



María Mercedes Garzón Bates

*Nihilismo y fin de siglo:
la ruptura del sentido*

El des-concierto de la modernidad

(Ensayo general)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

México, 1993

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



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 está 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.



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

RESUMEN

TÍTULO DE LA TESIS: NILISMO Y FIN DE DIOS: LA RUMPA DEL SENTIDO. (EL DIS-CONCIERTO O LA INDETERMINACIÓN).

AUTORA: MERCEDES GARCÓN BATES.

Desde el punto de vista de la ontología heideggeriana, se trata de elaborar una ética nihilista, es decir, una ética de la diferencia, profundizando no en los temas de la "muerte de Dios y la modernidad", como épocas de la metafísica cumplida.

De trabajo, el "desapareamiento", "obstrucción" o destrucción de la metafísica lo cual supone una mutación del sentido o una pérdida del sentido originario implícito en el pensamiento -- metafísico. Esto implica a un cambio, no sólo en el discurso filosófico, sino también --y más originaria mente-- en los comportamientos y en la normatividad del mundo actual, de ahí que nuestra preocupación sea tanto ético-fenomenológica, como hermenéutico-ontológica.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

Vo. So. DR. RICARDO GUTIERA
ASBE OR



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

THE TITLE

NIBILISM TOWARDS THE END OF THE CENTURY: THE BREAK-UP
OF SENSE. (THE DOMINATION OF MODERNITY).

MARIA TERESA M. GARCÓN MARTÍ

From the point of view of Heidegger's Ontology, we approach to Ethics through a nihilistic perspective, analyzing Nietzsche's proposition: "God is dead" as well as the concept of Modernity, as the era in which Metaphysics sets to its end.

Our proposal is involved with the breaking-up of sense in metaphysical thought. This means a change in the philosophical discourse, but most important, in the moral attitudes and the normativity of contemporary world. With the help of the phenomenological method, we try to design Ethics through an ontological and hermeneutical perspective.

**ANÁLISIS CON
FALLA DE ORIGEN**

DR. RICARD O. GUEVRA

INDICE

página

NOTAS SUELTAS (AFINANDO)	iii
PRELUDIO	
EL ORDEN PRESENTE ES EL DESORDEN FUTURO.....	1
PRIMER MOVIMIENTO: ANDANTE	
«SI DIOS HA MUERTO, ENTONCES TODO ESTA PERMITIDO»	6
SEGUNDO MOVIMIENTO: ADAGIO	
«NADA VALE LA PENA». LAS VERDADES SON ILUSIONES	18
TERCER MOVIMIENTO: ALLEGRO MA NON TROPPO	
«¡VIVA LA DIFERENCIA!»	97
FINALE	
«COMO UNA PIEDRA QUE RUEDA»	108
BIBLIOGRAFIA.....	119

Notas sueltas (Afinando)

Pertenezco a la generación que creció viendo a «Los Intocables» en la tele, mientras hacía la tarea, escuchando a Los Beatles y a los Rolling Stones por el radio y yendo al cine todos los domingos. Por eso mi fantasía alimentó imágenes en donde se mezclaban las *Memorias de una joven formal*, *La náusea* y *El extranjero* (como parte de una formación intelectual y universitaria) y el grito de Janis Joplin cantando «Piece of my heart».

Desafiando costumbres y prejuicios, igual salimos a la calle en el 68, que nos lanzamos al concierto de rock en Avándaro y conocimos de cerca las balas el «Jueves de Corpus». Si bien el marxismo expresaba las inquietudes por construir una sociedad más justa, el esquematismo y el dogmatismo de muchos de sus seguidores limitaban nuestras aspiraciones de una «libertad total».

Post-románticos desde entonces, compartíamos la imagen rebelde de James Dean y la ilusión comunitaria de los *hippies* y, a su vez, atraídos por el existencialismo sartreano nos encontramos con los *beatniks* y su rechazo absoluto a las formas de vida y a la estrecha moral burguesas, como en su momento representaron esta actitud los «poetas malditos».

Siguiendo la apuesta de «romper con la tradición», así como con la afirmación de «¡cambiar la vida!», nos hicimos cómplices de los pensamientos críticos y negativos que nos permitiera un intento de «salir» de los límites impuestos por cualquier sistema coercitivo.

