de verdad. Este es el carácter independiente de la acción que puede funcionar aun cuando sea trasladada a otro margen de verdad.

Baudrillard parece mostrarnos dos posibilidades ante un inminente escenario de lo hiperreal que se manifiesta. El primer escenario es la inacción, como consecuencia de la imposibilidad de distinguir entre lo verdadero y lo simulado. El segundo escenario que se manifiesta de manera marginal, es la posibilidad de integrar el simulacro como un elemento de verdad, de modo que la acción siga siendo posible.

El principio de verdad ha quedado roto por medio del poder del simulacro, que logra hundir todo a su paso. El momento histórico del simulacro, que es el de la hiperrealidad, muestra que es la ausencia la que precede a la presencia. Decir que “no existe nada más allá del simulacro” implica entender que el ser se construye siempre por medio del simulacro. Así lo muestra Lacan en su escrito “El estadio del espejo como formador de la función del yo”²⁰⁹. Nosotros no somos nada más que nuestro simulacro, nuestra representación, y mas allá del simulacro no hay nada.

²⁰⁹ Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en: *Escritos*, vol. 1 S.XXI, México 2009, pp.99- 105.

En esta primera instancia, la hiperrealidad constituye un momento histórico de ruptura con el espíritu metafísico. Sin embargo la interpretación que hagamos de este momento, no se sustrae aun de una lógica metafísica. Hemos dicho que la hiperrealidad desvela la ausencia como origen, pero la ausencia puede ser interpretada por lo menos en dos formas. La ausencia como accidente, implica que la ausencia no es algo constitutivo, sino que “presupone este concepto ausencia como modificación de la presencia”²¹⁰. La ausencia aquí, como modificación de la presencia, sigue aún una lógica metafísica. La otra interpretación de la ausencia es esta como estructura. La ausencia precedente, implica que toda presencia es construcción de la ausencia originaria. Este es el momento de la ruptura metafísica, el momento hiperreal.

La consecuencia de la ruptura metafísica, es la desaparición referencial. Quizá el mayor referente desaparecido es el principio de verdad. Pero no sólo esto, también Dios, la ciencia, las enfermedades, todo parece ser entendido como una simulación. La verdad, alejada de cualquier piso referencial, puede de manera fácil prescindir de un vínculo a una verdad absoluta.

Aparece entonces la verdad como producción sin fundamento, fenómeno que se expande por todos los campos de conocimiento. En la sociología, en la ciencia política, así como en la física cuántica, la producción de conocimiento puede prescindir de un contacto directo con su objeto de estudio. Este distanciamiento pareciera restar objetividad al estudio científico, sin embargo la duda precede al cuestionar, si tal objetividad fue algo real en algún momento. La objetividad, como relación de sentido, que se transmite del objeto al sujeto, es puesta en duda no sólo en adelante sino también en el pasado. Así el texto de Borges citado por Foucault en *Las palabras y las cosas*²¹¹ evidencia siempre la construcción de verdad y de sentido y por lo tanto la ausencia estructural de lo objetivo.

La simulación perenne, presente en toda hiperrealidad, tiene otra consecuencia: la capacidad de ruptura de todo contexto y su “repetición” en otro contexto, eso que Derrida denomina *iterabilidad*.²¹² (Este concepto utilizado por este autor en el contexto de la escritura y del signo escrito puede ampliarse a todo simulacro). En este sentido la *iterabilidad*, rasgo constitutivo de la hiperrealidad, amplía las posibilidades de la simulación, aun fuera de un campo de verdad establecido y con esto se rompe aún más toda capacidad

²¹⁰ Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto” en: *Márgenes...Op. Cit.* p. 354.

²¹¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, S. XXI, México, 2009, p. 1.

²¹² Derrida, *Márgenes...Op. Cit.* p. 356

de distinción referencial de lo verdadero/falso. De modo que presenciamos el espectáculo en el que es borrado el sentido.

En el campo de lo social observamos la *iterabilidad* en todas partes. Baudrillard señala como ejemplos la momia de Ramsés en un museo o la repatriación de un claustro de Nueva York a su lugar de origen. “La reimportación a los lugares de origen es aún mas artificial: constituye el simulacro total que recupera la «realidad» mediante una circunvolución completa”²¹³.

El carácter iterable de lo social reafirma esta constante circulación de simulacros, en donde todo parece perder sentido. Es la pérdida de sentido intencional, que busca ocultar la ausencia de sentido estructural. La apariencia busca ocultar aquello que en esencia también es apariencia.

Este proceso de *iterabilidad*, parece no ser nada nuevo, puesto que coincide con un proceso social más antiguo, la reproductibilidad técnica. Lo nuevo es la reproducción simbólica que busca esconder la irrealidad del mundo, tratándola de hacer más real. Es también la ruptura de contexto, lo cual permite un flujo más libre de los simulacros.

Una vez que la hiperrealidad ha desechado todo estatuto universal de lo real, la simulación logra estructurarse. La estructura de la simulación en la que nos vemos envueltos, impide un desenmascaramiento absoluto de lo real. La realidad se convierte en ese juego de mascararas nietzscheano, el cual impide llegar al rostro verdadero.

Cuando la ausencia y la simulación se han estructurados, todos nos convertimos en participantes de este juego. Qué es lo que esconde el juego del simulacro: el vacío presente en la sociedad y en los individuos, quienes carentes de toda identidad (puesto que ya no hay referente que sirva de modelo identitario), buscan en la simulación un sentido.

Baudrillard menciona al respecto el caso Watergate y la denuncia por parte del Washington Post: “El capital no significa en modo alguno un orden de racionalidad, de la moralidad o de las relaciones de fuerzas y como los periodistas del Washington Post, no hace más que denunciarla, una instancia ideal del capitalismo”²¹⁴. Los medios ya no son parte del clásico aparato ideológico, la indignación es un simulacro que esconde uno mas, la moralidad de una sociedad e incluso uno más profundo: el perfecto funcionamiento racional de la

²¹³ Baudrillard, *Op. Cit.* p. 27

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 37

sociedad. Cada simulación sirve para simular que no hay simulación, en este juego se pierde toda instancia originaria.

Un momento cumbre de simulacro (referente al funcionamiento hiperreal de la sociedad), tuvo lugar el 11 de septiembre de 2001, momento en que las torres gemelas fueron atacadas, supuestamente en “el acto terrorista” por excelencia. Si seguimos la teoría del autoataque, se abre toda una veta de simulación. Estados Unidos simula un ataque para enmascarar un vacío económico que será suplido por la economía de guerra; una economía de guerra que enmascara las intencionalidades expansivas sobre un determinado territorio con riqueza petrolera; esto parece enmascarar que EEUU, en el fondo parece no ostentar el poder para mantener un orden político y económico mundial.

La democracia es una simulación, también la paz, los derechos humanos, el desarmamiento nuclear. “La cuestión es que nos hallamos en una lógica de la simulación que no tiene ya nada que ver con una lógica de los hechos”²¹⁵

Ante este panorama de simulación, todo sentido parece diseminarse, y la hermenéutica (de los hechos sociales) parece imposible. Toda interpretación que hagamos parece no agotarse, siempre hay nuevas posibilidades, tantas como máscaras... y sin embargo nunca tendremos una plena certeza de los hechos. Todo horizonte de sentido se amplía, o se disemina. En el primer caso se abre la polisemia conceptual de la realidad; en el segundo la hermenéutica continúa su camino hasta agotarse.

Debemos preguntarnos, ¿Cuál es la posibilidad de supervivencia del hombre en donde todo es simulado y en donde se han perdido los referentes absolutos que nos permitían mantener el piso? Pues tal como nos dice Baudrillard: “La imposibilidad de escenificar la ilusión, es del mismo tipo que la imposibilidad de rescatar un nivel absoluto de lo real”²¹⁶

Cuando el horizonte entre lo real y lo simulado es diseminado por lo hiperreal, haciéndonos perder cualquier perspectiva, cualquier simulación es de igual forma anulada. La simulación destruye por su propia fuerza, todo fundamento de lo real y de lo simulable. Esto quiere decir que no podemos excusarnos bajo el argumento de la simulación, puesto que, tal como lo ejemplifica Baudrillard, no podemos decir que un robo es una simulación. Tampoco podemos decir que un ataque es un simple simulacro. Pero el piso de lo real tampoco es

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 40

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 47

posible. En el ataque a las Torres Gemelas tampoco podemos establecer un estatuto absoluto de su realidad y de su veracidad.

Con respecto a nuestra pregunta planteada con anterioridad, la única posibilidad de supervivencia en el mundo hiperreal es la integración. Los referentes que permitían establecer una dicotomía real/verdadero, simulacro/falso, no existen ya. Lo hiperreal significa que todo es real y que al mismo tiempo nada lo es. Todo es real pero no verdadero, sin embargo la categoría de veracidad se vuelve inútil para explicar lo hiperreal.

La integración a lo hiperreal es ejemplificada en un film de reciente aparición: Avatar. El Avatar integra esa capacidad de simulacro y de repetición. El film parte de una expedición a un mundo extraño (ó imaginario quizá) que el hombre busca colonizar para la explotación de sus recursos. Con el fin de conocer esa cultura para su conquista, un soldado y una investigadora logran duplicarse en otro ser de esa raza. El Avatar mantiene una unión, con el ser "original", el ser humano. Sin embargo este soldado logra una mayor identificación en ese mundo, renunciando a su cuerpo para integrar su espíritu al duplicado.

El Avatar ejemplifica la salida humana de todo modelo de representación binaria original/copia. La copia, el simulacro es lo que realmente permite al ser humano su constitución, ya no importa cuál es el real, o en todo caso ya no se sabe cuál es el real. Es la duplicación del simulacro de manera permanente.

Lo mismo sucede con las redes sociales y su distribución a través de internet. El espacio virtual es de igual forma real que el espacio tangible para quienes participan de él. Claro que la ausencia está presente, aquel espacio no es "real", pero tampoco lo es este, o quizá ambos lo son. En ambos se intercambian relaciones bajo el principio de ausencia.

El Avatar y el internet, representan este cambio en el modelo representativo, de la plena presencia a la plena ausencia. Ya no es la ausencia accidental, sino la ausencia constitutiva. No es un ser que se mantiene en *epokhé*, si no la ausencia total de un referente presencial. Ambos elementos, en tanto fenómenos sociales, parecen llevarnos a una expansión del principio onírico sobre el campo de lo real.

Es aún pertinente establecer una reflexión en torno a la naturaleza del poder en estas sociedades. El poder es sustentado por aquellos que tienen una mayor capacidad de simulación. Recordemos de nuevo que la simulación va mas allá del campo ideológico, la

simulación no encubre la realidad, sino la ausencia de esta. Tal como nos dice Baudrillard, “todo el mundo es cómplice de salvar el principio de realidad”²¹⁷.

Lo hiperreal pone en evidencia un fenómeno que nos inunda, no se trata de la inserción de un sentido sobre los simulacros de la sociedad para mantener un orden. El orden, el sentido y lo real deben de ser mantenidos, para poder vivir en un mundo carente de ello y en donde todos parecemos reconocer la enfermedad: el vacío, pero no queremos hablar de ella, buscamos simularla por el bien de todos. Estas son las tensiones entre la modernidad y la posmodernidad, entre los que aún no sabemos vivir en el sinsentido.

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 75

III.1.II Lenguaje, metalenguaje e Ideología en un modelo postfundamento

La noción de hiperrealidad, introducida por Baudrillard, y cuyo contenido hemos tratado con mayor detenimiento en el apartado anterior, nos permite dilucidar una salida al modelo clásico de la representación. La imposibilidad de un modelo representativo puro, que sirva como fundamento último de lo real verídico, es abandonada una vez que la simulación permea todo el campo de las representaciones sociales. La simulación impide poder establecer criterios de distinción y jerarquías representativas que nos permitan llegar a un núcleo final, el cuál pueda servir de explicación al entramado de simulacros presentes en el entorno social. Es así como la ausencia deja de ser un elemento de carácter accidental para convertirse en uno de carácter estructural.

La ausencia estructural, que ha sido develada en el campo de lo social a través de la hiperrealidad, causa un vuelco en el pensamiento social, cuya veta principal consistía en considerar la existencia de un plano fundante de lo real. De manera subsecuente a este proceso, deviene una pérdida de referentes absolutos e incluso, de cualquier referente. La pérdida del principio de realidad, impide que este siga siendo un elemento referencial que nos permita tejer un entramado teórico acerca de ella.

La cuestión a tratar en este apartado, es reflexionar acerca de las consecuencias de la pérdida de un referente de lo real y su afectación en nociones categóricas tales como, mito, metalenguaje e ideología. Esto implica poder deliberar acerca de la funcionalidad de dichas categorías una vez que el modelo representativo ha dejado de ser operativo.

Dado que el tema central de nuestro trabajo gira en torno al mito, retomare en primera instancia algunas de las nociones manejadas por Barthes, en torno al mito. Dicho autor establece una relación del mito con base a las formas simbólicas del lenguaje y la reproducción de estas a través de ciertos entramados simbólico-representativos.

En una primera instancia el mito es definido como un habla²¹⁸, cuya característica es encontrarse en lo que podemos denominar un nivel representativo de segundo grado. Esto implica que el mito trabaja sobre lo que el propio Barthes denomina como lenguaje objeto, que es un nivel de entramados simbólicos y representativos puros que se encuentran vinculados de manera directa con la realidad a manera de expresión.

²¹⁸ Barthes, *Op. Cit.* p. 108

El campo del mito es denominado como un metalenguaje, algo que se encuentra más allá del lenguaje pero que se sirve de este como referente. El mito opera sobre la cadena simbólica del lenguaje objeto deformándola, ya no se trata de una simple ocultación de una verdad si no de su deformación. Esta deformación hecha por el mito opera a través de un desmembramiento de los signos que son constituidos en el campo del lenguaje objeto. El mito o metalenguaje utiliza el significante de la cadena simbólica del lenguaje y lo dota de un nuevo significado. Al ser dotado de un nuevo significado, el metalenguaje imprime un nuevo sentido a la realidad, un sentido que es funcional a determinadas intencionalidades.

La categoría de mito o metalenguaje, introducida por Barthes en el análisis de la presencia discursiva en el campo de lo social, no deja de guardar un símil a la concepción de ideología estudiada en la tradición marxista. Se trata, en ambos casos, de mostrar las estructuras de lenguaje y de representación que actúan sobre el campo de lo real, y que deforman dicho campo.

Si bien ambas categorías fueron y siguen siendo útiles para la explicación de los mecanismos de representación creados por sistemas políticos, sociales o económicos, cuya finalidad es la eliminación aparente de las contradicciones para la reproducción de un sistema social, en ambos casos encontramos un modelo representativo de segundo grado. Este modelo parte de una jerarquización de sistemas representativos, detrás de los cuáles podemos encontrar un núcleo real, que sirve de cimiento a las jerarquías de la representación.

Tras la llegada de la simulación, este cimiento ha sido desvelado como un piso mas, sustentado por una infinidad de sótanos que parecen inaccesibles. Así la pregunta es ¿cómo puede operar el metalenguaje en un modelo simulativo?, sin embargo antes de llegar a este punto deberemos de poner en entredicho incluso las nociones clásicas del lenguaje.

Puesto que para Barthes el mito y el lenguaje comparten una característica, ambos son “sistemas de comunicación, son mensajes”.²¹⁹. Así, el plano del lenguaje objeto es el primero que debe ser puesto en entredicho.

Bajo un esquema de plena presencia, Barthes supone que entre la realidad y el lenguaje objeto existe una transmisión pura de sentido. Con lo cual el habla no vendría a deformar de manera alguna la instancia de lo real, suponiendo claro, que esta exista. Esta idea de

²¹⁹ *Ídem.*

transmisión pura de sentido se encuentra sustentada en una visión positiva de los esquemas de comunicación, según la cuál, el lenguaje está conformado por signos que permiten la presencia de un referente, que en este caso es la realidad. Tal como nos dice Derrida “el signo, se suele decir, se pone en lugar de la cosa misma (...) del referente. El signo representa lo presente en su ausencia.”²²⁰

De este modo, la ausencia de lo real en el lenguaje, no sería significativo, puesto que se trata tan sólo de una presencia diferida, con lo cual el sentido de lo real no vendría a ser modificado. Sin embargo, lo que nosotros buscamos demostrar es que la transmisión de sentido de manera pura es imposible, y que el lenguaje opera ya bajo una ausencia, con lo cual todo lenguaje plantea una deformación del sentido.

La imposibilidad de una transmisión de sentido radica precisamente en el carácter diferido de la presencia. Puesto que toda presencia, tanto en el lenguaje como en la escritura, sólo es posible bajo un esquema de *Différance*²²¹, el cual implica una temporización y un espaciamento. De modo que la presencia pura es imposible puesto que la existencia de lo real en el lenguaje se encuentra condicionada por el tiempo y por un espacio que rompen con los contextos originales.

Si concebimos los signos que componen el lenguaje como marcas, la marca sería entonces ese rastro que nos permite intuir una presencia que se encuentra diferida en el lenguaje, y cuya esencia es siempre la diferencia. La marca hace referencia a una presencia en constante movimiento, en constante diferenciación, “marca de lo que no puede nunca presentarse, que no puede manifestarse en su fenómeno”²²². El devenir-otro es el origen de la marca, una marca que nunca es, que deviene en su otro-diferente. La marca como despliegue de alteridad, de otro que siempre difiere.

Tal como las marcas de una ola en la playa, las del lenguaje nos remiten a una presencia en movimiento que nunca es y siempre esta, que devienen uno en otro en su diferencia. La marca alude a lo que ya no es presente y que de alguna manera nunca estará, la diferencia ontológica que se difiere en el tiempo²²³. Lo importante del carácter de marca es su imposibilidad de remitir a una esencia absoluta y fundamental, que sirva de principio a la

²²⁰ Derrida, “La Différance” en: *Márgenes... Op. Cit.* p. 45

²²¹ *Ibíd.*, p. 46

²²² *Ibíd.*, p. 57

²²³ Derrida desarrolla esta idea en *Différance*, dicho concepto alude a un despliegue de la diferencia ontológica en la historia. *Ibíd.*, p.56

marca. El devenir presente en la marca, se encuentra mas allá de la ausencia accidental y de la presencia diferida. Toda marca nos remite a lo que ha tenido que borrarse para dejar su marca, anuncia un movimiento que nunca llegara.

Este carácter de borrarse, para poder ser, es lo que define la marca, la imposibilidad de transgredir su medio. La marca sólo es posible en tanto que remite a un devenir, la presencia borraría la marca. “No hay diferencia sin marca”²²⁴, pero tampoco hay marca sin diferencia.

Toda presencia en tanto marca, se encuentra siempre unida a su carácter diferido, y este carácter diferido nos arroja luz sobre la naturaleza propia de la presencia. La esencia siempre se difiere “se teje de diferencias y también envía y delega representantes; pero no hay ninguna posibilidad de que el que manda exista (...) siempre difiriendo la marca no está como tal en presentación de sí, se borra al presentarse”²²⁵ La presencia no puede trasgredir su carácter diferido, siempre unida a este carácter toda presencia se borra para sí misma en el momento en que busca presentarse, su presencia es un imposible que borra toda marca. No existe presencia detrás de la marca, sólo en la marca lo que difiere puede presentarse, pero siempre de manera diferida. “La marca no es una presencia diferida que pueda ser reencontrada”²²⁶ es la marca de un movimiento que nunca es y que nos muestra que no hay presencia más allá de la marca.

El estatuto del lenguaje como marca, nos habla de la ausencia en el lenguaje, puesto que como hemos dicho, toda presencia en el lenguaje sólo es posible a través de la marca, por lo tanto no podemos hablar de una presencia que preceda a las marcas. La presencia de un fundamento real que sustente la marca parece imposible, o por lo menos es imposible que por medio del lenguaje pueda ser reencontrado dicho fundamento.

La ausencia se desvela como el carácter constitutivo del lenguaje, sin embargo es una ausencia que rompe con la dialéctica del ser. La ausencia en el lenguaje no es igual al no ser. La ausencia es igual al devenir, al movimiento y a la multiplicidad que se esconde tras las marcas del lenguaje. La ausencia no es algo cuya presencia se pueda alcanzar, la ausencia nos remite a aquello que participa del ser y del no ser, algo que nunca puede presentarse y que por lo tanto es inalcanzable.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 54

²²⁵ *Ibíd.*, p. 55 y 57

²²⁶ *Ibíd.*, p. 55.

Hemos hablado de la imposibilidad de una transmisión pura del sentido de la realidad en el lenguaje, puesto que el lenguaje remite no a una presencia oculta, sino a una presencia que nunca es. Con esto queda desfundada toda pretensión de un lenguaje objeto tal como lo hace Barthes, y que pueda ser una representación pura de lo real. Pues bien, retomemos nuestra discusión sobre la posibilidad de un metalenguaje o campo ideológico bajo un modelo sin fundamento tal como lo es el de hiperrealidad.

Debemos decir en primera instancia que, si la categoría de ideología implica un cierre del universo de lo político y de lo social, tal como logra dilucidarlo Marcuse²²⁷, el concepto hiperreal y su sustento simulativo, parecen apuntar a un proceso contrario: el de la apertura de los campos de lo político y de lo social.

En efecto, la ideología y el metalenguaje mítico nos muestran un cierre del universo del discurso en una sola dirección, en una sola representación, cuyos fines apuntan a la totalización del campo social para su dominación. Aunque en el campo de lo social no deja de haber una lucha entre diferentes representaciones, llámense mitos, ideologías, lo que subsiste en todas ellas es el deseo de imponerse sobre las demás a fin de lograr un cierre de lo social para encaminarlo hacia un determinado *télos*.

La ideología y el metalenguaje mítico, como formas de interpretación de un todo social, buscan una jerarquización, muchas veces de carácter moral y maniqueo, de las diferentes representaciones, lo mismo que de los actores que sustenten dichas representaciones. Si seguimos esta noción de corte nietzscheano, aceptamos entonces que el mundo mismo se encuentra en una lucha de ideologías, de las cuales ninguna guarda el estatuto de lo real verídico. Pero detrás de esta lucha este campo de lo real parece prevalecer.

El concepto de hiperreal apunta a un proceso contrario, de apertura del campo de lo social y de lo político. Lo hiperreal, al poner de manifiesto la simulación de todas las representaciones, impide la posibilidad de establecer jerarquías representativas acerca de lo real, incluso de decidir sobre lo verdadero y lo falso. La apertura del campo del discurso coincide con una apertura en el campo de las interpretaciones.

La hiperrealidad como es entendida por Baudrillard, aún implicaría un cierre del discurso, que busca esconder una ausencia por medio de la simulación. Si entendemos de esta manera la hiperrealidad tan sólo presenciamos una inversión del concepto clásico de

²²⁷ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 2001.

ideología. Si la ideología implica la ocultación de un campo de lo real/ verdadero, la hiperrealidad sería la ocultación de la ausencia de lo real.

Sin embargo la aparición de lo hiperreal, va más allá de esta inversión, rompiendo incluso la propia estructura que distingue la presencia y la ausencia, propia del modelo representativo metafísico y que hace depender la propia ausencia de un accidente de la presencia. La ausencia prístina muestra que toda presencia es producto de dicha ausencia, la precesión del simulacro sobre lo real, impide poder llegar a un nivel fuera de la representación.

En la noción de hiperrealidad, todo cierre de lo social a partir de aparatos ideológicos parece impensable. La ideología entendida como a) falsa representación de un modelo de lo social con pretensiones de totalidad ó b) establecimiento de sentido, es inoperable en lo hiperreal. La simulación reinante en el campo de lo social impide distinguir entre simulaciones o representaciones de carácter real verídico, lo mismo que establecer jerarquías verdadero/falso en el campo de lo social. De la misma forma todo establecimiento de sentido es inapropiado, cuando la realidad se mantiene en un orden de simulación sin origen ni finalidad. Lo hiperreal contradice las nociones de cierre, totalidad y sentido en el campo de lo social, puesto que dichas nociones parten de la posibilidad de un nivel objetivo de lo real, que podría estar bajo el dominio de una sola representación.

Sea el caso del metalenguaje mítico o de la ideología, en ambos se trata de niveles discursivos que prescindan de un esencialismo de lo real. La posibilidad de que haya una deformación de lo real o del lenguaje objeto parte del postulado de que existe un nivel de real en ambas. La hiperrealidad nos permite pensar un modelo que rompa con el esencialismo de lo real.

Cualquier cierre de lo social gira en torno a la esencialidad del simulacro en el campo de lo social. Sin embargo, el simulacro, la simulación, y la ausencia no son un nuevo fundamento de lo real/social. Un modelo social que rompa con el esencialismo de lo real, entiende lo real/social como una marca de un movimiento que se desarrolla detrás.

Presenciamos el momento de subversión, en donde toda explicación de lo social podría prescindir de un esencialismo de lo real. Asistimos a una nueva dimensión de lo social, en donde lo real deja de ser una esencia positiva para convertirse en una marca, resultado de los procesos que se desarrollan en espacios alternantes existentes e inexistentes. Lo real de lo social se constituye en espacios-marcas que se constituyen y se borran, dejando entrever

procesos dinámicos que preceden. Lejos de las visiones cerradas, totalizadoras y homogeneizadoras, observamos lo social y lo político, como campos de constante disolución, una disolución que rompe con cualquier forma, con cualquier margen, con cualquier fundamento.

III.I.III Las posibilidades de la representación política: una representación sin fondo

La noción de marca es utilizada por Derrida en el campo de la escritura para mostrar las posibilidades de que el signo escrito pueda remitirnos a una presencia oculta en el texto, y que sea esta presencia la que dirija el sentido del mismo hacia una sola posible interpretación. El concepto de marca se circunscribe en la propuesta deconstructiva del autor, que por medio de una inversión en los valores metafísicos tradicionales, logra desvelar los márgenes dentro de los cuales es posible la presencia, rompiendo así con toda posibilidad de una omnipresencia en el lenguaje y en la escritura, así como con toda posible significación de carácter trascendental.

El problema que es planteado en el presente apartado es la aplicación de esta inversión de los modelos filosóficos clásicos de la tradición metafísica, a un problema de carácter político, a saber, el de la representación política. El problema que aquí tratamos no es el de las características o problemáticas que podría plantear la representación política en las sociedades democráticas modernas y posmodernas. Se trata de polemizar acerca del propio modelo representativo inherente a la idea de representación política. Plantear las posibilidades de la representación política, una vez que el modelo representativo en el que se encuentra sustentado, es puesto en entredicho.

Sobra decir entonces, que el modelo de representación política es aplicado en las sociedades democráticas modernas, debido a que por una parte, existe una imposibilidad de establecer mecanismos de democracia directa y que por ende, resulta más fácil la toma de decisiones a través de representantes, que por decirlo de manera romántica, deben velar por la representación de los intereses de sus votantes, sean dichos intereses los de una mayoría, o una minoría.

Dicha idea de representación política, se encuentra sustentada en un modelo metafísico de carácter presencial. Para dar forma a esta idea, debemos entender que la ausencia del votante en la toma de decisiones, se encuentra implícita a todo modelo representativo. ¿Cuál es el carácter de dicha ausencia? La respuesta parece no ser tan complicada, si atendemos al hecho mencionado con anterioridad, es decir, que el crecimiento en términos cuantitativos en las sociedades, impide una plena presencia de todos los involucrados en la toma de decisiones, de modo que estos deben ser re-presentados.

El análisis del carácter de “ausencia” en la representación y en las democracias es lo que nos arrojará luz sobre el problema planteado. Bajo un modelo presencial, entendemos que

la ausencia es únicamente accidental. ¿Cuál es este carácter accidental de la ausencia? Significa que la ausencia en el campo de lo existente, es sólo una consecuencia de que la presencia (el representado, votante, pueblo, minoría, etc.) se difiere por medio de coordenadas de espacialidad y temporización. Sin embargo esto no implica que el representado no se encuentre presente de algún modo, en *epokhé*, a la hora de tomar las decisiones.

Es la imposibilidad de que el representado siempre sea presente lo que da pauta a que su presencia sea diferida a través de un representante. Sin embargo el carácter positivo y puro de la representación política nos llevaría a pensar que el representante es fiel a los intereses de su representado, llámese este pueblo o un determinado grupo de poder, como los empresarios, los narcotraficantes, algún grupo delictivo, banqueros, Iglesia, etc.

Sea quien sea aquel cuyos intereses son representados, pensaríamos, bajo el modelo de la plena presencia, que existe una transmisión de sentido de carácter puro. El sentido de la representación sería dado por la presencia de aquellos a quienes se busca representar, en el pensamiento y la acción del representante. Debemos entonces decir que bajo este modelo toda representación guarda un sentido, el cual es dado por aquellos a quienes se representa y que se mantienen en *epokhé* en el representante, quien a su vez guarda correspondencia con los intereses de sus representados. Asumimos entonces que no hay representación sin sentido, y que toda re-presentación alude a una presencia diferida del representado.

Si entendemos esto, asumimos que la ausencia del representando no es tal, puesto que a pesar de haber una ausencia accidental, el representado siempre está presente detrás del representante. De modo que el representante siempre puede remitirnos al representado, es decir, la ausencia nos remite a una presencia, de alguna manera oculta, que se difiere.

Si atendemos al carácter diferido de la representación podemos entonces mostrar que existe una imposibilidad de transmisión pura de sentido del representante al representado. Esta transmisión de sentido, significa para la cuestión, transmisión de intereses, necesidades, etc. Pero aún más, podemos incluso llegar a cuestionar la presencia del representado.

Para poder entender la característica de toda representación política, como una presencia diferida, no es útil el concepto de *Différance*, utilizado por Derrida. Este concepto alude dos fenómenos o dos formas de entender la diferencia, por una parte se hace referencia a la

diferencia como un diferir temporal y espacial; esto implica que aun cuando aceptemos la posibilidad de una presencia oculta, su posibilidad existente sólo se da a través de una temporización y un espaciamento. El segundo fenómeno al cuál alude el concepto es a la diferencia originaria que se encuentra antes de toda presencia.²²⁸ Ambos conceptos pueden ser entendidos bajo la concepción de devenir, el diferir en el tiempo es una marca de una presencia que ha devenido en algo mas y que por lo tanto es inaccesible.

El tiempo y el espacio, fundamentales a toda posibilidad existente, entendido no sólo como elementos que accidentan la presencia, sino como elementos constitutivos, nos muestran que existe una imposibilidad de que haya una reminiscencia directa a una presencia y a un sentido oculto.

Bajo la categoría de tiempo, toda presencia pura es posible sólo en un tiempo: el presente. Tal como nos dice Derrida “El existente es captado en su ser como presencia, es decir que es comprendido por referencia a un modo determinado del tiempo, el «presente»”²²⁹. Esto significa que la posibilidad presencial pura de toda presencia se encuentra limitada a un solo tiempo a saber, el presente.

Dado que el tiempo “no es” sino que deviene, el presente es siempre un juego incesante entre ser y no ser, puesto que el ser es sólo un instante que es y de inmediato ya no es. De modo que todo ser o presencia oculta se encuentra también en un juego entre la posibilidad de su presentación y su imposibilidad.

Observamos que aquellos elementos que posibilitan una presencia pura aunque de manera diferida, son los mismos que nos muestran la imposibilidad de la presencia pura y de la generación de sentido. Dado que la presencia sólo es posible en el ahora, no podemos hablar entonces de una esencia que puede presentarse sino que deviene.

Pues bien si entendemos un ser cuya existencia se encuentra ligada al presente, el ser como tal es una aporía. Lo mismo que la posibilidad de que dicha esencia pueda representarse en su signo o simulacro (el representante). Hablamos entonces de una esencia que no puede presentarse, es decir que no puede hacerse presente. Con lo cual mostramos la imposibilidad de que el representado pueda estar presente a través de su

²²⁸ Sobre la conceptualización hecha por Derrida acerca de *Différance* y la marca, ver “La *Différance*” y “Ousía y Grammé” en: *Márgenes... Op. Cit.* pp. 37-102.

²²⁹ *Ibíd.* p. 65

representante de manera pura y que pueda representar sus intereses. Su imposibilidad es el carácter diferido que no puede trasgredir.

Siendo que toda posibilidad de manifestarse de la esencia o presencia oculta, está limitada por el tiempo²³⁰, diremos que toda representación y sentido se encuentran diseminados. Así debemos entender que la ausencia rebasa su carácter accidente, el ausente no es una presencia diferida que pueda reencontrarse y cuya esencia se mantenga pura. Toda presentación modifica de alguna manera el carácter de la propia esencia. Con lo cual queda de manifiesto el segundo elemento de la *Différance*, no solo como presencia diferida, sino que difiere en esencia. Así, el proceso mismo de la representación, modifica el carácter de quien es representado, no existiendo representado y representante que sean trascendentes al propio proceso de la representación, el cual define a ambos y los modifica, en un proceso de metamorfosis conjunta.

Así la *Différance*, como proceso interno a la representación, define la imposibilidad de una esencia pura que pueda ser representada y cuyo sentido se mantenga intacto. La *Différance* define la representación al hacer posible que el representado pueda hacerse representar, pero la propia acción de representarse modifica la esencia, haciendo de esta algo diferente, que siempre difiere de su signo, no siendo nunca lo mismo, sino algo más.

Ahora bien, esto se complementa si pensamos al representante como signo del representado, como marca. Tal como ha sido discutido en el apartado anterior, toda marca remite no a una esencia sino a un devenir, a un movimiento, a una diferencia. Con esta analogía podemos entender que el representante no puede guardar identidad con una esencia representada, puesto que el propio representado no se mantiene idéntico a sí mismo. De modo que todo el proceso de la representación es contaminado por la imposible identidad ente representado-representante y del representado consigo mismo. El sujeto representado no es de ninguna manera una esencia que sostenga el sistema representativo y a partir del cual lo podamos explicar.

²³⁰ La noción de presencia en Derrida muestra una clara contraposición al concepto Absoluto de los idealistas. Estos últimos definen al Absoluto como aquello que no depende de algo fuera de sí mismo y del cual dependen las cosas relativas. Así podemos encontrar nociones de absoluto en Platón, lo mismo que en Aristóteles con la causa primera o la sustancia inmóvil y eterna; también podemos encontrar estas nociones en Hegel. Derrida en clara contraposición, muestra que la presencia se forma en el propio acto de presentarse, con lo cual no es trascendente al espacio y tiempo.

El carácter ausente, que en un principio pensamos como accidente dentro del proceso de representación, se desvela ahora como parte de la estructura propia de la representación. La significación propia de la ausencia es modificada, pasando de ser una ausencia accidental es decir como un no-ser o un ser diferido, a una ausencia producto de la diferencia como elemento fundamental de la esencia.

Este análisis nos lleva incluso a romper con los márgenes que limitan el proceso de representación. Nos dice Derrida “la marca de la diferencia se borra desde el momento en que la presencia aparece como un ser existente presente”²³¹. El hacerse presente es un borrado de la diferencia, pero también como hemos mencionado con anterioridad, toda presencia se borra más allá del presente, con lo cual solo queda el devenir. Este proceso permite una reafirmación y una metamorfosis permanente, en donde la multiplicidad de lo representado se reafirma en su signo, en su marca, en su representante. Y todo representante solo es posible si evoca a esa multiplicidad que representa.

Si atendemos a lo que nos dice Derrida: “no siendo la marca una presencia sino el simulacro de una presencia que se disloca, se desplaza, se repite”²³², entendemos que toda presencia solo es posible a través del simulacro, con lo cual se muestra la precesión del simulacro incluso a la propia presencia dentro de cualquier estructura representativa.

Si la propia presencia se forma a partir de su simulacro, decimos que el representante modifica al representado, no significa esto que el representante se convierta en la nueva esencia en el proceso de representación. Significa que el carácter de simulacro contamina a la esencia y a su representante, impidiendo así a posibilidad de que el representado sea un fundamento que dote de sentido al propio proceso de representación.

El carácter de marca del representante, así como el elemento *Différance*, implican la modificación de la representación no tratándose ya de un esquema, sino de un proceso en donde esencia y simulacro (representado-representante) son modificados. Hemos dicho que es el propio proceso representativo lo que los constituye, de modo que cualquier esencialismo de una presencia trascendente al propio modelo representativo y que sirva como fundamento de dicho modelo es desechado. La metamorfosis y modificación de los participantes, integra la idea de alteridad dentro de la representación. Puesto que no se puede establecer una identidad entre la esencia y el simulacro, la alteridad aparece en el

²³¹ *Ibíd.* p. 58

²³² *Ibíd.* pp. 58 y 59

momento en que ambos aluden a algo con lo que no guardan relación de identidad. La alteridad es el efecto de la contaminación hecha por el simulacro a un modelo representativo “puro”.

La modificación del proceso de representación política nos habla de las limitaciones sobre dicha representación, puesto que hemos puesto en duda que una instancia pueda ser representada por otra y que pueda haber una transmisión de sentido entre ambas.