Dispuestos, ante todo, a defender los espacios de una libertad individual y social, también fuimos profundamente conmocionados por la filosofía de Nietzsche, por las reflexiones sobre la técnica en Heidegger y Marcuse, así como por las proposiciones «para la anarquía» de ciertos autores contemporáneos.

Preocupada por un lenguaje filosófico alternativo que exprese la diversidad de perspectivas que conforman y determinan nuestra realidad en vísperas del «fin de siglo», en este trabajo pretendo expresar la ruptura con un discurso ético metafísico, apostando por una posible ética nihilista.

Preludio

El orden presente es el desorden futuro

El concierto se inicia con el sonido de las guillotinas decapitando a la aristocracia feudal. El triunfo de la burguesía y su sueño por establecer un orden racional guiado por los ideales de libertad, igualdad y fraternidad. Esta apertura estructura un mundo, lo ordena, crea un legalidad basada en la soberanía del individuo, cuya única ley es el imperativo categórico, la moralidad autónoma que se impone la obediencia a la ley. (Es importante distinguir entre la ley divina, a partir de la cual se ordena el mundo medieval y la ley humana, producto del contrato social, de un acuerdo entre voluntades individuales, principio de la modernidad. Orden autoritario y disciplinario que, como analiza Foucault, distribuye los cuerpos, los disecciona, dándoles un sentido y una función como piezas de un mecanismo social. Se trata, pues, de mostrar el funcionamiento de esa gran máquina social que reduce la temporalidad a la productividad y a las categorías de cantidad, eficiencia e instrumentalidad. El imaginario social: los sueños de la razón producen monstruos.

La Ilustración no es solamente una teoría de luz: óptica, dinámica, organología y teoría de la evolución. Implica un específico *modo de ver*. La luz de la razón se convierte en la luz ciega del final de *Paradiso* de Dante. El mundo que vivimos se vislumbra como una inmensa democracia gobernada por un orden homogéneo, con el estandarte de la ONU y de los «derechos humanos» como lema, convirtiéndose cada vez más en un sistema de control mundial unificado, como consecuencia del proceso de la historia de occidente.

Buscando una actitud alternativa respecto a la actitud de la metafísica tradicional, pretendemos situarnos dentro del marco del «movimiento» (que no doctrina o sistema) fenomenológico existencial que, consideramos, «está en camino» desde Hegel y Kierkegaard, pero también en Marx, Nietzsche y Heidegger. Trataremos, pues, de *describir* (no de explicar o analizar), *nuestra* experiencia del mundo en este «fin de siglo», mundo que está siempre «ya ahí», antes de la reflexión. Intentamos, entonces, «ir a las cosas mismas», es decir, introducirnos en ese mundo anterior al conocimiento, del que el conocimiento

habla siempre y, frente al cual, toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente.¹

Lo real --entonces-- hay que describirlo, ya que el mundo no es un objeto, ni la verdad «habita» en el sujeto. *Somos* una existencia que es en el mundo. Somos de punta a cabo *referencia al mundo*. Nuestra «perplejidad» ante el mundo nos impide hacer una reflexión en donde se pretenda llegar a la unidad de la conciencia como fundamento del mundo, sino que, más bien, «toma distancia» para distender los hilos que nos ligan a éste, revelándolo como extraño y paradójico. Justo para ver el mundo y aprehenderlo como paradoja es preciso «romper» nuestra familiaridad con él, ruptura a partir de la cual se «muestra» el surgimiento inmotivado del mundo.

El medio de «acceso» consiste en aprender de nuevo a *ver* el mundo. El mundo que queremos *describir* es la experiencia de nosotros mismos, de este mundo que somos, vivimos, gozamos y padecemos cotidianamente. El mundo no es lo que pienso, sino lo que vivo, soy una mirada abierta al mundo.