La aparición de la alteridad dentro del discurso representativo, nos hace pensar en una ruptura de los márgenes del discurso. La discusión no es sobre la posible representación de una esencia concebida como unidad idéntica, si no de las posibilidades de representación de una multiplicidad. Debemos atender a aquello que se encuentra siempre fuera del discurso representativo, el otro.

En el momento en que la diferencia reaparece en el discurso metafísico, el propio modelo representativo es rebasado por esta fuerza de lo múltiple y diferente que lo antecede. Cuando el elemento diferencial al cual remitía la representación se muestra como un vacío, producto de un movimiento, la representación se muestra como un imposible, puesto que ya no existe ese “algo” al cual representar.

Si la multiplicidad rebasa al modelo representativo, es porque dicho modelo es insuficiente para hacer aparecer todas las diferencias, estas solo pueden hacerse presentar a sí mismas, cuestión que tampoco es del todo posible puesto que “no hay esencia de la diferencia, esta (es) lo que no sólo no sabría dejarse apropiar en el como tal de su nombre o de su aparecer, si no lo que amenaza la autoridad del como tal en general, de la presencia, de la cosa misma en su esencia”²³³. La amenaza de la multiplicidad es la de romper con todas las posibilidades de la política, de romper con esta como fundamento y como práctica posible. Si lo que se buscaba representar es un devenir, todo modelo de representación política declina, mostrándose siempre un paso atrás de las modificaciones de la multiplicidad. La multiplicidad rebasa la política, la modifica, la destruye.

²³³ *Ibíd.* p. 60

III.IV Aporías, misticismo y fundamentos evanescentes

A través de este apartado se ha manejado la idea de una salida al modelo clásico de la representación positiva, bajo el cual podemos pensar la existencia de un núcleo fundacional o fundamento absoluto que sirva para explicar los fenómenos de la realidad. Esta tarea del fundamento lo ha convertido en un elemento esencial para poder explicar el mundo, existe pues, bajo el pensamiento metafísico, un esencialismo del fundamento sin el cual parece imposible cualquier explicación de una realidad dada.

El fundamento sirvió en la modernidad y quizá en toda la historia de la metafísica como un referente absoluto y universal, al cual podíamos remitirnos para la explicación de los diversos fenómenos del mundo natural y del mundo social. Estos fundamentos han sido variados, según el campo del conocimiento, podemos mencionar algunos, como la razón, el progreso, la estructura económica, la cultura, la democracia, la justicia, la libertad, que han recorrido la historia del pensamiento social como fundamentos y referentes universales, los cuales han servido para darnos una explicación, pero también certezas sobre la existencia, haciéndonos pensar que la historia de la humanidad en el mundo guardaba un sentido, que había un por qué oculto, que no nos encontrábamos a la deriva y que incluso podíamos tener un control sobre nuestra existencia. Al dar una explicación nos remitíamos indudablemente a una justificación del mundo y del hombre.

Bajo la lógica del fundamento, el carácter contingente del mundo parecía tener una justificación, el hombre ya no se encontraba a la deriva, podía hacer suyo el destino y el propio mundo. Es por eso que la modernidad enarboló el carácter racional, libre y autónomo del hombre, como posibilidad necesaria para la conquista del mundo y del universo.

La aparición del nihilismo, un nihilismo brutal que puso en duda las concepciones de racionalidad y progreso presentes en la modernidad, trajo como consecuencia la caída de los metarrelatos, como los llama Lyotard, de la modernidad. Estos metarrelatos, fundamentos o referentes universales, ha sido puestos en duda por el pensamiento posmoderno. En este sentido habría que preguntarnos si la propia posmodernidad no sigue siendo parte del propio movimiento nihilista que ha acompañado a la modernidad y a toda la historia de la filosofía.

Es cierto que en gran medida Nietzsche fue el primero que planteó la caída de los metarrelatos, a través de una teatralización del mundo, desenmascarando el carácter falso de dichos referentes. Las acusaciones hacia Nietzsche por ser un nihilista, por haber

planteado la muerte de Dios, parecen ser resultado de una mala lectura del pensamiento nietzscheano, puesto que este solo desenmascaraba lo ya presente en el propio pensamiento metafísico y moderno. Debemos recordar que parte de su pensamiento se enfocaba en mostrar que tampoco es posible un conocimiento más allá de la imagen, es siempre la presencia de lo apolíneo en lo dionisiaco. En este sentido Nietzsche, desde *El nacimiento de la Tragedia*, mostraba la necesidad de la imagen para dar un sentido, para soportar el carácter inefable, enigmático, contingente e inconmensurable del mundo, cuyo conocimiento a través de lo dionisiaco solo era posible por medio de la *epopteia*, de la locura.

Siguiendo la línea de este capítulo, acerca del vacío oculto en todos los referentes. La idea es plantear que toda posibilidad de llegar a un referente absoluto o fundamento explicativo, conlleva una aporía, que tal como la define Derrida es “un no-camino”²³⁴. La aporía nos remite a un problema sin solución, una paradoja. Sigo el camino deconstructivo de Derrida en *Fuerza de Ley* para mostrar la presencia de la aporía en el momento en que nos cuestionamos acerca de la posibilidad de reencontrar un fundamento. Así mismo me refiero al carácter místico de todo fundamento.

Ahora bien, mi propuesta, está fundada en el pensamiento de Nietzsche, precisamente en la cuestión sobre la necesidad de referentes que permitan al mundo soportable. Esta mediación hecha por Nietzsche nos lleva al encuentro de un camino, en donde los universales son puestos en duda, pero en donde el referente sigue siendo necesario, para explicar, para guiarnos, para dar sentido, para referirnos a algo. En este sentido retomo algunos planteamientos de Mauricio Beuchot, quien nos acerca a la analogía como un camino que se abre a la diferencia, pero sin negar la necesidad de un referente guía.²³⁵

El concepto de fundamentos o referentes evanescentes implica pensar en el carácter efímero, contingente, circunstancial e irrecuperable de dichos fundamentos. Sirven como guías o referentes necesarios para explicar o justificar, sin embargo en el momento en que emprendemos un camino “deconstructivo” para hallar su existencia, es decir para recuperarlos, estos parecen haber desaparecido, se han borrado en su propio proceso de construcción. Tal como las marcas a las cuáles hacíamos referencia en apartados anteriores, siempre desaparecen, devienen en su mismo proceso, razón por la cual siempre

²³⁴ Jacques Derrida. *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2008, p.38

²³⁵ Mauricio Beuchot, *Tratado...Op. Cit.*

podemos intuirlos pero jamás alcanzarlos. El fundamento evanescente no es estable, ni único, no es una esencia oculta, siempre se mantienen en un movimiento perenne de ocultación y desocultación, apareciendo y desapareciendo, deviniendo en otro. El fundamento evanescente es inasible, inalcanzable, puesto que no es un Ser, sino que deviene. Cuando intentamos alcanzarlo, la huella de su movimiento ha desaparecido, sólo ha dejado el rastro de la marca, es decir una marca infinitamente degradada.

Es por eso que el fundamento evanescente nos explica, pero impide el cierre unívoco, la universalización o su totalización. Cuando creemos alcanzarlo para poder cerrar el círculo y que no quede más que decir, se nos escapa. Por esta razón sus márgenes son metamórficos, no se ajustan a la realidad puesto que esta tampoco tiene márgenes, en ocasiones coinciden, pero también se alejan. En este sentido el fundamento evanescente se acerca a la noción de Rizoma de Deleuze y Guattari que “no empieza ni acaba”²³⁶ algo que siempre se disloca de una centralidad que le dé sentido.

El desplazamiento del fundamento evanescente, implica la imposibilidad de un centro que sea presentable, puesto que es inasequible. El fundamento evanescente se mantiene en *différance* puesto que “no hay posibilidad de que el que manda exista, este presente, sea el mismo en algún sitio y todavía menos de que se haga consciente”²³⁷. Al no haber un núcleo fundacional que “sea”, tampoco los márgenes lo son, evitando así la sutura. Así el concepto de fundamento evanescente es deudor del método deconstructivo, que nos muestra la imposibilidad de llegar a un origen, puesto que este siempre se borra y se disuelve.

El carácter “imposible” de los fundamentos, tal como lo muestra la deconstrucción, sólo muestra la “imposibilidad” de fundamentos y referentes estables y recuperables. Sin embargo el fundamento evanescente no alude a un vacío como ausencia del ser, sino como un vacío de algo que ya no es y que sin embargo fue. De algo que no es recuperable y que sin embargo fue presente. Esto abre la posibilidad a un fundamento que en un momento fue posible para la institución de algo, que dio sentido, que permitió explicar algo y en dicho proceso se disolvió para desaparecerse. A pesar de ser irrecuperable, generó certezas en las cuales se diluyó.

Un fundamento evanescente alude también a una aporía, puesto que en el momento en el que se hace presente desaparece. Explicaron pero ya no pueden explicar, puesto que se

²³⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Rizoma*, México, Fontamara, 2009, p.68.

²³⁷ Derrida, *Márgenes...Op.Cit.* p. 56

han disuelto. Su carácter irrecuperable no evade su capacidad fundacional, donadora de sentido. Son una aporía en el momento en que la imposibilidad de explicar el todo, radica en que han desaparecido (es decir ya no pueden), sin embargo su presencia es lo que abrió esa posibilidad de un “poder explicar” (es decir pudieron). Es el referente que permitió la posibilidad de la construcción del edificio, sin embargo una vez concluida su construcción desaparece, dejando al edificio sin fundamento, haciendo de el conocimiento siempre una aporía: la posibilidad de lo imposible. Sólo tienen un sentido y al concluirlo desaparecen, pueden construir, pero ante una deconstrucción desaparecen. El fundamento evanescente es aquel fundador irrecuperable. Es por eso que el fundamento evanescente se mantiene en *epokhé*, en una ausencia y presencia simultánea, en suspenso puesto que, parafraseando a Derrida, en el momento en que busca ser presentado, se esconde.²³⁸

Como en un texto, así funciona el fundamento evanescente, siempre es posible a través de referencias. Pero estas referencias no son universales, puesto que no explican del todo aquello a lo que han dado origen.

Después de esta larga explicación debo proceder a explicar el problema aporético que se desvela en el momento de llevar a cabo un proceso deconstructivo en la búsqueda de un fundamento, que nos explique un fenómeno. En primera instancia debemos decir lo que es una aporía.

La aporía tal como hemos dicho con anterioridad bajo la definición de Derrida es un “no camino”, o mejor dicho un camino sin salida, en donde ninguna de las opciones dadas como respuesta parece ser suficiente para la resolución de un problema. Las aporías que entre otros fueron desarrolladas por Zenón de Elea, nos muestran estas tensiones en el discurso lógico racional, situaciones para las cuales dicho pensamiento no tiene una respuesta convincente, mostrando incluso sus contradicciones. Nosotros usamos la noción de aporía, para explicar las tensiones presentes en la lógica del fundamento, en donde la búsqueda de dicho fundamento parece desaparecer para dar origen a un proceso en el que se disuelve.

La conferencia presentada en *Fuerza de Ley*, se sitúa en el contexto de un coloquio sobre Deconstrucción y la posibilidad de Justicia. Se trata así de encontrar, a través del método deconstructivo, la posibilidad de justicia presente en el surgimiento y aplicación de la ley. Bajo una suposición bastante aceptada podríamos pensar que la justicia es el fundamento

²³⁸ *Ibíd.* p 68

de toda legislación. En el proceso de ejercicio de la ley podemos pensar que la idea de justicia esta presente en dos momentos: el primero es como fundamento de la propia ley, es decir toda ley supone una esencia justa para que pueda ser aplicable, sin esta esencia justa, no podríamos esperar que su aplicación nos llevara a la justicia que es precisamente el segundo momento; la justicia como resultado de la aplicación de la ley, en donde la esencia se hace presente.

Debemos hacer una consideración al respecto, sobre la imposible separación de estos dos momentos de justicia. Puesto que no parece lógico pensar que una ley pueda llevarnos a la justicia si su esencia no es justa. Es decir, no hay posible presentación si el fundamento no existe. Tampoco sirve de nada pensar en la esencia justa de una ley, si esta no es aplicable, es decir, en términos de la ley, el fundamento es inútil si no puede hacerse presentar.

La pretensión del método deconstructivo, en una posibilidad de justicia es mostrar un camino que nos lleve al fundamento justo, a partir del cual podamos explicar la construcción de todo proceso legal como proceso de justicia, es decir, como proceso cuya esencia es la justicia.

Sin embargo, lo primero que aparece en el momento en que emprendemos la búsqueda del origen perdido, es que la fundación de la justicia implica una ruptura con el propio principio de justicia, es decir, es un ejercicio de imposición, de fuerza. Al respecto nos dice Derrida que debemos recordar que “si la justicia no es necesariamente el derecho o la ley, aquella no puede convertirse en justicia de derecho, o en derecho, si no apela a la fuerza desde su primer instante, desde su primera palabra”²³⁹.

El hecho de que toda posibilidad de justicia se encuentre condicionada a un ejercicio de la fuerza, nos habla de que la naturaleza del hombre en términos generales, no tiende a la justicia, razón por la cual es necesaria la ley para que la justicia sea posible, y es necesaria el uso de la fuerza para que dicha justicia tenga sentido, es decir, sea respetada, sea justa.

Esta relación entre fuerza y posibilidad de justicia, nos abre el paso para poder entender, la aporía presente en la fundación de una ley justa y al “fundamento místico”. La deconstrucción de la propia justicia como fundamento de la ley, nos lleva a un campo en donde dicho fundamento parece desaparecer. Toda justicia para ser posible, requiere de un

²³⁹ Derrida, *Fuerza... Op. Cit.* pp. 25 y 26.

rompimiento con su propia regla, recurrir al campo de la no-justicia, que se trata de un metafundamento que haga posible el propio fundamento.

El carácter justo de la justicia aparece condicionado a otro tipo de fuerzas, ninguna de las cuales podría establecer que su interpretación sea plenamente justa. Por eso Pascal nos dice “uno dice que la esencia de la justicia es la autoridad del legislador; otro, la conveniencia del soberano; otro, la costumbre presente, y esto es lo más seguro: nada siguiendo la sola razón es justo por sí mismo, todo vacila con el tiempo (...) es el fundamento místico de la autoridad. Quien la devuelve a su principio, la aniquila.”²⁴⁰

Pascal quien retoma la idea de “fundamento místico” de Montaigne, nos muestra que la justicia misma siempre es producto de algo más, que no es estable y que por lo tanto, tampoco puede remitirnos a una plena justicia presente en la legislación. El acto de fuerza deviene en justo en el momento preciso de su fundación, convirtiéndose así en “fundamento místico” que sirva como referente para la aplicación de la legislación. Toda su verdad es producto de un acto de fe, “se cree en ellas, ése es su único fundamento. Este acto de fe no es un fundamento ontológico o racional”²⁴¹

Así aparece el acto de fe como verdad detrás de cualquier fundamento. La justicia como fundamento de la ley, aunque esta fuera posible, siempre es un devenir en otro, la justicia sólo es presentable como tal en el momento de su fundación, en el momento en que la violencia deviene en justa y hace posible la construcción del edificio sea legal o sea un Estado. La justicia como fundamento de la ley sólo es posible en el momento de su fundación, puesto que sólo en ese momento es necesaria, sólo en ese momento es necesario el referente. Posteriormente se mantendrá en un *epokhé* místico, a través del cual será posible la continuación del edificio. Se mantiene en *epokhé* porque nadie duda del propio fundamento que sostiene el edificio, dudamos siempre de los pisos, pero no del fundamento, el acto de fe ha devenido en verdad.

Así, sólo el ejercicio deconstructivo nos permite sacar a la luz ése fundamento, mostrar la máscara detrás de cada fundamento. Lo que se oculta detrás de la ley, de la justicia, es siempre un devenir loco de fuerzas imperceptibles, que han desaparecido y cuya marca es el único recuerdo que nos queda para mostrarnos que al final sólo existe un vacío. Por eso nos dice Pascal: quien la devuelve a su principio la aniquila. Puesto que el principio es

²⁴⁰ Pascal, Pensées, edición Brunschvicg, p. 467. Citado en: Derrida, *Fuerza...Op.Cit.* pp. 28 y 29.

²⁴¹ *Ibíd.* p. 30

siempre un enigma indescifrable, un camino perdido, un laberinto en donde el fundamento hace referencia a sí mismo para poder explicarse, para evitar perderse.

Nos dice Derrida: “Su momento mismo de fundación o de institución, no es nunca por otra parte un momento inscrito en el tejido homogéneo de una historia, puesto que lo que hace es rasgarlo con una decisión”²⁴² No existe la plena justicia como fundamento, puesto que todo acto de institución de la justicia es resultado de una decisión sobre lo justo. Si lo justo es resultado de este proceso o esta decisión, su fundación no lo es aún. No existe justicia antes de la institución por lo tanto, el acto instituidor no es justo, es lo que está fuera de la justicia, con lo cual no se hace referencia a lo injusto. Lo justo o lo injusto son producto de su propio proceso, de su propio mundo de lenguaje, de su propio círculo. El proceso de fundación de justicia es a-justo, es decir lo que está fuera, a lo que no puede hacerse referencia con el lenguaje de la justicia.

El producto del proceso es el “fundamento místico”, sin embargo podemos observar un fundamento evanescente que le precede. Puesto que no hay un fundamento que sea preexistente a la acción, todo fundamento queda diseminado en la propia acción, ha devenido en su propio producto. Así la violencia ha devenido en justicia, esto implica que tampoco podemos pensar en la violencia como un fundamento original. La violencia devenida en justicia ya tampoco es una violencia fundamental recuperable y que sea referente, puesto que ya no es violencia.

Lo mismo sucede con la justicia devenida en ley, es un referente irrecuperable, puesto que ya no es justicia, ahora es ley. No queremos decir que la violencia nunca haya sido violencia, o que la justicia haya sido justicia, se hicieron presentes en el momento de la fundación, pero ya no pueden ser presentables, ni recuperables, puesto que han devenido en el propio proceso al que dieron origen, es decir, se difieren en él.

Si el único momento de la justicia como fundamento de la ley, se hizo presente en el momento propio de la institución difiriéndose ahora en él, la posibilidad de justicia dentro de la ley es algo irrecuperable, puesto que se ha diferido en ella. La marca de la justicia dentro de la ley es lo posible, lo pensable; lo imposible radica en que la marca nos remita a una presencia plena, a un referente o fundamento inamovible. Siempre presente dentro de la ley, la justicia sin embargo parece ser algo inalcanzable.

²⁴² *Ibíd.* p. 33

La nada como fundamento del propio fundamento, la deconstrucción nos puede remitir a un origen en donde solo existe el vacío, en donde todo fundamento queda disuelto en el misticismo, puesto que diseminado, no existe ninguna certeza plena de su existencia, sólo por medio de las marcas podemos intuir la posibilidad de que en algún momento fuera fundamento. La nada no es sólo un vacío por ocultar, es la marca propia del devenir.

El proceso de fundación al hacer referencia a un metafundamento que lo haga posible, nos habla del carácter evanescente y devenido de dicho metafundamento. Puesto que no se trata tampoco de buscar una esencia positiva única. La idea del fundamento o referente evanescente busca romper con la lógica referencial, se trata de pensar la imposibilidad de acceder a él, no por que no exista sino porque ya no es, por que ha devenido y todo devenir es inalcanzable. Desvaneciéndose en el propio momento de su fundación²⁴³, la idea del referente evanescente rompe con el pensamiento jerárquico vertical, muestra el devenir otro, la metamorfosis dentro de los procesos sociales.

Este carácter metamórfico de los fundamentos, hace que problemas tales como la justicia en tanto fundamento de lo legal, incurran en una aporía, puesto que no hay camino posible para la resolución del problema de lo justo como fundamento de la ley, ya que el fundamento ha desaparecido. Se trata entonces siempre de una posibilidad imposible, de una presencia inalcanzable.

La aporía del momento fundacional es observada en la violencia que deviene justicia, y en la justicia que deviene en ley. La violencia posibilita la justicia, sin esta violencia no hay discurso de la justicia que se pueda deconstruir y no hay búsqueda del fundamento de la justicia. Sin embargo su presencia ha devenido, se ha diferenciado y diferido en su propio proceso, haciendo imposible su reencuentro. Lo mismo sucede con la justicia, sin la cual no hay ley y tampoco hay discurso deconstructivo de la ley, pero la justicia muestra su carácter inalcanzable en el momento en que ha desaparecido para dar lugar a ése proceso.

El discurso deconstructivo nos muestra el vacío, el ya no, el carácter irre recuperable y místico de los fundamentos, es decir el carácter imposible de los fundamentos. Pero no hay discurso de la deconstrucción posible sin la posibilidad de un fundamento reencontrable. Esta es la aporía presente en todo discurso del fundamento, una paradoja interminable.

²⁴³ Esta definición coincide con la explicación Aristotélica del movimiento a través de la potencia y el acto, aquí el movimiento no depende de una instancia trascendente, sino que es un devenir del propio objeto.

Ya no se trata de un original que da lugar al reflejo, tampoco podemos hablar de un reflejo que da lugar al original. Si bien el proceso es lo que conforma el original, el proceso nos remite a una pérdida del sentido, en donde original y copia se pierden.

Derrida nos muestra otro momento para la aparición de aporías. Es el momento de la aplicación de la regla, el momento de la decisión entre lo justo o injusto, el momento en que la justicia debe hacerse presentable de nuevo, como resultado de la aplicación de la regla. La posibilidad de justicia en la ley es que esta última pueda producir justicia.

La aporía inicia en el momento en que aceptamos que la justicia sólo es posible como un acto de libertad. Al respecto nos dice Derrida: “nuestro axioma más común es que para ser justo o injusto- para hacer justicia o para violarla -, debo ser libre y responsable de mi acción, de mi comportamiento, de mi pensamiento, de mi decisión.”²⁴⁴

En este sentido toda justicia está condicionada al ejercicio del juicio. El juicio como posibilidad de decisión entre lo justo y lo injusto, es lo que hace posible la aparición de la justicia. Toda posibilidad de justicia remite a una decisión, de no ser así, sería la regla la que decidiría, salimos entonces del discurso de lo justo. Lo programable o calculable nos habla de aquello que no puede ser justo, sino que simplemente es así, obedecible. Ningún discurso de lo justo es posible cuando no hay libertad de juicio.

Pues bien, una nueva aporía sobre lo justo hace su aparición en el momento de aplicabilidad de la regla. El callejón sin salida se encuentra entre el carácter programable de la regla y el fantasma de la arbitrariedad o de la mala decisión, presente en toda decisión libre del juicio humano. Para analizar esta aporía haremos analizaremos parte del argumento de Derrida que dice:

Si hubiera una regla que la garantizase de una manera segura (la justicia), entonces el juez sería una máquina de calcular, lo que a veces sucede, lo que sucede siempre en parte y según un parasitaje irreductible debido a la mecánica o a la técnica que introduce la iterabilidad necesaria de las sentencias; pero en esta medida, se dirá de un juez que es puramente justo, libre y responsable. Aunque tampoco se dirá que es justo, libre y responsable, si el juez no se refiere a ningún derecho, a ninguna regla o si – debido a que no considera ninguna regla como

²⁴⁴ Derrida, *Fuerza.. op. cit.* p. 52

una regla dada mas allá de su interpretación – el juez suspende su decisión, se detiene en lo indecidible o incluso improvisa fuera de toda regla y de todo principio.²⁴⁵

La aporía de la justicia tal como podemos entenderla, es que su posibilidad de aparición está condicionada a su vez, por un proceso de seguimiento y de ruptura simultáneo de la propia regla. Ya que el seguimiento de la regla, no puede asegurar la justicia por sí misma, esta solo nos llevaría al campo de lo calculable, de lo programable, de lo obedecible, en ninguno de los casos podemos hablar de justicia, algo que se ajuste. Toda justicia programada por la ley sería una reducción del campo de la realidad al campo de la regla, la regla se constituye como un universo suturado de posibilidades de acción, de seguimiento y de rompimiento de la justicia, fuera del cual no puede existir nada que pueda ser juzgado.

En la medida en que la ley busca el cierre del universo de las posibilidades, se aleja de la justicia y muestra la aparición del fenómeno de la iterabilidad. Esta repetición constante de la regla y de la sentencia, busca el cierre de opciones justas, y también políticas, e incluso un cierre de lo que podemos denominar “lo real”. Si la regla asegura lo justo es porque ya no hay opciones que escapen al carácter repetible de la regla, puesto que también toda realidad sería una repetición de casos.

Pues bien, el hecho de que la regla asegure lo justo parece ser absurdo, imposible. Existe el otro camino que es delineado por Derrida, este es el camino del relativismo o perspectivismo total, en donde la posibilidad de justicia se relativiza a la capacidad de juzgar del juez, de ser el mismo garante de la justicia, de decidir sobre el camino, y la circunstancia. Este camino parece ser aun más peligroso, en tanto que el concepto de justicia sería imposible, puesto que sería relativo a la decisión de cada juez. Suponiendo que este tenga capacidad de decisión sobre una parte u otra o sobre una regla sobre otra, tendríamos que apelar a la pureza en el juicio de un juez, a su carácter infalible, irrefutable e inamovible. Un juez de esta pureza parece imposible, razón por la cual siempre aparecería aun bajo las mejores intenciones del juez, el fantasma de lo indecidible, de lo arbitrario o de la mala decisión.

El problema radica en no poder plantear a la regla o a un sujeto como esencia de la justicia. El carácter indecidible nos indica que no hay esencia que fundamente la justicia en una decisión.

²⁴⁵ *Ibíd.* pp. 53 y 54.

El problema de la insuficiencia de la regla o de la decisión del juez, como garantes de la justicia, aparece en los casos límite de lo indecible, en donde la realidad sobrepasa el carácter programable de la regla y pone en suspenso la posibilidad de una decisión plenamente justa. En tales casos es en donde aparece la aporía como no-camino, sin salida posible o suficientemente convincente. La pena de muerte o la eutanasia son ejemplos de los límites de lo justo, en la decisión vida o muerte en donde ya no hay vuelta atrás, en donde quizá la regla indique la pena, pero la regla no garantiza hasta que punto lo real es verdadero, o hasta qué punto las pruebas son suficientes, ese es siempre el carácter indecible.

El camino paradójico de la justicia es la ruptura de esquemas insuficientes, de la regla y del juicio. Sólo la analogía nos puede acercar a una posibilidad de justicia, la regla o el referente que limite la posibilidad de decisión arbitraria, que sirva de contrapeso, y la posibilidad de ruptura de la regla, con lo cual se dé cabida a la multiplicidad, a la especificidad, que lleve lo justo en algo más allá de lo programable, de lo aplicable, del trámite.

La justicia es siempre lo incalculable de lo calculable, un momento indecible y quizá en este sentido inalcanzable. “Para ser justa, la decisión de un juez por ejemplo, no sólo debe de seguir una regla de derecho o una ley general, sino que debe asumirla, afirmarla, comprobar su valor, por un acto de interpretación reinstaurador, como si la ley no existiera con anterioridad, como si el juez la inventara el mismo en cada caso.”²⁴⁶ Se trata de una reinención de la regla, en donde cada caso es un refundación de lo justo.

Esta refundación nos remite a lo dicho con anterioridad, lo justo es siempre un devenir inalcanzable. Para que la regla nuevamente pueda remitir a la justicia debe devenir en otro, devenir en el caso. Es siempre el “fundamento místico” que permite la aparición de lo que debe encontrarse en el origen: la justicia.

Lo indecible como aporía, es la imposibilidad de una decisión plenamente justa. “La fantasmaticidad de lo indecible deconstruye desde el interior toda seguridad de presencia, toda certeza que nos asegure la justicia de una decisión”²⁴⁷ Toda certeza queda destruida por sí misma, para dar paso a aquello que busca instituir: lo justo. Sin embargo lo justo siempre es un espacio político, polémico, en donde los fundamentos son puestos en entredicho y es posible siempre la refundación.

²⁴⁶ *Ibíd.* p. 52

²⁴⁷ *Ibíd.* p. 57

Toda certeza caída bajo el argumento deconstructivo, nos muestra que la acción, en este caso legal, está sometida más a lo incalculable, a lo contingente, que a la certeza plena. Y precisamente la política es el espacio de lo incalculable, de lo contingente, de lo indeterminable, de lo reinterpretable.

La política adquiere una nueva dimensión, no como campo instituido y de la certeza. Si la política tiene un fundamento que la hace posible: El estado de derecho, la labor política es siempre un ejercicio de destrucción de su propio fundamento, de cualquier certeza, de cualquier referente. Al respecto nos menciona Mario Magallón: "Se trata no de pensar un acontecimiento originario y primario, en el orden cronológico que dé la clave, y al mismo tiempo, de toda la historia, porque en última instancia, en la política y en lo político, no existe algún principio (arché) puesto que lo originario en éstos es la pluralidad"²⁴⁸. La política es el campo de lo imposible, de lo incalculable e improgramable, en este sentido la política sigue siendo el campo de la utopía, que evita el cierre del universo.

La política es el campo del porvenir de la justicia, "quizás es por eso por lo que la justicia, en tanto que no es sólo un concepto jurídico o político, abre al porvenir la transformación, el cambio o la refundación del derecho y la política"²⁴⁹. Los límites de la ley siempre son rotos por el campo de la política, en donde no todo está cerrado en donde se busca un cambio, una refundación. Los casos incalculables como el aborto, la eutanasia, la legalización de la droga, los derechos de parejas homosexuales, es en donde aparece la política como posibilidad de apertura de lo legal y del "todo social".

Nos dice Derrida que "la justicia, en tanto experiencia de alteridad absoluta es no-presentable"²⁵⁰. Ampliamos esta noción para decir que la política es siempre un ejercicio de la alteridad no –presentable. Lo dado ya está, lo que está, en disputa política se encuentra siempre ese campo de lo otro, el otro lado del margen, sea de los márgenes de lo jurídico, de lo político o de lo social. La política no está conformada por lo dado, por el cierre o sutura del círculo, es lo que está afuera, más allá del margen, para quien no existe nombre ni palabra denominativa. Por eso la alteridad es impresentable, porque no existe en el lenguaje de lo real (jurídico, político o social).

²⁴⁸ Mario Magallón Anaya, "Ideas filosófico políticas en América Latina" en: Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, México, Juan Pablos/UCM, 2003, p. 65

²⁴⁹ Derrida, *Fuerza... op. cit.*, pp. 63 y 64

²⁵⁰ *Ibíd.* p. 64

Siguiendo las ideas de Laclau podemos decir que la política es lo que evita la sutura, en donde lo social real desborda cualquier fundamento o certeza de una estabilidad de un todo social. La política es lo indeterminado o sobredeterminado, lo utópico.

Podemos cerrar diciendo que la justicia, como fundamento de la ley, es enterrada en el momento mismo de la fundación de la ley. Sin embargo la ley está siempre en un proceso de refundación, en un devenir en algo más. Por esta razón los fundamentos son siempre inalcanzables y las certezas son insuficientes y todo referente o fundamento es evanescente, puesto que le debemos la posibilidad de la duda. La justicia es inalcanzable, lo cual no significa que imposible, sin embargo su carácter inalcanzable convierte a la justicia en algo más justo, en algo indeterminado.

La deconstrucción, al poner en suspenso todo fundamento, toda certeza, es un ejercicio eminentemente político. Ya no hay fundamento que sostenga el todo y para siempre. Tampoco hay realidad son guía que para su institución necesite de un “fundamento místico”, sin embargo ambos se construyen simultáneamente, manteniendo así el devenir en la sociedad.

III.II Crítica al sentido

La idea de sentido, en tanto significado o finalidad trascendente que nos permite explicar el mundo, es un elemento que ha recorrido la historia de las ideas de occidente. Esta historia se ha definido precisamente por buscar aquello que nos permita hacer comprensible para los hombres el carácter indescifrable y enigmático del mundo. En efecto, poder pensar que el mundo se dirige hacia algo, hacia un sentido, hacia un *télos*, nos permite vivir en un mundo en “aparente” contradicción, así el sentido es la promesa de una resolución.

El sentido no puede ser desligado de la metafísica, así como de la idea de una presencia ó Ser, como aquello que dona sentido al mundo. El sentido aparece ante nosotros como aquello que se encuentra entre la esencia y los fenómenos, el sentido es aquello que nos permite intuir la verdad, es lo que nos permite acercarnos hacia el ser, de acuerdo con un pensamiento ontológico. El entendimiento del sentido del mundo, es aquello que los grandes sistemas filosóficos siempre han querido recobrar. No sólo se trata de un sentido sobre la existencia del hombre, es acerca de la existencia del mundo, de por qué las cosas son como son.

Bajo la idea de sentido, hemos logrado logificar al mundo, pensar que todo tiene un por qué y una consecuencia. Los fenómenos no se presentan sin ningún sentido, siempre se dirigen hacia algo.

En la modernidad y su cientificismo, el sentido cobró mayor relevancia, se podía ahora por medio de la razón descifrar el sentido oculto del mundo. Sin embargo la modernidad y su rigidez nos llevó hacia un campo unívoco, en donde sólo es posible una interpretación y un sentido objetivo. Esta univocidad nos llevó a plantear la posibilidad de un acercamiento objetivo del mundo, en donde su sentido único pudiera ser desvelado.

La idea de sentido, en su carácter unívoco y positivo, ha permeado la mayoría de las ciencias, no sólo las de la naturaleza, también las ciencias humanas o sociales, las cuales en muchos casos siguen pretendiendo acercarse a la objetividad. Bajo esta supuesta objetividad, subyace una necesidad de control, que el mundo social no se encuentre en contingencia, que pueda ser medible y controlable.

Así, en campos como la historia, en donde se ha pretendido establecer un carácter científico, esta sigue tendiendo a ser una filosofía de la historia. La imposibilidad de la historia de separarse a la filosofía de la historia radica en que los “hechos puros” no existen,

siguen siendo interpretados por los hombres y por supuesto que toda interpretación implica una donación de sentido por parte de aquel que interpreta.

En materias como la nuestra, a saber, la política, la objetividad y científicidad sigue siendo algo cuestionable. Los fenómenos suceden de manera independiente a nuestra interpretación y al mismo tiempo la desbordan. La desbordan en tanto que nos muestran no ser explicables a partir de ningún esencialismo: económico, cultural, estructural, etc. De hecho la posibilidad de dar una explicación acerca de los fenómenos políticos es algo que debe ser puesto en duda. Sin embargo la capacidad de explicación y de argumentación no debe ser desdeñada, puesto que las explicaciones nos abren nuevos panoramas. No se me malinterprete, lo que debe ser puesto en duda es precisamente la posibilidad de una interpretación unívoca, tal como la pretende el cientificismo.

Pues bien, en la búsqueda de sentido, como interpretación es en donde nos ligamos a la hermenéutica. La hermenéutica como arte de interpretar, nos lleva más allá de los textos. Se trata ahora de interpretar el mundo. Nietzsche nos mostró toda interpretación como acto de la voluntad de poder, interpretar es un someter, un violentar, pero recordemos que para este autor, la capacidad interpretativa como voluntad de poder nos liga al mundo, hace al mundo soportable, sin renunciar al él.

El desvelamiento llevado a cabo por Nietzsche, en donde toda interpretación y donación de sentido es un ejercicio de poder llevado a cabo por el yo, permitió mostrar que el sentido no es trascendente a las cosas, sino que es inmanente al yo. Entonces las puertas del subjetivismo y del perspectivismo se abrieron, mostrando un sendero que habrían de recorrer los pensadores de la posmodernidad.

La apertura a la diferencia de interpretaciones frente al carácter unívoco de la modernidad, es lo que ha mostrado el planteamiento posmoderno. Lo que desarrollaré a continuación es una discusión acerca de las posibilidades de recobrar un sentido, basándome en la tradición hermenéutica y sus recientes debates. Retomo la propuesta del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, acerca de una hermenéutica analógica, como una mediación entre el univocismo y el equivocismo. Se trata de una polemización acerca de la cuestión hermenéutica y la posibilidad de reencontrar un sentido.

III.II.I Ilegibilidad, Indecidibilidad y Hermenéutica Analógica

La hermenéutica, entendida tradicionalmente como el arte de la interpretación de textos, en la actualidad ha rebasado sus propios límites para situarse en otras latitudes de la realidad, ampliando así los márgenes de lo que tradicionalmente se denomina texto. Parece necesario, tal como menciona Derrida, reestructurar y generalizar el concepto de texto “al punto de no poder seguir oponiendo, como se hace normalmente, el texto a la palabra, o bien el texto a una realidad – eso que se denomina «realidad no textual» - .Creo que esa realidad también tiene la estructura de un texto”²⁵¹

La realidad convertida en un texto, se muestra ante nosotros los hombres como algo que necesita ser interpretado, algo cuyo sentido debe ser descifrado. Así la interpretación, tal como ha sido entendida por nuestra tradición de pensamiento, trata de encontrar el sentido, un significado oculto en el texto, una significación trascendente. Como si detrás del escrito-mundo pudiéramos encontrar una lógica oculta que nos permitiera entender la totalidad de los hechos, al parecer contingentes. El sentido es la respuesta oculta dentro del escrito-mundo, aquello que nos permite logificarlo y encontrar un orden subyacente al propio caos de las palabras e imágenes que se presentan ante nosotros los hermeneutas.