La modernidad persiste en su empresa de dominio y unificación del planeta. Por eso, la relación entre la historia de la metafísica en su darse en la modernidad y el nihilismo planteada en las filosofías de Nietzsche y Heidegger, nos confronta con la necesidad de elaborar una ontología nihilista, que ya no piensa el ser en términos metafísicos de estructuras estables o fundamentos eternos, sino que pretende captarlo como *evento*, es decir, como el configurarse de la realidad ligado a la situación de una *época*. Por lo tanto, significa escuchar los mensajes que provienen de nuestro momento histórico particular como expresión de una experiencia vivida en la que se buscan las «huellas» o los «trazos» a través de los cuales realizar una lectura de los «signos de los tiempos». Esta ontología nihilista supone la posibilidad de ir *más allá* de la metafísica, asumiendo la crítica a todo pensamiento que identifique el ser con el ente y, en último término, con la objetividad del objeto calculado y manipulado por la ciencia-técnica; de ahí su decisiva referencia a una cierta imagen de la modernidad, misma que se comprendía a partir de los grandes metarrelatos que legitimaban la marcha histórica de la humanidad.

Si la metafísica moderna supone la época de la legitimación metafísico-historicista, la ontología nihilista es la puesta en cuestión explícita de este modo

¹ Merleau-Ponty, «Prólogo» a *Fenomenología de la percepción*, FCE, México, 1957, pp. V-XX. Sobre el problema de la *ontología*, ver también *Le visible et l'invisible*, «Le monde vertical ou l'être sauvage», Gallimard, París, 1964.

de legitimación en tanto asistimos a la *pérdida de credibilidad* de cualquier forma de legitimación «absoluta» en la estructura metafísica del curso histórico, (pérdida o fracaso del proyecto moderno con el que se sobreentiende, tampoco se pierde nada), situación que nos arroja a experimentar la historia y la temporalidad en *otros* términos, al entrar en crisis la legitimación historicista que se basa en una pacífica concepción lineal-unitaria del tiempo histórico.

La modernidad no puede ser *superada críticamente* porque justamente la categoría de superación crítica le es constitutiva. El historicismo moderno le es metafísica en acto. Si la metafísica es la epocalidad del ser de las épocas dominadas por un *arche*, por un *Grund* o fundamento, la ontología nihilista piensa y reconoce la historia del ser como *acaecimientos* y no como estructuras eternas del ser o de la razón. Comprender el ser como *evento* excluye la pretensión de absoluto correspondiente a los *archai* metafísicos ya que es el ser mismo lo que no se deja seguir pensando bajo la categoría --que también es una de las epocalidades-- de la presencia enteramente desplegada. El ser es evento.

Si la metafísica se caracteriza por el darse de épocas, cada una de las cuales está dominada por un *arché*, el fin de la metafísica coincide, por tanto, en ese sentido, con la *anarquía*, en cuanto disolución del pensamiento fundacional, es decir, del supuesto de una estructura verdadera del ser. De ahí que lo que con la consumación de la metafísica (como desarrollo de la historia de occidente) ha entrado precisamente en crisis parece ser justo la fuerza normativa de toda situación de hecho, ya que ¿por qué deberíamos atenernos a una descripción verdadera de estructuras auténticas cuando, por otra parte, ni siquiera ya las ciencias positivas reivindican tal prerrogativa y apelan precisamente a la *eficacia* que cabalmente nada tiene que ver, en la mayoría de los casos, con las estructuras «verdaderas» de las cosas?

De acuerdo con Nietzsche, vivimos probablemente en una condición en la cual el valor de la verdad ha terminado por revelarse como un «engaño», como un interés práctico ligado a determinadas situaciones de la existencia humana. Por lo tanto, una vez que hemos descubierto que todos los sistemas de valores no son sino producciones humanas --*demasiado* humanas-- ¿qué nos queda por hacer? ¿liquidarlos como a mentiras y errores? Hacerse cargo de la disolución de la metafísica, del final de los «metarrelatos» no significa, como para el nihilismo reactivo y vengativo descrito por Nietzsche, que sufre por haberse quedado sin criterio de elección alguno, sino que festeja el haberse quedado sin hilo conductor, ya que el ser se da en la forma de la disolución, del debilitamiento y

de la mortalidad, pero no de la decadencia, porque no hay ninguna estructura superior, fija o ideal, con respecto a la cual la historia hubiera decaído.

Por lo tanto, para la ontología nihilista, el ser no es *Grund*, principio o *arché*, fundamento, sino lo que Heidegger expresa con el término *Ge-schick*:² envío, transmisión, mensaje. Sólo se puede «salir» de la metafísica, de la fundamentación, desde la perspectiva que asuma la radical finitud de la existencia, pensando el ser como *evento* y no como estructura. Nos interesa, además, intentar establecer las relaciones entre esta ontología radical y la posibilidad de plantear una ética nihilista que asuma esta perspectiva en los términos lúdicos que ya Nietzsche esboza en sus reflexiones al respecto.