Herederos de la tradición de pensamiento metafísico platónica, entendemos que el núcleo racional que nos permita entender el texto-mundo es algo que se encuentra más allá de las propias imágenes de la palabra o del mundo, es algo que lo trasciende. Estas imágenes parecen ser enigmáticas, no tener una lógica o razón de ser en sí mismas, su lógica debe entonces encontrarse oculta.

¿Qué es aquello que da sentido a un texto? ¿Qué es lo que nos acerca a la verdad del texto-mundo? En el camino por dar respuesta a estos cuestionamientos, hemos tratado de encontrar la esencia que permita una fijación del sentido y a partir de la cual todo sea coherente. En la medida en que la esencia exista y pueda ser conocida, el texto-mundo dejaría de ser un enigma para el hombre, no sólo podría ser conocido, sino controlado.

La analogía de la interpretación del mundo con la interpretación del texto, entiende que existe una esencia a través de la cual podemos comprender el texto-mundo entendido como

²⁵¹ Jacques Derrida, *Leer lo ilegible*, Entrevista con Carmen González Marín, Revista de Occidente 62-63,1986, pp. 160-182.

una totalidad. Lo que pretende la hermenéutica es el cierre del sentido, poder explicar la totalidad a partir de una esencia que fije el sentido.

La figura de anclaje, sugerida por Derrida, nos ayuda a entender la función de la esencia en el imaginario del hombre. En la medida en que podemos anclarnos a algo, ya no estamos a la deriva, existe un piso en el cual podemos sostenernos para explicarnos la existencia del propio ser humano, así como la del mundo. La esencia es nuestro piso, aquello que evita el vértigo de la caída en el sinsentido.

Podemos observar una cierta dependencia de la hermenéutica a la metafísica, tal como es sugerido por Beuchot, puesto que la metafísica “fundamenta cualquier comprensión lingüística e histórica que se dé en ella”²⁵², el fundamento es ese anclaje que nos abre la posibilidad de llegar a una verdad oculta en el texto, a un sentido. Sin embargo aquí la hermenéutica es comprendida simplemente como ejercicio de intelección o comprensión de sentido. En la medida en que nosotros podamos acercarnos a una noción de interpretación como “construcción” podemos entender que la metafísica puede ser indispensable para el ejercicio hermenéutico, razón por la cual la interpretación se acerca más a la contingencia que a una verdad.

Recordemos que para el platonismo, el único camino que podía acercarnos a la verdad era el de las copias-ícono, el de la razón. Esto no deja de ser una interpretación más, según la cual existe una verdad independiente a los fenómenos del escrito-mundo y cuyo camino solo puede ser descubierto a través de la razón. Se daba un peso preponderante al *logos*, el cual abarcaba la totalidad de los fenómenos del mundo. El *logos* como medio a través del cual el ser se daba a conocer, nos ayuda a generar un modelo de conocimiento de la totalidad, en cuyo centro se encuentra la esencia y cuya circunferencia es determinada por el lenguaje. Esto nos muestra que en la interpretación no deja de hacerse presente el fenómeno de la totalización y de la hegemonía sobre un texto o una realidad.

En la medida en que estos planteamientos fueron transmitidos en la modernidad, se entendió que sólo existía un camino o método a saber, el científico, el cual nos podía llevar a formular teorías totalizantes a priori sobre la realidad. Este tipo de interpretación es denominada por Beuchot como univocista y que cree que sólo existe una interpretación verdadera. “Lo unívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido

²⁵² Beuchot, *Tratado...Op. Cit.* p.108

completamente idéntico”²⁵³. Sólo existe una interpretación válida, pero de hecho no era una interpretación sino un conocimiento. Era la idea del ser como origen y explicación de todas las cosas, que en su identidad explicaba todos los cambios y las diferencias, que se daba a conocer por medio del lenguaje y de la razón. El mundo completo como imagen idéntica del ser, idéntico debía ser también el pensamiento que nos acercara a la verdad. Interpretar significa bajo este modelo poder encontrar el camino correcto a la verdad objetiva.

Debido a la rigidez y homogeneidad, consecuencias de la creencia en una identidad previa a las diferencias, una identidad exclusiva negadora de la diversidad, presente en la modernidad, siguió en la posmodernidad el discurso equivocista, bajo el cual toda interpretación es posible y válida. En este contexto, entre el univocismo y el equivocismo, es que Mauricio Beuchot lanza una propuesta analógica que permita dar cabida a múltiples interpretaciones, pero estableciendo jerarquías.

Si seguimos los lineamientos establecidos por Umberto Eco quien establece que: “se admite que interpretar un texto significa esclarecer el significado intencional del autor o, en todo caso, su esencia, una esencia que como tal es independiente de nuestra interpretación”²⁵⁴. Lo que en adelante trataremos será polemizar acerca de la posibilidad de encontrar esa intencionalidad o esencia del texto, partiendo de un ejercicio deconstructivo y de ahí discutir la posibilidad de la hermenéutica analógica.

El propio quehacer hermenéutico se desvela de alguna manera como un ejercicio deconstructivo, en el sentido de poder encontrar el origen de un texto en específico. Nuestro ejercicio deconstructivo gira en torno a las posibilidades de encontrar un origen de un escrito como tal.

Por lo general se ha entendido que la escritura viene a suplir de alguna manera el modelo de comunicación oral. Bajo un modelo presencial, se ha entendido que la escritura sólo es una modificación espacio temporal de su análogo verbal. Esta modificación de ninguna manera intervendría en la transmisión de sentido.

La escritura vendría en el mismo tiempo, en el mismo espacio, a aflojar límites, a abrir el mismo campo a un alcance muy amplio. El sentido, el contenido del mensaje semántico sería transmitido (...) en un medio continuo e igual a sí mismo, en un elemento homogéneo a través

²⁵³ *Ibíd.* p. 33

²⁵⁴ Umberto Eco, *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992, p. 357

del cual la unidad, la integridad del sentido no se vería esencialmente afectada. Toda afección sería aquí accidental²⁵⁵

El accidente que afecta la interpretación y la intelección del sentido del mensaje es la diferenciación de espacio y tiempo entre el emisor del mensaje (el escritor) y el receptor del mensaje (el lector). Si hablamos de esta diferencia como un accidente, es porque este modelo entiende que la ausencia es simplemente un accidente de la presencia, razón por la cual el mensaje no tendría porque distorsionarse. Esta idea está presente en el modelo univocista y que de acuerdo con Beuchot, niega la posibilidad de hermenéutica “porque esta sólo puede darse y operar cuando hay múltiple sentido, polisemia”²⁵⁶

Si aceptamos entonces que la hermenéutica no es posible o no tiene razón de ser, más que cuando existe el fantasma de la polisemia, entonces aceptamos que la afectación de sentido no es un simple accidente o modificación de la presencia en la comunicación directa. El texto es algo más que un simple medio para la comunicación de sentido dado por el autor y recibido por el lector o interprete.

Bajo estas condiciones, también debemos aceptar que la ausencia en la escritura no es simplemente “una modificación continua, una extenuación progresiva de la presencia. (en donde) La representación suple regularmente a la presencia”²⁵⁷. En donde la representación suple la presencia el mensaje sería transparente y no sería necesaria una interpretación o hermenéutica.

La hermenéutica sólo es posible en un esquema de la escritura en donde la ausencia es estructural lo mismo que la diseminación de sentido, y en donde la ausencia es un factor distorsionador del mensaje. Tal como nos muestra Derrida, el carácter de ausencia es algo que no sólo posibilita la interpretación, sino que es algo definitivo en la escritura.

Es preciso si ustedes quieren, que mi comunicación escrita siga siendo legible a pesar de la desaparición total de todo destinatario determinado en general para que posea su función de escritura, es decir, su legibilidad. Es preciso que sea repetible – reiterable – en ausencia absoluta de destinatario o del conjunto empíricamente determinable de destinatarios²⁵⁸

²⁵⁵ Derrida, *Márgenes...Op. Cit.* p. 351

²⁵⁶ Beuchot, *Op. Cit.* p. 34

²⁵⁷ Derrida, *Márgenes...Op. Cit.* p. 354

²⁵⁸ *Ibíd.* 356

En el párrafo anterior, quedan delineados dos elementos constitutivos de la escritura: la legibilidad y la iterabilidad. El primero hace referencia a la capacidad de entendimiento independientemente de la ausencia, el segundo hace referencia a la posibilidad de repetir el texto en un contexto diferente. Si unimos ambos elementos entendemos que la escritura es algo cuya posibilidad de entendimiento no depende de un contexto determinado, que no tiene un anclaje de sentido.

Así ante nosotros aparece una aporía. La hermenéutica entiende que la escritura se encuentra determinada por un contexto (época, pueblo o situación). De hecho, tal como nos dice Mauricio Beuchot “en el acto interpretativo nos damos a la tarea de comprender y contextualizar el texto al que nos hemos enfrentado”²⁵⁹. En tal caso entenderíamos que la escritura está determinada por un contexto específico en el que fue llevada a cabo. Si la escritura se encuentra determinada entonces se convertiría ilegible para nosotros, los que leemos en un nuevo contexto.

Si la escritura determina su entendimiento en un contexto, entonces no habría razón de ser de la escritura. ¿De qué serviría escribir algo que no puede ser repetido y entendido en otro contexto? Puesto que no hay texto que sea leído o repetido en el mismo contexto en que fue escrito, la ruptura temporal-espacial es algo inherente a la escritura.

Supongamos el ejemplo de una carta robada o un testamento, es decir, un escrito que ha de ser leído una vez que la presencia es imposible de recuperar y por lo tanto todo esclarecimiento de sentido absoluto. Partimos de una doble suposición: o el texto es legible o no lo es. Si es legible esto implica que la escritura cumple su función de alguna manera y su interpretación es innecesaria. En el caso de que la carta sea ilegible será necesaria la interpretación, pero la recuperación del sentido absoluto será imposible, puesto que el emisor o es un desconocido o habrá muerto impidiendo la aclaración.

Podemos decir que la escritura es algo que participa de ambos casos, es decir es legible/ilegible y determinada/no determinada por un contexto o una persona que sirva de anclaje. Puede siempre ser leída en otro contexto, pero el entendimiento dependerá más de la intencionalidad del lector que del escritor y en tal sentido siempre estará presente el fantasma de la ilegibilidad.

²⁵⁹ Beuchot, *Op. Cit.* p. 27

La ausencia no debería de impedir el entendimiento del mensaje, sin embargo lo hace. Por eso es necesaria la hermenéutica o interpretación. Sin embargo el poder reencontrar el fundamento donador de sentido (el escritor) es algo que parece imposible, sea por la ausencia, o porque nunca podremos acercarnos al contexto específico del escrito. En el caso del ejemplo del testamento, el emisor puede ser alguien conocido y sin embargo tampoco descifraremos lo que habrá querido decir, puesto que no conoceremos sus pensamientos, recuerdos o sentimientos que dieron lugar a una intencionalidad del escrito. El emisor lejos de ser un anclaje para el entendimiento del mensaje, parece volverlo más enigmático. Si el emisor muerto ha dejado una carta de amor, que es una declaración oculta sin antecedente alguno, el texto, lejos de ser un mensaje transparente se vuelve más enigmático en la medida en que queremos interpretar aquello que quiso haber dicho.

El lector tampoco es una presencia segura, puesto que también puede morir antes de recibir el mensaje. Esto tampoco debería de impedir una posible lectura, sin embargo, el entendimiento del sentido tampoco sería absoluto. Podemos imaginar un ejemplo más extremo como el que nos da Derrida: “imaginemos una escritura cuyo código sea lo suficientemente idiomático, como para no haber sido instaurado y conocido, como cifra secreta más que por dos sujetos ¿Diremos todavía que en la muerte de los dos compañeros, la marca dejada por uno de ellos sigue siendo una escritura?”²⁶⁰. Un ejemplo similar sería el hecho de que aun en un idioma conocido, como el español, emisor y receptor mueran.

La muerte de ambos participantes no es algo imposible en la escritura. La muerte no ha de impedir que la carta, texto o marca pueda ser leída, repetida o interpretada en otro contexto. “La posibilidad de repetir, y en consecuencia, de identificar las marcas está implícita en todo código, hace de este una clave comunicable, transmisible, descifrable, repetible por un tercero, por tanto por todo usuario posible en general. Toda escritura debe, pues, para ser lo que es, poder funcionar en la ausencia radical de todo destinatario”²⁶¹

Queda delineado una vez más que una característica de la escritura es la posibilidad de ser leída, descifrable y reptible. Sin embargo esta posibilidad no establece que la repetición no modifique el sentido de lo escrito. El entendimiento es siempre más una posibilidad necesaria para la comunicación que una realidad. Si partiéramos de que no podemos

²⁶⁰ Derrida, *Márgenes...* Op. Cit. p. 356

²⁶¹ *Ídem.*

entendernos, ninguna comunicación sería posible, tampoco ninguna interpretación hecha por la hermenéutica. Pero para el entendimiento del mensaje, la interpretación, al buscar acercarse a aquello que quiere decir el emisor, no puede desprenderse de su propio contexto y vaciarlo.

El “fundamento místico” de la hermenéutica, de la escritura y en sí de toda comunicación simbólica, es el entendimiento, la legibilidad. Pero el fundamento místico es algo que desaparece al momento de constituir la escritura. Creemos que podemos descifrar, interpretar, entender, puesto que sin esta creencia no encontraríamos un sentido a la comunicación, ya que nada sería comunicable. Pero el entendimiento no es algo precedente, sino algo propio al proceso comunicativo, el entendimiento no es anterior sino posterior a la escritura.

El sentido, por lo tanto, no es algo que preceda a la comunicación, y en nuestro caso, a la escritura; es algo que se construye de manera posterior a la comunicación del mensaje en el texto. Por esta razón el sentido es una construcción mas que un descubrimiento.

Parece que la hermenéutica y la propia escritura plantean una aporía. Si el sentido no depende de una presencia, es independiente al referente, no podemos tener una certeza absoluta de llegar al entendimiento del mensaje, en tal caso la hermenéutica como descubrimiento es algo imposible, puesto que el sentido sería dado por el receptor. Si el sentido depende de un referente, hablaríamos entonces de una “no escritura”, algo inútil para la comunicación de un mensaje, algo que siempre depende de una presencia. Aquí sería posible un descubrimiento del sentido, pero sería innecesario, puesto que el mensaje sería transparente. Aun entendiendo el sentido como algo oculto, es algo que depende de una presencia para ser entendido o encontrado.

Hablaríamos de un esencialismo del sujeto o del contexto para la interpretación o entendimiento de la intencionalidad. Esta hermenéutica es sobre un no “escrito”, algo ilegible y dependiente del sujeto emisor y su contexto. Siendo que la escritura es algo que opera fuera de estos dos esencialismos, diríamos que la hermenéutica como descubrimiento es un ejercicio imposible.

La interpretación es necesaria cuando el texto es ilegible de alguna forma y en tal caso diríamos que no es escritura o que ninguna escritura en un vehículo puro para la transmisión de sentido. Aceptamos por lo general la segunda opción, de modo que el texto mismo

modifica el sentido. Si el camino de ida ya ha sido distorsionado, cómo pretender un camino de regreso que nos lleve a un origen.

La fijación de sentido estuvo dada por una presencia, esta presencia debe desaparecer para dar lugar a la escritura, no debe seguir dependiendo de ella. En la medida en que se da esta ruptura, tampoco la escritura puede llevarnos por sí sola a su conductor. Depende de nosotros el camino que queramos recorrer. El “querer decir” del autor es también modificado en el propio proceso de escritura, sometido a un devenir en el tiempo, el proceso de escritura modifica la identidad del autor, y su intencionalidad no es siempre la misma, haciéndola diferida e irrencontrable.

Aparece la *differance* no sólo como un proceso que modifica la lectura de un texto, en el sentido de que la intencionalidad está determinada por un contexto y la ruptura del contexto es algo que modifica aun de manera mínima, el sentido del texto. *Differance* implica que también el autor no es algo que se construye idénticamente y que dona sentido al texto, el autor es también una diferencia en sí mismo como origen. Tal como Deleuze y Guattari lo mencionan: “Escribimos el *Anti Edipo* entre dos; como cada uno de nosotros éramos varios en total fuimos muchos”²⁶².

La *Differance* convierte el texto en algo sin referentes, por que el referente no es algo idéntico, sino algo que se constituye en su propio proceso partiendo de un mosaico. La diferencia nos impide llegar a un origen absoluto de la intencionalidad y del significado del texto, puesto que no hay una identidad en el origen. El contexto o intencionalidad del autor, no es algo fijo en un tiempo y un espacio, siempre sufre una desterritorialización y una destemporalización. El referente no puede ser ubicado en un tiempo y espacio inamovible.

El lector tampoco es una unidad que se enfrente al texto, no hay una plena presencia ni del autor ni del lector. Este es también modificado por la lectura y por su contexto, del cual no puede desprenderse.

Convertimos a la escritura en un signo vacío, puesto que el referente ha desaparecido para poder permitir la escritura. El signo vacío de referente y de significación absoluta, hace posible que su *iterabilidad* pueda dotarle de una nueva significación, que depende de la intencionalidad del lector y de su contexto.

²⁶²Deleuze y Guattari, *Op. Cit.* p. 23

Esta visión nos abre nuevas posibilidades de entender la escritura, como algo que no se encuentra determinado por un contexto y por un referente. La escritura debe poder leerse sin la presencia del referente y en un contexto diferente. La repetición no es una actividad de identidad de sentido sino que se asemeja más a la traducción.

Nunca los textos traducidos dicen la misma cosa que el texto original (...) Hay transformaciones que responden por una parte, a la transmisión en un contexto cultural, político, ideológico diferente, a una tradición diferente y que hacen que «el mismo texto» tenga efectos diferentes (...) cuanto más fiel es una traducción, mas transforma su propia lengua y mas firma su texto el traductor²⁶³

La traducción al igual que la interpretación, aun cuando pueda encontrar y ubicar el contexto, no puede traerlo a cuenta, no puede hacerlo presente de nuevo, en espacios y tiempos diferentes. La traducción (entendida también la semejanza con la hermenéutica) se convierte en un impedimento para la escritura, porque no puede repetirla y hacerla legible en un contexto diferente. El re contextualizar es un cambiar, una modificación, una expresión de nuevas palabras, por lo tanto no hay expresión pura en la hermenéutica. Nunca podremos comprender lo que está determinado por un contexto y cuyo entendimiento depende de una expresión diferente y por lo tanto una significación diferente, para un nuevo contexto. La identidad en la escritura es imposible.

La escritura necesita de una libertad, y esta es conseguida aun a cuesta del entendimiento. Citar es un ejemplo de la ruptura de un contexto y que la escritura puede romper con esos contextos. Citamos no solo en escritos sino también a través de la palabra oral. Sin la cita no sería posible la hermenéutica, no podríamos traer a cuenta lo que han dicho otros en otros tiempos y espacios, sin la cita no habría tampoco transmisión del conocimiento. Pero en toda cita, toda recontextualización, está presente el peligro de la modificación. Al insertar en otro contexto no se guarda el mismo sentido, las palabras dirán lo que nosotros queremos que digan, pueden ser modificadas según sean insertadas.

No hay hermenéutica sin un movimiento de contexto, pero este movimiento es lo que impide que la hermenéutica pueda llevarnos a un origen. Las palabras no pueden desprenderse de la significación que les damos en un contexto, la hermenéutica siempre parte del contexto y significación que tienen para el intérprete. De ahí iremos en busca

²⁶³ Jacques Derrida, *Leer lo ilegible...Op.Cit. pp. 160-182*

del referente pero sin desprendernos de nuestro contexto. El significado no viene a nosotros, somos nosotros quienes lo buscamos y no sabremos lo que esas palabras realmente quisieron decir, porque contextualizar, es interpretar ese contexto desde el nuestro y ahí insertar un texto. La hermenéutica pretende ir mas allá de nuestra representación, de un texto y de un contexto, algo que parece imposible.

El límite de la hermenéutica en tanto interpretación, es no poder ir más allá de la propia escritura, de la representación. Tampoco puede encontrar el referente, sólo se puede interpretar lo que dice el texto. El texto no es un camino a una presencia, no es algo que descifrar es decir “atravesar las marcas o significantes en dirección a un sentido o un significado”²⁶⁴. El escrito es el único campo posible de la interpretación, indeterminable y libre, puesto que no detrás del escrito no hay nada, presencia o significado trascendente.

El proceso mismo de la escritura, de libertad que abre la posibilidad de lo legible, es la condición de la ilegibilidad en el texto, es decir que ya no haya un sentido absoluto. Acercar la escritura a un referente significa sacrificar la propia estructura de la escritura, convertirlo en algo ilegible.

En ambos casos aparece el fantasma de lo ilegible en la escritura: ilegible como algo que dependa de la presencia de un referente para encontrar un sentido (para entender el sentido del escrito dependemos de la presencia); ilegible como algo que no puede leerse de manera idéntica de sentido (al no haber una plena presencia no podemos entender el sentido). La escritura para ser posible necesita desprenderse de la presencia, la sacrificamos y con ello la posibilidad del sentido. La hermenéutica, al buscar un sentido busca acercarse al referente, sacrificando la escritura.

Aceptamos entonces la escritura como un proceso que para ser posible pierde su anclaje, y que por lo mismo no puede ser determinada por ningún contexto. El autor no es un anclaje del texto y del sentido, pero tampoco lo es el lector. La hermenéutica y la escritura coinciden en ser un ejercicio de libertad, en donde no hay sentido determinado ni por determinar. Si la escritura es contingente, cómo pensar una hermenéutica que no lo sea. Cómo pensar en un sentido anclado a algo cuya desaparición es lo que permite la escritura. No hay anclaje del sentido en ninguno de los elementos de la escritura, el sentido es una construcción, no un

²⁶⁴ *Ídem.*

descubrimiento. No podemos jerarquizar interpretaciones o validar unas sobre otras, puesto que ya no hay referente que no indique a dónde ir.

Sin referente no hay hermenéutica unívoca, equívoca o análoga que sea posible. Puesto que aun la relativización llevada por el equivocismo es necesario algo que lo sustente, ya que como es señalado por Beuchot “al decir que todo es relativo se dice que ya hay algo que no lo es, a saber: es absoluto que todo es relativo o el enunciado “todo es relativo” es absoluto”²⁶⁵ Parece necesario un fundamento que sustente el carácter absoluto de lo relativo, pero nosotros buscamos una escritura, una interpretación que no dependa de ningún fundamento. Nuestro lenguaje en sus múltiples formas, heredero del *logos*, no puede significar una multiplicidad precedente, independiente de la unidad, la multiplicidad debe ser encerrada en el discurso.

La hermenéutica analógica aun poniendo mayor énfasis en la multiplicidad, busca la unidad y en reencontrar el fundamento o intencionalidad que nos explique las diferentes interpretaciones. La hermenéutica analógica nos es útil, en tanto que siga el ideal nietzscheano de crear interpretaciones que nos permitan afirmar la vida. Al poner en contacto lo múltiple y la unidad puede reflejar el movimiento del devenir. Sin embargo la pretensión de una verdad más cercana y su jerarquización a través de analogados, vuelve la hermenéutica a la metafísica, se aceptan múltiples interpretaciones pero sólo una verdad. La verdad del texto es algo inalcanzable para nosotros, puesto que no podemos saber cuál fue la significación del autor sobre una palabra.

Es por eso que la hermenéutica es un ejercicio indecible, puesto que no sabemos si el sentido está dado por el escrito o por el interprete. Ninguno nos puede ajustar a un contexto. La hermenéutica tiene que romper con el contexto para ser posible, para que esas palabras nos sigan diciendo algo en otro lugar, renunciando así a su pretensión de encontrar un origen al cual anclar la interpretación.

En los hechos sociales aparece de igual forma el fantasma de lo indecible al momento en que interpretamos nuestra realidad. Debemos de partir de una visión explicativa pero romper con ella, a fin de evitar el sometimiento de la realidad a un solo esencialismo. El fundamento o la esencia se convierte en algo evanescente, en algo que debe ser puesto en suspenso, para que nuestra interpretación abra nuevas posibilidades de entendimiento de lo “otro”, lo

²⁶⁵ Beuchot, *Op. Cit.* p. 36

que no está en nuestro escrito, lo impensable y que no tiene significación absoluta y determinable.

La interpretación es política, puesto que no sólo existe una que no pueda ser derribada. Los límites de nuestra interpretación están en los campos que desbordan la interpretación esencialista y que por lo tanto permiten un flujo político de las ideas, de aquello que cuya explicación no podemos determinar. Ninguna interpretación puede cerrar porque siempre existe algo que no encaja, haciendo de la hermenéutica algo inacabado, un círculo que no se puede saturar.

III.III La presencia del devenir

Este último apartado busca establecer una reflexión sobre la posibilidad de pensar en un modelo diferente de lo social. Partiendo de una ruptura con los modelos esencialistas, los cuales pretenden establecer una explicación del todo social a partir de núcleos fundacionales, revisamos algunas propuestas que nos acercan a nuevas posibilidades de entender la sociedad.

Llevando a cabo un ejercicio deconstructivo acerca de la sociedad, hemos observado que aquellas esencias en las cuales se sustentaban las explicaciones univocistas, se desvelan como fundamentos inalcanzables o “místicos”, con lo cual, el vacío parece rondar a toda explicación que pretenda establecer un cierre de la sociedad.

La misma concepción de sociedad, como un todo estable, que es origen o campo para la reproducción de sus propios procesos sociales, es rebasada por estos mismos procesos que muestran la imposibilidad de una sutura última, que logre abarcar todos los procesos sociales y explicarlos. En este sentido debemos entender que las teorías de este tipo, buscan establecer un discurso de la sociedad, un *logos*, que pueda servir como referente para explicar la totalidad social.

Nuestro ejercicio deconstructivo se centra en dos cuestiones, por una parte mostrar la imposibilidad de existencia de un núcleo fundacional de la sociedad y de lo político. Estableciendo así que todo referente se construye a través de su propio proceso. El segundo problema que abordaremos es sobre una nueva concepción de sociedad, que nos permita entender la propia mecánica de los procesos sociales y políticos, a través de los cuales se va construyendo la propia idea de sociedad, la cual a su vez va ampliando sus propios márgenes. Entendemos que todo *logos* de lo social, es siempre un discurso desfasado por la propia realidad a la cual pretende abarcar en su totalidad.

Para esto retomo de manera fundamental las ideas de Alain Touraine, Ernesto Laclau y Benjamin Arditi, autores que nos muestran visiones de ruptura con los paradigmas clásicos para el estudio de lo social.

III.II.I La imposibilidad del todo social

De acuerdo con Touraine, “la tradición intelectual de la cual todavía somos en parte los herederos, ha definido durante mucho tiempo el objeto de las ciencias sociales de manera tan simple que parece evidente: ¿no es acaso la sociedad?”²⁶⁶. Esta frase, lejos de hacer una observación sobre lo que en un principio parece ser obvio, pone en tela de juicio la noción de una totalidad social como fundadora de los procesos sociales que tienen lugar en su interior.

Y es que nuestro pensamiento social, unido a la lógica del fundamento, ha buscado establecer una distinción entre los procesos que ocurren dentro de la sociedad (lo fundado) y lo social como fundamento. Este fundamento debe de servir como una esencia cuyo descubrimiento permitiría la explicación de los fenómenos a los cuales da origen.

El pensamiento esencialista aparece en las explicaciones de la sociedad de dos formas: la sociedad, entendida como un núcleo fundador de sus propios procesos sociales y definidor de los límites en los cuales tienen lugar dichos procesos. En otro desarrollo se entienden los procesos sociales como un sistema cuya esencia explicativa es el objetivo de las ciencias sociales.

Ambos desarrollos no se encuentran alejados uno del otro, la sociedad misma es una esencia o límite de los procesos sociales, cuyo origen a su vez a tratado de ser explicado por las teorías por medio de una de sus partes integrantes: el plano de la cultura, del derecho o de la economía han sido estas esencias para poder explicar la totalidad. Podemos distinguir dos niveles de esencialismo, el primero, más cercano a la acción sería el de la sociedad como esencia y límite de los procesos sociales; un segundo nivel sería compuesto por aquella esencia que da origen a la propia sociedad.

En palabras de Laclau podemos decir que bajo este pensamiento la sociedad era concebida como “una totalidad inteligible, que veía en esta la estructura fundante de sus elementos y procesos sociales”²⁶⁷. La sociedad como estructura fundante nos sirve como limítrofe de los procesos sociales, esta estructura encubre a su vez un segundo nivel en el cual se encuentra la esencia explicativa de la propia sociedad y sus procesos.

²⁶⁶ Alain Touraine, “La inútil idea de la sociedad” en: Francisco Galván Díaz (comp), *Touraine y Habermas. Ensayos de Teoría Social*. México, UAM-A/UAP, 1986, p. 91

²⁶⁷ Ernesto Laclau, “La imposibilidad de la sociedad” en: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, p. 103

Laclau no solo nos permite observar una doble inscripción esencialista de la sociedad, su definición muestra la idea de totalidad social, como algo que recubre los límites de la propia sociedad, negando toda posibilidad de un “afuera” en el cual puedan suceder otro tipo de fenómenos sociales. La sociedad es entendida como la propia inscripción de sus fenómenos, permitiendo así una ubicación de los procesos dentro de un espacio definido: la sociedad sirve como modelo topográfico de los procesos sociales.

La idea de Laclau es de gran importancia, ya que nos ayuda a entender la sociedad como un *logos* que busca establecer los propios límites de aquello que funda. En este sentido, el discurso de lo social pretende lograr una explicación de la totalidad de los fenómenos, los cuales para facilitar su estudio nosotros ubicamos cómo pertenecientes al campo de la sociedad. La concepción de la sociedad como un *logos*, nos ayuda a entender que la categoría sociedad funciona en el imaginario de las ciencias sociales como un campo de referencia para la ubicación de determinados fenómenos.

Podemos decir que toda esencia en las ciencias sociales funge como referente. Entendemos este como un núcleo que permite la ubicación, explicación y donación de sentido hacia determinados fenómenos. Así podemos entender que “la ambición de todos los enfoques totalizantes ha sido fijar el sentido de todo elemento o proceso social fuera de sí mismos”²⁶⁸. En las teorías de lo social, el referente o esencia funciona como un centro de sentido que mantiene una relación con una periferia, borde o límite, este último permite una delimitación o cierre del campo. Esto nos aclara el doble papel de la sociedad como esencia explicativa y como periferia totalizante que busca hegemonizar sus procesos internos.

Debemos poner especial atención en el “fuera de sí mismos” al que hace referencia Laclau como ubicación de la esencia explicativa. Dicho “fuera” puede no ser simplemente una ubicación espacial, más aún cuando entendemos que la mayoría de las teorías ubican la esencia fundadora en una de las partes de la totalidad social: derecho, cultura, economía, política, etc. La esencia sería, en este sentido, una especie de “tierra extranjera interior”²⁶⁹, noción que es retomada por Benjamín Arditi del pensamiento freudiano, para referir al terreno político desarrollado en los bordes de las instituciones formales y que es considerado como un peligro para dichas instituciones.

²⁶⁸ *Ibíd.* p. 104

²⁶⁹ Benjamin Arditi, *La política en los bordes del liberalismo*, México, Gedisa, 2010, p. 18

Nosotros utilizamos la tierra extranjera interior para referirnos a ese “afuera” que no forzosamente tiene que referirse a criterios espaciales de distanciamiento. El afuera explicativo de las teorías o enfoques sociales, es por lo general una parte integrante del propio sistema social. La economía, el derecho, la política, la cultura, son sustratos del propio sistema social; sin embargo en el imaginario de la teoría, estos son ubicados en un “afuera”, que mas que hacer referencia a un espacio independiente, hacen referencia a la esencialidad de la parte como referente originario y explicativo de la totalidad de los procesos. La esencia es una tierra extranjera interna, puesto que no se ubica fuera de la periferia de lo social, pero como esencia siempre parece desarrollarse “aparte” de otros procesos.

El hecho de que una parte del sistema social sea considerada como fundamento de la totalidad social, en una especie de ejercicio inductivo, nos permite dudar de que sea la “supuesta esencia” el origen de la totalidad de los procesos y que, volviendo deductivamente nos permita reconocerla como algo independiente a las variaciones de los procesos sociales.

El rodeo que hemos hecho nos ha llevado a despejar la idea de sociedad para poder entender la conceptualización hecha por la lógica del fundamento. La sociedad es entendida como una totalidad que abarca la suma de los procesos internos y define los límites de acción de estos. Dichos procesos son explicados a través de un centro o núcleo que sirve como referente y esencia. Núcleo y periferia son entendidos como determinaciones para el quehacer político y social. Ambos elementos dotan de un sentido y una identidad a los procesos que se desarrollan en su interior, permitiendo la ubicación de sus actores e instituciones y mostrando un desarrollo o télos a través del cual se explique la relación que mantienen los elementos entre sí, así como su relación con dicha totalidad.

La sociedad así entendida, servía como referente, no sólo de carácter explicativo, también como referente para la propia acción. La totalidad de la sociedad permitía a la teoría entender una cierta positividad inteligible²⁷⁰, cuya definición y descubrimiento permitiría no sólo su entendimiento, también su transformación, como lo pretendió el marxismo. Esta

²⁷⁰ Laclau, *Op. Cit.* p. 104

misma noción de sociedad daba prioridad al estudio sobre las instituciones como entes dominadores de la vida social, de acuerdo con la noción de Touraine.²⁷¹

Ambos, autores, Laclau y Touraine logran converger en una crítica a la visión clásica de sociedad como esencia positiva para la determinación y explicación de la totalidad de los procesos sociales. Sea como “totalidad inteligible”²⁷², tal como es entendida por Laclau, ó como “principio de unidad”²⁷³ de acuerdo a la definición de Touraine, la sociedad no es algo que pueda seguir siendo un referente para la explicación de los fenómenos.

Touraine parte de una crítica al modelo social que distingue entre actor y sistema, en donde el segundo sería el referente para la identidad del primero a través del cual se explicaría el desarrollo de los procesos dentro de un sistema. Por su parte, Laclau establece una crítica al modelo marxista estructura/superestructura, que determina la ubicación de lo social y su explicación a través de esta distinción y que establece una esencia en el campo de las relaciones económicas.

Aun en un modelo de lo social, que permita la mayor inclusión de los diferentes campos que intervienen, como es el caso de la noción de sistema social o bajo una noción estructural de la sociedad que determina la totalidad de sus procesos a uno solo de sus campos, no debemos perder de vista que se tratan simplemente de modelos. Estos son simples imaginarios teóricos que nos permiten la conceptualización, ubicación, determinación, identificación y explicación de una serie de fenómenos. La distinción o categorización que hacemos de dichos fenómenos, por ciertos rasgos de similitud que observamos en ellos nosotros, los investigadores sociales, nos lleva a ubicarlos dentro de un campo que denominamos social. Esto no puede convertirse en una certeza o referente explicativo y abandonar su esencia como simples interpretaciones ó modelos que imponemos sobre la realidad.

La idea nietzscheana de interpretación cómo violentación de la realidad, que ha sido manejada con anterioridad, nos ayuda a entender el carácter contingente y particular de los modelos sociales, que buscan crear referencias para poder creer que podemos controlar y dominar dichos fenómenos.

²⁷¹ Touraine, *Op Cit.* p. 92

²⁷² Laclau, *Op. Cit.* p. 103

²⁷³ Touraine, *Op. Cit.* p. 97

La pretensión de hegemonización, determinación y sutura, hecha por los modelos sociales, y que es puesta en evidencia por Laclau²⁷⁴ no debe ser olvidada, a fin de que podamos entender los límites explicativos de la propia teoría social sobre un campo que siempre la desborda. Este desbordamiento es lo que permite que la sutura del campo social sea más una posibilidad o pretensión teórica, que una realidad.

El estudio de los límites o bordes de lo social, de acuerdo con la interpretación hecha por Ardití, nos permite entender la existencia de un “afuera” que es indefinible e indeterminable por la teoría, algo cuya significación no existe en el lenguaje de los modelos sociales, cuestión que no puede negar la existencia de ese “afuera”.