El *concierto* de la modernidad, el «sueño de la razón» kantiana: la armonía y concordia entre las naciones y la ilusión de una sociedad basada en la libertad, la igualdad y la fraternidad se expresa hoy en este *des-concierto*, caos ordenado u orden caótico, que vivimos, sufrimos y gozamos, en este «fin de siglo».

² Heidegger, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Madrid, 1988, p. 130.

Primer movimiento: Andante

Si Dios ha muerto, entonces todo está permitido

La frase de Nietzsche «Dios ha muerto» puede significar que ha acabado la época de las estructuras estables, tal vez porque ya no nos hacen falta; y, en consecuencia, también la época del pensamiento como fundamentación. Pero, además, supone que la filosofía ya no *describe* una estructura sino que relata un *acaecimiento*. El ser se nos da en su propia forma de ser *anuncio*.

¿Qué significa, entonces, pensar cuando el pensamiento no resulta ya concebible como fundamentación, ni en sentido metafísico clásico, ni el en sentido «epistemológico» moderno? Significa preguntarse qué es el pensamiento que no se piensa ya como labor de fundamentación.

Una vez consumado el ideal del pensamiento como fundamentación, ligado al ideal del ser como fundamento y estructura, no es posible plantear una mera inversión de la jerarquía platónica, colocando el mundo de la apariencia en la posición del mundo verdadero. Con el mundo verdadero también desaparece el mundo aparente que, al no tener ya ningún término de confrontación, no puede tampoco venir a ser «desmentido» a partir de sí mismo.

Nos interesa, por lo tanto, dar una interpretación de la existencia en su ubicación tardomoderna, la cual acaece, en cuanto existencia individual y social, en virtud de su realizarse factual en el mundo de la *Ge-stell*,¹ el mundo de la tecnología planetaria y de la organización total de la realidad planificada.

La condición de la existencia tardomoderna no busca ya apoyarse en los *archai* --que de hecho han llegado a considerarse provisionales, mistificantes. La ontología nihilista no mira al ser como desde un observatorio eterno, sino que se sitúa dentro de su evento tratando de responder a los mensajes que recibe. Esta interpretación no es ninguna descripción por parte de un observador «neutral» sino un evento dialógico (como lo llama Vattimo, en su obra *Ética de la interpretación*), en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprenden en cuanto están situados dentro de un horizonte *otro*, del cual no disponen, sino en el cual y por el cual son dispuestos,

¹ Heidegger, «La pregunta por la técnica», en *Espacios*, UAP, Puebla, 1987, p. 61.

«por lo que se trata de poner el acento en la pertenencia de observante y observado a un horizonte común, en donde los jugadores son siempre a su vez jugados y la conciencia, en cuanto históricamente determinada, no puede ya alcanzar la perfecta autotransparencia.»²

La ontología nihilista, en cuanto filosofía hermenéutica sostiene que la verdad no es principalmente la proposición que describe fielmente, desde el exterior, un estado de cosas, sino que es evento, respuesta a los mensajes que provienen de una tradición, interpretación de estos mensajes y acaecimiento de *otros*.

Con Heidegger pensamos a la metafísica como historia del ser --y, por tanto, desde la unidad de base que hay entre dos «culturas», la humanista y la científica, en tanto que expresiones de la misma «época» del ser, así como también bajo el signo de la «tendencia» constitutiva del ser a velarse mientras se desvela; esto es, a acaecer como metafísica hasta el momento en que, culminando en la *Ge-stell* (la universal organización tecnocientífica del mundo), la metafísica culmina y se torna posible tal vez ultrapasarla. Esta ontología nihilista corresponde a una etapa decisiva en el camino a través del cual el ser se sustrae (también literalmente: reduciéndose, disolviéndose) al dominio de las categorías metafísicas de la presencia desplegada.

A partir de la experiencia de la muerte de dios, el ser se manifiesta no como fundamento, sino como libertad y abismo. Como libertad, infundamentación o abismo que no termina en un principio último, cuya irremediabilidad no podría coincidir con la necesidad del *arché* metafísico.