El “afuera” que desborda a la teoría puede adquirir diversas formas. Puede referirse a la existencia de campos cuya explicación no puede ser determinada por las teorías; otra posibilidad es que sea lo que es negado por el propio discurso, aquello que no tiene cabida, que es un pathos y por lo tanto debe dislocarse del propio discurso; una tercera posibilidad es la que nos brinda Ardití al hacer referencia a la “tierra extranjera interior” o el fenómeno de la nomadización estudiado por Deleuze, Guattari y Maffesoli, se trata en estos casos de un “afuera” que se niega a ser sobredeterminado por las estructuras sociales.²⁷⁵ El “afuera” puede referirse a lo “impensado” como lo sugiere el propio Ardití, pero también puede significar lo negado, lo que se niega a una codificación ó lo que por rebasar los límites del discurso teórico, suele ser negado o dejado a un lado, puesto que puede representar un jaque al propio discurso.

El “afuera” puede ser entendido como una especie de indigente dentro del discurso teórico de la sociedad. Esta idea es expresada por el grupo de punk español *La polla records*, que en una de sus canciones dice “soy el que nunca existió, tú nunca me has visto, pero vivo aquí. Soy el gusano que va, hacia el cadáver de tu sociedad. Que nunca tuvo nombre y nunca tuvo cara, el que toda tu vida vivió en tus pesadillas” El indigente es el huésped incomodo, que quisiera ser desaparecido, que pone en entredicho la posibilidad de un discurso o una realidad. Este “afuera” indigente del discurso social es lo que impide una “felicidad plena” de la sutura del discurso.

El “afuera” del discurso de los modelos sociales, no hace referencia únicamente a instituciones o personas. Touraine señala la sociedad entendida como fundadora de sus

²⁷⁴ Laclau, *Op.Cit.* p.105

²⁷⁵ Ardití, *Op. Cit.* p. 19

procesos, como unidad estable, se enfoca más al estudio de las instituciones, de las estructuras, de los individuos, dejando a un lado el estudio de la acción social como motor de la propia sociedad y como constructor y definidor de las propias estructuras. “Ninguna de las tres grandes escuelas define a la vez las relaciones sociales y las relaciones culturales en términos de acción”²⁷⁶. En este sentido el “afuera” es la propia movilidad y metamorfosis de la sociedad, que parece ser ininteligible en el discurso de las ciencias sociales.

Se trata en ambos casos de entender un campo de lo social que es infinito e indeterminable por discurso alguno. Los fenómenos sociales son algo cuyo sentido no puede ser determinado por algún discurso. Esto es lo que Laclau denomina la imposibilidad de la sociedad, en tanto totalidad fundadora de procesos y que pueda ser inteligible. “Frente a la visión esencialista, hoy en día tendemos a aceptar la infinitud de lo social, es decir, el hecho de que todo sistema estructural es limitado, que está siempre rodeado de un exceso de sentido que él es incapaz de dominar y que en consecuencia, la “sociedad” como objeto unitario e inteligible que funda sus procesos parciales, es una imposibilidad”²⁷⁷

Esta concepción nos ayuda reafirmar la idea de un “afuera” indeterminable conceptualmente y por tanto inexplicable, lo cual hace que la sociedad como esencia sea algo imposible. El carácter imposible radica en que la sociedad como objeto no puede construirse a sí misma como totalidad o unidad, lo cual hace a su vez imposible que sirva como fundamento y referente de los fenómenos que suceden en su interior.

Aceptamos que la sociedad como esencia de los procesos es algo imposible, por lo cual los fenómenos no pueden ser identificados dentro de un sistema. Esto abre la posibilidad de entendimiento de la sociedad cómo un espacio indeterminable por un espacio y construido por medio de las diferencias.

La sociedad no es una unidad simple sino un tejido de diferencias, de infinitud, lo cual impide la intelección de la sociedad. La sociedad como referente es algo imposible, tal es el significado de la “imposibilidad de la sociedad” de Laclau.

El rompimiento con la idea de sociedad como unidad, nos permite establecer vasos comunicantes con el pensamiento de Touraine quien dice: “La sociedad no es más un principio de unidad, es el resultado de los conflictos sociales y de grandes orientaciones

²⁷⁶ Touraine, *Op. Cit.* p. 94.

²⁷⁷ Laclau, *Op. Cit.* p. 104

culturales (...) No es más una esencia sino un acontecimiento²⁷⁸. Dicha noción nos permite establecer una noción de devenir dentro de los procesos sociales.

Una nueva idea de sociedad entiende a esta como producto de sus propios procesos, algo que intenta construirse a través de su propio movimiento. La sociedad, como búsqueda de fijación de sentido por parte de sí misma, el hecho de que busque construirse como referente, es tan sólo un “fundamento místico”, una posibilidad más que una realidad. En la medida en que el referente de sociedad se construye en sus procesos, se encuentra en una oscilación constante, impidiendo que haya algo así como una “identidad” de la sociedad y en los procesos sociales.

Esta noción de identidad de la sociedad, ha distorsionado su concepción, entendiéndola cómo algo que se mantiene invariable a través del tiempo y del espacio. El elemento invariable y estable de la sociedad permitía a los hombres considerarla como una certeza. Podemos retomar el planteamiento de Lacan acerca de la formación de la identidad en el sujeto, para establecer una analogía con los procesos sociales. La formación de la identidad de acuerdo con dicho planteamiento es producto de la representación. El yo no existe como algo previo e inmanente dentro del sujeto, es producto del reconocimiento y su representación. Entendemos entonces que la identidad es una construcción.

Estableciendo una analogía con el aspecto social, la idea de la sociedad como una autoproducción se afirma nuevamente. La sociedad busca construirse como una identidad, una representación para sí misma y un referente que permita a su vez identificar a las partes dentro de un sistema. Sin embargo el intento de construcción de una sociedad por sí misma y de fijación de sentido es algo necesario. Un mundo en caos, en movimiento es algo imposible de entender para los hombres.

La idea de sociedad como identidad, explicaba los movimientos de la sociedad como un simple proceso de diferirse a sí misma en el tiempo. Se trataba de entender a la sociedad como una simple evolución en etapas dirigidas a un télos, tal como sucede en la concepción del materialismo histórico marxista. La historia de la sociedad era entendida como un proceso para reencontrarse a sí misma en su esencia, de llegar a una finalidad, sea la racionalidad o la justicia.

²⁷⁸ Touraine, *Op.Cit.* p. 97

El fin que nosotros le demos a la sociedad sigue partiendo de una interpretación y de este intento de definirse a sí misma, de fijar un sentido a sus procesos. Por eso “hoy es imposible creer que los tipos de sociedad se sucedan linealmente (...) la organización social no puede, de este modo, ser concebida como un tren del cual la economía, ó, inversamente, las ideas, serían la locomotora”²⁷⁹

Una sociedad en busca de una identidad a través de sus procesos, pero cuya sutura es imposible debido a que los propios procesos desbordan el margen explicativo, es siempre una sociedad más libre. Cuando el referente ha desaparecido y el sentido no es algo determinado, entonces la contingencia y una cierta libertad de la oscilación son posibles.

La libertad puede ser entendida en un sentido romántico como posibilidades no definidas para un sujeto o una sociedad. El reconocimiento de la imposibilidad de la sutura puede dar cabida a diferentes voces, el “afuera” que mencionábamos con anterioridad. Sin embargo la libertad de lo social implica la posibilidad de autoaniquilación, de destrucción. Esta es la “capacidad de nuestra sociedad de transformar su propia existencia”²⁸⁰ La transformación no es siempre una liberación del hombre, una ruptura con las cadenas ideológicas y una aceptación de la diferencia. Aparece también la posibilidad de conquista, de dominación, de totalitarismo y de negación de la libertad y de la diferencia.

La idea de racionalidad y progreso, que permearon la idea de la sociedad durante la modernidad nos pueden dar un ejemplo de esta doble posibilidad, de ampliación de márgenes y de reducción de los mismos. La sociedad moderna era entendida bajo el univocismo racional en donde solo este tipo de interpretaciones eran válidas, en este sentido las sociedades modernas podían ser entendidas como unidimensionales o cerradas. La posibilidad de ampliación de márgenes ha sido construida por el discurso posmoderno que ha dado cabida a diferentes voces y racionalidades, esta ha sido una transformación “positiva” para la ruptura con el univocismo y la hegemonía de las sociedades modernas. Esta pretensión de un sujeto y una sociedad más libre a partir de la diferencia y de esta como posibilidad de liberación y escape a la sobredeterminación, idea defendida por Vattimo²⁸¹, muestra su versión negativa en las sociedades de consumo, en donde un discurso asumido de la diferencia puede convertirse en una nueva forma de hegemonía, no tan clara como pueden ser otras formas de unidimensionalidad.

²⁷⁹ *Ibid.* p. 95

²⁸⁰ *Idem.*

²⁸¹ Arditi, *Op. Cit.* pp. 46-52

Los procesos de liberación de la sociedad conllevan la posibilidad de un reverso, de una ampliación o reducción de márgenes, aquello que Benjamín Arditi llama “el reverso de la diferencia”²⁸². La aceptación de la diferencia puede convertirse simplemente en una moda en donde el consumo sea la matriz de las identidades sociales.

Los límites de la libertad quedan restringidos a la capacidad de consumo, en donde es libre quien puede acceder a ciertos productos que son entendidos como potenciales liberadores del hombre. Los gadgets son un buen ejemplo, en donde la liberación del sujeto implica la capacidad de adquisición de teléfonos celulares, computadoras, acceso a internet o a televisión por cable. El conocimiento y la subsecuente aceptación de la diferencia en países como el nuestro implica un contacto con otras realidades, viajar es una posibilidad costosa, los *mass media* se han convertido en esa nueva posibilidad de “circulación de distintas imágenes del mundo”²⁸³, sin embargo esta sólo es posible en la medida en que los medios logran realmente globalizarse a cualquier rincón del planeta, en donde es necesaria por lo menos la transmisión de señales de televisión y contar con un aparato de estos.

En este sentido Bauman señala de manera pertinente que “Ser individuo en la sociedad de individuos cuesta dinero, mucho dinero; la carrera por la individualización tiene el acceso restringido y polariza a aquellas personas que cuentan con las credenciales necesarias para entrar en ella, de las que no”²⁸⁴

En la periferia de la individualización y la diversidad surgen nuevos indigentes incómodos, aquellos que también son excluidos de este nuevo *logos* de la diversidad y la libertad del individuo. Puesto que definir la identidad en un mundo diverso y oscilante como el posmoderno es algo complejo y también costoso, que requiere de contar con los recursos materiales y sociales que permitan esta oscilación.

El escenario optimista de la oscilación indetitaria sugiere que las personas conforman su identidad a través de los diferentes procesos y realidades en las que participan. Se puede ser progresista en temas como la ecología y conservador en temas como el aborto, lo que llevaría a una identidad que no acaba de conformarse. Arditi señala que no debemos ser tan optimistas con dicho escenario puesto que el reconocimiento de la alteridad puede no llevar a una apertura a otras realidades, y llevar a un “endurecimiento en las fronteras de los

²⁸² *Ibíd.* p. 39-68

²⁸³ *Ibid.* P. 47

²⁸⁴ Zigmunt Bauman, *Vida Líquida*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 39

dialectos”²⁸⁵ Una posibilidad de la apertura a la diferencia es su negación y el cierre de los grupos por mantener una cierta pureza.

Quiero plantear otro escenario que tiene relación con las posibilidades de formación de identidad en sujetos como los pertenecientes al tercer mundo, en especial la población indígena. Si la formación de la identidad en una era posmoderna depende de una oscilación ¿los que no pueden oscilar no tienen identidad alguna? Se muestra aquí el límite de la posmodernidad y su reivindicación de la diferencia, que parte de una cierta cobertura de necesidades materiales. Una sociedad de este tipo niega la posibilidad de formar una identidad a aquellos que no pueden acceder a los *mass media* o será que observamos una polarización modernidad/posmodernidad dentro de las mismas sociedades. En una misma sociedad pueden convivir sujetos posmodernos y modernos, cuya elección no depende de una elección libre. Los primeros sostienen su libertad con base en un consumo de opciones que los hace “virtualmente libres”; los segundos catalogados como modernos por el discurso teórico, pueden ser simplemente personas que determinados económicamente no eligen sus opciones de vida y no pueden llegar a una identidad oscilante, carecen de identidad, o su estabilidad identitaria esta sujeta a su imposibilidad de acceder a una nueva realidad. Estos indigentes de la sociedad y del discurso teórico no son modernos, posmodernos, su identidad busca ser fijada por un discurso teórico que nunca ha podido lograr su colocación. Su comprensión sólo se puede dar a través de las categorías que imponemos sobre su realidad. Un ejemplo risible sería realizar una encuesta sobre la población pidiéndoles ubicarse dentro de la modernidad o la posmodernidad, la mayoría desconocedores de la terminología, responderán ¿Qué es eso?

Observamos de nuevo este desbordamiento en todo intento de la sociedad por fijar un sentido. El reverso de lo previsible es un acontecimiento que impide el cierre del discurso y de la realidad de lo social. Pero también están aquellos “el afuera” lo indeterminado. La noción de nómada como aquel que se niega a una sobrecodificación, por ejemplo aquellos que escapan de la idea de que la libertad sólo se puede alcanzar consumiendo, adquiere una nueva significación: el nómada como vagabundo es aquel no “deviene minoritario”²⁸⁶ por una libre elección, no es el que escapa de un orden dominante de manera libre. El vagabundo es aquel que deviene minoritario por ser excluido de cualquier orden dominante, no puede ser sobrecodificado porque el discurso y la acción no puede ubicarlos ni

²⁸⁵ Arditi, *Op. Cit.* p. 55

²⁸⁶ *Ibid.* P. 20

explicarlos, ni siquiera definirlos. Al no haber orden o discurso que pueda determinarlo de alguna forma quedan omitidos del campo de lo social, como un simple *pathos*.

Alejándonos de esta discusión debemos abordar el problema de la necesidad de crear puntos de fijación de sentido, que nos permitan crear referentes. Laclau habla de los puntos nodales como espacios que permiten una fijación relativa de la sociedad²⁸⁷. Esta idea es compartida por Touraine quien habla de que el producto de los valores culturales en juego en el conflicto social es la institucionalización parcial de las normas²⁸⁸. Se trata en ambos casos de proponer un orden no total pero sí referencial con respecto al campo de lo social. Espacios o momentos que permitan un anclaje para la explicación de ciertos fenómenos. Esta idea se corresponde con lo que he mencionado con anterioridad de los fundamentos evanescentes, son ideas o espacios que permiten una explicación y un referente explicativo tanto en la teoría como en la acción y constitución de las sociedades. Las sociedades requieren de estos anclajes, que les permitan continuar. La teoría los necesita para explicar o criticar. Estos funcionarían como una afirmación del devenir de las sociedades, según la idea nietzscheana.

La terminología de punto nodal retomada por Laclau y por Ardití proviene del campo del psicoanálisis y del concepto freudiano sobredeterminación. “Son elementos que ocupan posiciones clave en el sueño, sea porque aparecen en diferentes pensamientos oníricos o por que conducen hacia otros pensamientos por la vía asociativa”²⁸⁹. Estos puntos nodales sirven como referentes explicativos, espacios en los cuales convergen las fuerzas de la sociedad. Los puntos nodales serían una institucionalización de la fuerza “en torno a los cuáles gravitan fenómenos y subjetividades diversas”²⁹⁰.

Aceptamos que la práctica y la teoría necesita de estos referentes o puntos de anclaje, sin embargo, el hablar de una totalidad que logra su anclaje en estos puntos nodales, implicaría un conocimiento o abarcamiento de la totalidad como algo de alguna forma determinado. Debemos poner énfasis en que estos referentes deben ser efímeros, estos desaparecen en el momento en que fundan procesos, explicaciones o críticas. Su necesidad es inobjetable pero no podemos pensar estos “puntos nodales” como algo real, se trata de nuevo de

²⁸⁷ Laclau, *Op. cit.* p. 105

²⁸⁸ Touraine, *Op. Cit.* p. 97

²⁸⁹ Benjamín Ardití, “La totalidad como archipiélago. El diagrama de los puntos nodales” en: *Conceptos y Ensayos sobre Teoría Política, Democracia y Filosofía*, Asunción, CDE-RP Ediciones, 1991, p. 117

²⁹⁰ *Ibíd.* p. 120

fundamentos místicos que son impuestos por el hombre para fijar un sentido, pero cuya realidad no puede ser comprobada, puesto que entonces hablaríamos de una esencia múltiple dentro de los puntos nodales, cuestión que ha buscado criticarse.

Debe subrayarse de nuevo la existencia de fenómenos y subjetividades que resisten a la gravitación explicativa de estos puntos de gravedad. Se trata de nuevo de estos indigentes, que no pueden ser sobredeterminados por dichos puntos, pero la discusión y los motivos de esto ya ha sido tratado arriba con mayor detenimiento.

Es claro entonces que un desarrollo postfundamento de la sociedad, en donde no haya núcleo ni sutura posible puede abrirnos a nuevas posibilidades. Estas no implican forzosamente una mayor apertura puesto que se encuentra latente el riesgo de un reverso imprevisible. La idea postfundamento nos ayuda a entender la dinámica de los procesos sociales, así como la otredad que escapa a la conceptualización y a la significación. Sin embargo la pérdida de un referente social puede tener consecuencias que van desde la apatía, una libertad desenfrenada o el cierre en busca de referentes firmes.

Entendemos que el cambio y la contingencia, así como la diversidad es algo que no puede detenerse, la sociedad cambia antes de que podamos generar hábitos o explicaciones. Esto impide la formación de una identidad social que explique sus procesos así como la formación de una identidad en los individuos. El movimiento que precede a la sedimentación nos habla de las posibilidades y peligros de una lógica postfundamento. Podemos pensar en una emancipación a través de la oscilación y el nomadismo, tal como lo hacen Vattimo, Deleuze y Guattari. Pero el miedo a la movilidad nos puede llevar a creer en fundamentos duros y certeros, y por lo mismo totalitarios o fundamentalistas.

La teoría debe reconocer su retraso con respecto al movimiento social, reconocer que siempre hay algo que escapa libremente o no a la sobredeterminación social o teórica.

Conclusiones

He buscado recorrer diversos caminos que escapen de la noción del fundamento. En situaciones que se encuentran siempre en los bordes de lo social. Los objetivos han sido mostrar las posibilidades de un entendimiento de la sociedad cuando el fundamento ha sido perdido, romper con los esencialismos explicativos: el de lo real, la sociedad, el sujeto.

He tratado de dar propuestas que nos permitan la construcción de un sentido sin depender de una esencia guía. En la última parte he buscado mostrar límites de la idea de sociedad como unidad y fundamento recuperable. Sin embargo también he hecho una crítica sobre los límites y peligros de la posmodernidad o la pérdida de la esencia.

El fundamento es algo insostenible, el ser ha caído con todos sus avatares mostrando ser simples representaciones, interpretaciones hechas por una cierta valorización. Sin embargo la necesidad de referentes es necesaria para el hombre, por eso debemos construirlos, de modo que nos permitan seguir viviendo en un mundo en caos.

Las identidades de los sujetos no escapan de la hegemonía, debemos estar más atentos a las formas ocultas que esta toma a fin de conceptualizar al hombre como un ser libre. En este sentido la ruptura con una esencia o un fundamento es más un peligro que una posibilidad de liberación. La diversidad puede convertirnos en sujetos oscilantes, cuya identidad indefinida los hace guiarse por modas, en busca de nuevos referentes. La oscilación, independientemente de sus posibilidades de expansión a todos los sujetos, puede generar sujetos dispersos con discursos ridículos. No se trata de que ser ecologista sea incompatible con ser obrero o feminista, entre otras cuestiones. Se trata de que el interés sea una simple moda dictada por un orden dominante. No debemos olvidar que el enemigo se vuelve menos sospechoso entre más se acerca a la inocencia. El orden hegemónico en la medida en que asume la diversidad puede generar personas cuyo interés no sea auténtico.

La polla records nos muestra ciertas contradicciones en la oscilación de las identidades en una letra que dice "hoy haré la revolución, en mi coche nuevo, por fin compré este objeto de deseo. (...)Vivo esperando a cobrar para gastarme todas las penas". La contradicción puede, simplemente, ocultar ese vacío dejado por la oscilación, vacío de una sedimentación imposible en un mundo en constante cambio.

La identidad de un sujeto y su homogeneidad es una ilusión, de acuerdo a la idea de Laclau²⁹¹. El sujeto cambia, pero la conciencia del cambio es lo que genera en el un vacío, un sentimiento de estar a la deriva. Cuando todo se teatraliza de acuerdo a la idea de Nietzsche, la pérdida de sentido destroza al hombre, esta era la destrucción a la que se sometía el sujeto por obra de Dionisos. Este dios traído desde la Grecia Arcaica muestra su poder sobre el mundo posmoderno, al destruir a los hombres, rompiendo con su individualidad.

²⁹¹ Laclau, *Op. Cit.* p. 105

EPÍLOGO

La noción de conclusión, utilizada como parte ulterior de un trabajo académico, conlleva la noción de sutura, aquello que logra el cierre del discurso sobre el cual hemos tratado y que logre establecer una homogeneidad en dicho discurso. En torno a la conclusión sobreentendemos que hay un cierre del sentido, es la recapitulación del sentido tratado a través de la obra. Podemos decir que si concluimos algo, es porque ha tenido un inicio, el cual ubicamos topográfica o temporalmente, la conclusión es el cierre de sentido que pretende lograr el trabajo académico.

En este trabajo académico, lo mismo que en cualquier otro, no puede haber conclusión, puesto que no hemos agotado las posibilidades de un tema, no podemos concluir algo que permita cerrar el discurso, que no haya más que decir. La conclusión por lo menos en los trabajos de las ciencias naturales, se propone formar reglas a priori y de carácter universal que nos permitan explicar la totalidad de los fenómenos. Se trata en estos casos de desvelar el “pathos de lo oculto”, aquel fundamento último que nos permita explicar la totalidad de los fenómenos y encontrar un sentido a éstos.

La tradición en la cual estamos inmersos para el estudio de la política, lo mismo que en otras ciencias sociales, ha pretendido dotar de una positividad a su estudio, estableciendo métodos y técnicas que nos permitan dar explicaciones y no sólo descripciones de los fenómenos en la sociedad. Inmersos en esta tradición buscamos dar conclusiones sobre las diversas temáticas abordadas, la conclusión es el final de la interpretación que hemos llevado a cabo, al ser una interpretación busca dotar un sentido único.

El conocimiento en tanto fuente de poder, no escapa del campo diseminado de lo político, el conocimiento busca un cierre último, una delimitación de su discurso, por esta razón aquello que no se acerca a la reglas de la cientificidad de la ciencia política es calificado como filosofía en el mejor de los casos.

Las razones anteriores me han llevado a no concluir nada sobre este trabajo, sería incongruente con la naturaleza de lo expuesto. El hecho de que concluyera algo sería pretender inutilizar o ignorar los discursos que puedan ser alternativos a lo aquí expuesto (sería también negar la posibilidad de que mi pensamiento pueda migrar a nuevos horizontes interpretativos), o lo dicho aquí sea la verdad última del mundo y que nos permita explicar el relativismo de los fenómenos sociales. Sería tanto como decir “todo es relativo excepto lo expuesto aquí”, puesto que sirve como fundamento para la propia relatividad. Me

abstengo en tal caso de dar una explicación totalizadora, de saciar mi sed de absoluto humana.

En lugar de una conclusión, propongo una reflexión última sobre lo que he expuesto y que deje abierta la discusión, si es que lo aquí expuesto lo merece para alguien más. Pues bien, he partido desde la noción mítica para hacer referencia al discurso alternativo y nómada, que ha escapado de las pretensiones lógicas, explicadoras y totalizadoras de la razón. El precio que ha pagado por su nomadización ha sido la negación de reconocimiento de algún estatuto de verdad presente en el mito.

Desde el primer capítulo decíamos que el mito, tal como se le entiende en la actualidad, es absurdo falso e irracional. Entrando con Platón dentro del ámbito de las falsas representaciones, al mito no se le concede la posibilidad de ser un medio de expresión de aquello que se oculta. La idea del mito como falsa representación ha recorrido el camino de la filosofía, algunas veces culpándole de incitar la irracionalidad del hombre, otras veces convirtiéndolo en la ocultación de una verdad objetiva para el hombre, cuyo único acceso está restringido por la razón.

El mito no sólo es un extranjero del reino de la razón, nos ayuda a comprender el carácter metamórfico, caótico, irracional y enigmático del mundo. A diferencia de la razón que busca llevarnos a una objetividad fundante de la totalidad de los fenómenos del mundo, el mito es el único medio que nos puede llevar a la verdad dionisiaca. El mundo es contingencia, es azar y necesidad, es lo imposible y lo inexpresable, lo más terrible para el hombre. Para lo metamórfico, para el devenir no hay discurso racional suficiente, este siempre será desbordado, porque la razón busca siempre causas, y en el devenir del mundo la causa es siempre algo inalcanzable, es algo que siempre se escapa, que se ha metamorfoseado convirtiéndose en algo más, algo oculto, sólo las marcas nos han quedado de ese devenir.

Las marcas sólo pueden ser intuitas a través del mito, que de forma enigmática nos acerca a esa verdad inefable. El mito nos abre las puertas a un enigma, el del mundo, cuyo carácter indescifrable es parte su naturaleza. Tal como los dioses de la antigüedad griega, el mundo sigue siendo un enigma y un reto agonístico del hombre, he ahí nuestra tragedia. Ya no es el minotauro, la esfinge u otro sabio, que nos rete so pena de muerte a un juego enigmático. El propio mundo sigue dándonos ese reto, haciéndonos creer que lo podemos aprehender, pero en el último momento se nos escapa.

El enigma del universo se convierte en trágico para nosotros en el momento en que buscamos darle una significación y un sentido. Por eso el mito nos acerca a lo que no puede expresarse a través del conocimiento racional, no sólo porque no tiene significación dentro del discurso del *logos*, sino porque tampoco tiene sentido ni significación trascendente. La verdad es siempre una revelación inexpresable en la palabra humana, tal como nos lo enseñaron los misterios de Eleusis dedicados a Dionysos.

Creemos ver el triunfo de la razón, como representación única de la verdad del mundo, pero hemos olvidado que el mito es el origen de la razón. Si releemos la interpretación de Colli, acerca del mito del minotauro encerrado en el laberinto, en donde el minotauro es una representación mítica de lo irracional y el laberinto de la razón; podemos pensar que el minotauro no es quien logra ser encerrado, el laberinto no encierra al minotauro sino que está a su servicio como un reto para el hombre. En este sentido no es la razón que ha vencido sobre la animalidad o sobre el mito, es el mito un reto a la razón, para que pueda ser comprendido. El mito es aquello que la razón no puede comprender ni explicar en su totalidad, es lo inefable para el *logos*. Siempre escapando del *logos*, el mito le muestra sus límites, es el reto que nunca ha podido explicarse.

El minotauro en tanto representación de Dionysos es la animalidad indomesticable por la razón. El hombre ha buscado domesticarse a sí mismo y después al mundo, a través de la razón. Pero no hay animalidad que sea totalmente domesticada. El mito siempre desbordará a la razón, puesto que el mundo en su totalidad desborda los límites y la finitud impuestos por la mente humana.

Encontramos una conexión entre mito y voluntad de poder, en donde el mito se resiste a una sola interpretación hecha por una voluntad. El estudio de Nietzsche nos permite una conexión entre el mito y el poder, en donde este y por lo tanto la política es algo que desborda un campo topográfico delimitado. No podemos ubicar lo político dentro de un espacio determinado, puesto que tampoco el poder es algo que sólo pueda ubicarse en un espacio identificable. Tal como la noción de Foucault en la microfísica del poder, nos muestra que el poder y su ejercicio pueden presentarse en diferentes espacios, así debemos entender la política.

Política no es una actividad restringida para el Estado, que solo sea dominada por un conjunto de individuos que denominamos políticos, o que este determinada por las instituciones representativas, tales como partidos políticos, así como lo pretende la visión

liberal democrática. El campo de la política tampoco es algo restringido a los procesos electorales, ni a los llamados “ciudadanos”, personas con derechos políticos. Tampoco es algo limitado a las asociaciones, organizaciones, sindicatos, grupos de poder y movimientos sociales.

La política según la consideración hecha por Ardití debe ser concebida como algo descentrado y desterritorializado.²⁹² Esta noción retomada del pensamiento de Deleuze y Guattari, nos ayuda a comprender que el campo político no es algo que pueda ser ubicado en un determinado espacio y con un núcleo que permita la explicación de la totalidad de sus fenómenos. Esta se encuentra en un constante proceso de metamorfosis, de *devenir-otro*, según el planteamiento de Ardití. Lo cual no implica que la diseminación de la política sea una misma esencia esparcida a través de diferentes espacios y tiempos. Su metamorfosis implica que se convierte en algo no idéntico, en algo quizá irreconocible, algo que rompe sus límites espacio- temporales y de significación, algo en donde participan fuerzas descentradas como los nómadas.

La política en su totalidad, no puede ser construida ni estructurada dentro de los límites de significación, tal como lo han pretendido las ciencias sociales. Esta práctica deviene, imposibilitando el cierre y la estructuración significativa pretendida por las ciencias sociales o los modelos de lo político. No sólo hablamos de la política como una realidad que rebasa las estructuras significantes del pensamiento, es también algo cuya propia realidad se destruye. Puesto que como menciona Mario Magallón “la política introduce cualquier modalidad social de la vida como es la pluralidad de los seres humanos, donde no es posible la unidad homogénea del género humano”.²⁹³

La política como práctica, es algo que al devenir se encuentra en un proceso de construcción y destrucción propias, tratando de formularse siempre deviene en algo más.

La política es conflicto y dualidad irresolubles, ya que pertenece en última instancia a un mundo que no se caracteriza por ser eminentemente racional ni tampoco absolutamente irracional,

²⁹² Benjamín Ardití, “El devenir- otro de la política: un archipiélago postliberal” en: Ardití (coord.), *¿Democracia Post-liberal? El espacio político de las asociaciones*, Barcelona, Anthropos/FCPyS UNAM, 2005.

²⁹³ Magallón, *Ideas...op.cit.*, p.67

tampoco es posible hablar de continuidades, sino mas bien de discontinuidades, porque detrás de la fachada visible del sistema se encuentra la rica incertidumbre y el desorden.²⁹⁴

En la práctica podemos observar esa construcción y destrucción en los espacios de acción para la política, no hay una forma, un espacio, un núcleo racional que le dé sentido, por eso la política aparece como un ejercicio imposible, lo mismo que pensar en torno a ella. Sólo podemos rastrear las marcas a través de las cuales pretendemos dar una significación y un sentido a la práctica política, pero la marca no nos remite a un origen, si no a una dislocación de espacios.

La dislocación, el borrarse de los espacios de la política, nos lleva a un vacío desde el cual es imposible su construcción y el entendimiento de su sentido o significado. De este modo todos los referentes del quehacer intelectual sobre la política han sido borrados. Como he intentado mostrar, ni siquiera podemos acceder a un esencialismo de lo real para explicar los fenómenos de la sociedad.

Llegamos a la discusión modernidad-posmodernidad sobre la ruptura de los referentes existenciales. Pues bien, cuando todos los referentes han sido borrados, cuando ningún sentido trascendente parece ser posible, cuando parece que nada vale la pena, en la acción o en el pensar, es cuando se hace urgente la construcción de un sentido propio.

El sentido es una construcción inmanente a los propios procesos políticos, y no algo trascendente que guía su quehacer. Así, los fundamentos evanescentes nos ayudan a la construcción de sentido dentro del propio proceso político. Los fundamentos evanescentes nos obligan a la acción y son contruidos de manera contingente, en un momento y sólo en él guardan un sentido, después desaparecen para permitir el flujo de la realidad. La acción ya no puede ser justificada por estructuras o un t́elos o fundamento, esto no implica que dichas construcciones no ejerzan presión sobre el sujeto y que no busquen hegemonizar, sin embargo tal como nos dice Touraine “El orden dominante nunca reina absolutamente”²⁹⁵

Ernesto Laclau nos dice que la noción de falsa representación no debe de ser desechada, puesto que ya no hay un nivel objetivo de realidad. La falsa representación consistiría en “el

²⁹⁴ *Ibíd.*, p. 69

²⁹⁵ Citado en: Arditi, *El devenir...Op.Cit.* p. 244

no reconocimiento del carácter precario de toda positividad, en la imposibilidad de toda sutura final²⁹⁶.

Esta imposibilidad de sutura es lo que permite el juego de la política, puesto que en donde todo es hegemónico, en donde todo sentido está dado, la política como juego de fuerzas no sólo es imposible, sino que no tiene sentido. La política y su interpretación sólo son posibles cuando hay espacios que desbordan la hegemonía, cuando hay un “otro” cuyo significante no está determinado por el *logos* hegemónico de la política. La política como juego contingente, rompe con las determinaciones, las desborda y hace posible el flujo de la multiplicidad, el devenir que no puede ser determinado.

²⁹⁶ Laclau, *La imposibilidad...* *Op.Cit.* p. 106.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, FCE, 2010.

Arditi, Benjamín, *La política en los bordes del liberalismo*, México, Gedisa, 2010.

Arditi, Benjamín, “El devenir- otro de la política: un archipiélago postliberal” en: Arditi (coord.), *¿Democracia Post-liberal? El espacio político de las asociaciones*, Barcelona, Anthropos/FCPyS UNAM, 2005.

Arditi, Benjamín, “La totalidad como archipiélago. El diagrama de los puntos nodales” en: *Conceptos y Ensayos sobre Teoría Política, Democracia y Filosofía*, Asunción, CDE-RP Ediciones, 1991.

Ayala Blanco, Fernando, *Poder y Estética: La política como creación artística*, México, Tesis de Maestría en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, 2000.

Ayala Blanco, Luis Alberto, *El silencio de los Dioses*, México, Sexto Piso, 2004

Barthes, Roland *Mitologías*, México, S.XXI, 1999.

Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 2008.

Baudrillard, Jean, *Simulacro y Simulaciones*, versión electrónica en Indymedia Euskal Herria, Dirección URL: <http://euskalherria.indymedia.org/eu/2005/02/19340.shtml>

Bauman, Zigmunt, *Vida Líquida*, Barcelona, Paidós, 2007.

Beuchot, Mauricio, *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México FFyL-Ítaca, 2009.

Calasso, Roberto, *Los cuarenta y nueve escalones*, Barcelona, Anagrama, 1994.

Camus, Albert, *El extranjero*, Madrid, Alianza editorial, 2003.

Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, México, FCE, 2006.

Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, México, FCE, 2004.

Ciorán, Emil, *Historia y Utopía*, Barcelona, Tusquets, 2003.

Cioran, Emil, "la pasión por lo absurdo" en: *En las cimas de la desesperación*, Barcelona, Tusquets, 2003.

Colli, Giorgio *La sabiduría Griega*, Tomo I, Madrid, Trotta, 2008.

Colli, Giorgio, *El nacimiento de la Filosofía*, México, Tusquets, 2009.

Deleuze, Gilles, "Platón y el simulacro" en: *Lógica del sentido*, versión electrónica de la escuela de Filosofía de ARCIS, Dirección URL: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Deleuze/L%F3gica%20del%20sentido.pdf>,

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Rizoma*, México, Fontamara, 2010

Derrida, Jacques, *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 2008.

Derrida, Jacques, *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2008.

Derrida Jacques, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Derrida, Jacques, *Leer lo ilegible*, Entrevista con Carmen González Marín, Revista de Occidente 62-63, 1986.

Eco, Umberto, *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992.

Fink, Eugen "La ontología negativa de la cosa" en *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza editorial, 1976.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, S. XXI, 2009.

Heidegger, Martin, "La época de la imagen del mundo" en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

Heidegger, Martin, “El origen de la obra de arte” en: *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

Heidegger, Martin, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»” en: *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

Heidegger, Martin, “Hacia la pregunta del ser” en Jünger y Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1994,

Jünger, Ernst, “Sobre la línea” en: Jünger y Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1994,

Lacan, Jacques “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en: *Escritos*, vol. 1, México, S.XXI, 2009.

Laclau, Ernesto, “La imposibilidad de la sociedad” en: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1988.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Argentina, FCE, 2004

Magallón Anaya, Mario “Ética y pensamiento crítico latinoamericano en el siglo XXI”, en: Luis Gerardo Díaz (coord.), *Ética y globalización: una mirada interdisciplinaria*, México, Torres Asociados, 2009.

Magallón Anaya, Mario, “Ideas filosófico-políticas en América Latina” en: Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, México, Juan Pablos/UCM, 2003.

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 2001.

Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la Tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de Poder*, Madrid, Edaf, 2008

Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, Edaf, 2006.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza editorial, 2010.

Platón, *La República*, México, Gernika, 2006.

Schopenhauer, Arthur, "Fragmentos para la historia de la Filosofía" en *Respuestas Filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*, Madrid, Edaf, 2005.

Touraine, Alain, "La inútil idea de la sociedad" en: Francisco Galván Díaz (comp), *Touraine y Habermas. Ensayos de Teoría Social*, México, UAM-A/UAP, 1986.

Vernant, Jean Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Madrid, S. XXI, 2003.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Lógico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2007.

Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 1983.

Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, S. XXI, 2010.