De la realidad que es solamente realidad, ni prometida por la posibilidad, ni exigida (requerida) por la necesidad, sólo se puede decir una cosa: que *es porque es*, lo cual no es sino otra versión de su infundamentación, ya que ella es, no porque pudiendo no ser suponga un fundamento, ni porque no pudiendo ser se funde a sí misma, sino porque justamente es *sin fundamento*. Lo que equivale a decir que es del todo *gratuita*. Ahora bien, decir que la realidad es porque es, significa decir que la realidad está *suspendida en la libertad*. La ontología nihilista es, en este sentido, ontología de la libertad, por cuanto piensa el ser no ya como fundamento sino como *Ab-grund* y *Un-grund*. Es teoría de la interpretación y de la multiplicidad de las perspectivas históricas como inexhaustibilidad reveladora del ser mismo: acaecimiento de experiencias, de

² Vattimo, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 93.

formulaciones e interpretaciones de un ser cuya abismal libertad, llevada al plano cognoscitivo, coincide con la inagotabilidad. Es porque el ser no es fundamento sino *Ab-grund* por lo que la verdad puede tener una historia y múltiples interpretaciones.

Pensar el ser como evento, y no como estructura, nos abre al lado nocturno y al abismo, sobre el cual sólo puede afirmarse la libertad. Si la existencia tiene relación con el ser y la existencia es libertad, el ser no puede pensarse ya en los términos del absoluto hegeliano, sino sólo como libertad, abismo o gratuidad precaria. Pensar el ser como libertad, es decir, como *evento* implica una ontología de la libertad que pone el mundo bajo el signo del acaecimiento y la *historicidad*. De ahí que el considerar el ser como evento supone aceptar la *multiplicidad* de las interpretaciones de la verdad. Al reconocer la experiencia del ser como evento en vez de como fundamento, se afirma la multiformidad del ser. Abandonando las estructuras fuertes del ser, esta ontología nihilista, ontología de la libertad, piensa al ser como «huella», como «trazo» (Derrida), a partir del reconocimiento de la muerte de dios, rechazando instituir nuevamente una perspectiva fundacional-metafísica.

Consideramos, por lo tanto, metafísico a aquel pensamiento que considera al ser como un sistema de objetos rigurosamente concatenados entre sí por el principio de causalidad. En la modernidad, esta concatenación de todos los entes con el nexo de la fundamentación es puesta realmente en obra por la *técnica*, la cual, por tanto, es la metafísica misma realizada. Lo que caracteriza nuestra *situación* es el encontrarnos cumpliendo el programa del pensamiento moderno en cuanto racionalización del mundo que se vuelve contra la razón, contrautopía que se puede entender como un salir a la luz de la contrafinalidad de la razón, tal como lo plantean Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica del Iluminismo*. El descubrimiento vivido por el imaginario colectivo de la contrafinalidad de la razón, torna «sospechoso» el propio mecanismo de la racionalización. Es la historia misma como curso lineal unitario lo que se vuelve inconcebible. El prevalecer de la racionalidad objetivante, calculadora e instrumental se identifica con el orden capitalista en la sociedad (toda vez que su forma socialista se ha derrumbado), el cual se ha hecho cargo del mecanismo lineal, progresista, de la racionalización, mostrando tanto su triunfo como su fracaso. No se trata solamente del hecho de que, según determinadas experiencias negativas --las dos grandes guerras mundiales y las innumerables guerras locales donde se emplean instrumentos de muerte cada vez más sofisticados; la explotación progresiva de

los recursos del planeta llevada hasta los límites del expolio; las nuevas e ilimitadas posibilidades de control y disciplinamiento que ofrece la electrónica--nos hayamos dado cuenta de que el «progreso» sobre todo en términos de tecnología, puede conducir a consecuencias catastróficas para la vida. No se trata de juzgar moralmente dicho desarrollo, sino de constatar que la totalización racional del mundo, el dominio de una racionalidad instrumental cada vez más perfeccionada y capaz de disciplinar a la sociedad sin residuos significativos es, por lo pronto, eso que Heidegger ha descrito como el cumplimiento de la metafísica y que hoy se da en la versión de un «Nuevo orden mundial».

Se trata, entonces, en este trabajo, de describir críticamente nuestra subjetividad en este «fin de siglo», intentando comprender el horizonte de nuestra experiencia histórica. Nos interesa, pues, mostrar el conjunto experiencial-epocal del mundo actual y de nuestra presencia en él, siguiendo las perspectivas abiertas por las filosofías de Nietzsche y Heidegger, en cuanto a las posibilidades de una ontología nihilista que apunta en la dirección no sólo de una disolución del mismo ser, que ya no es estructura sino evento, que no se da ya como principio y fundamento sino como «huella» o «trazo», lo cual parece ofrecer un aligeramiento de la realidad que tiene lugar en las condiciones de existencia determinadas por las transformaciones de la tecnología, a las que globalmente se pueden considerar como características de la posmodernidad.

La subjetividad moderna se fijó el objetivo de una *Aufklärung* completa, de una racionalidad cada vez más autoconsciente y transparente que pudiera dominar no sólo a la naturaleza (sino también a sí misma) guiada por los principios democráticos de libertad, igualdad y fraternidad. Será Nietzsche (junto con Kierkegaard, Marx y Heidegger) quien intente desenmascarar la superficialidad de dicha conciencia establecida como universal a partir del *cogito* cartesiano y su posterior afirmación bajo los principios de la Revolución Francesa.

Este «desenmascaramiento» de la superficialidad o de la no verdad de la conciencia y del sujeto autoconsciente --consideramos-- irá siempre de la mano del desenmascaramiento de la noción de verdad. Descubrimiento de que esas formas definitivas y estables de las que vive el sujeto son apariencias sublimadas, producidas como función consoladora. Tal vez lo más importante del desenmascaramiento nietzscheano sea el considerar que no sólo los contenidos de nuestra conciencia que conciernen al mundo fenoménico son «ficciones» reguladas por las convenciones sociales, sino que también es ficticia

la imagen que el yo se hace de sí mismo. Dicho desenmascaramiento se da a través del reconocimiento del juego de fuerzas de las relaciones sociales y, en particular, de las relaciones de dominio. Dice Pessoa: «¿Qué sé lo que yo seré, yo que no sé lo que soy?» («Tabaquería»).

* * *

También así, para Nietzsche, el carácter de «fantasma social» (Ver: *La Gaya ciencia*, p. 354) del yo se revela en la obligación de mentir según un sistema de mentiras socialmente aceptadas y «disciplinares» que parecen culminar en la relación entre quien manda y quien obedece. El sujeto, en su más clásica definición metafísica, se descubre referido a un juego de fuerzas que no controla y del cual es resultado y expresión. Para Nietzsche la sociedad o la cultura se delinearán como producción de «mentiras» o sistema de conceptos y valores que no tienen ninguna «legitimación» posible en una correspondencia con la naturaleza de las cosas, sino que nacen y se multiplican a través de la manifestación de una capacidad de mentir y enmascarar la cual «...nacida en su origen como instrumento de defensa y de supervivencia, se automatiza y se desarrolla más allá de toda posible funcionalidad vital, de modo que la mentira, la metáfora, inventiva de la cultura creativa del mundo aparente, no tiene ninguna posibilidad de legitimarse fundacionalmente en ningún caso, desde la perspectiva de un pragmatismo vitalista. El descubrimiento de la mentira, o del «sueño» (como dice el aforismo 54 de *La gaya ciencia*) no significa que se pueda terminar de mentir o de soñar, sino sólo que se debe continuar soñando sabiendo que se sueña, pues sólo así se puede no perecer.»³

La superficialidad de la conciencia, una vez desenmascarada, no abre la vía de ninguna otra fundamentación más segura y significa la imposibilidad de afirmar cualquier tipo de fundamento.

Lo que nos caracteriza es nuestra capacidad de negarnos a nosotros mismos como sujetos. Esta problemática alude a la imposibilidad de redefinir la subjetividad con una simple toma de posición teórica. La insostenibilidad de la noción de subjetividad registra y manifiesta una insostenibilidad de la subjetividad misma en el mundo, en la presente época del ser.

³ *Ibid.*, p. 126.

La insostenibilidad de la subjetividad metafísica se extiende a un discurso ontológico más amplio en el que se experimenta el «desfondamiento» del ser en la línea de una ontología nihilista. Desfondamiento que tiene lugar no a consecuencia de un puro juego de conceptos, sino en relación con transformaciones profundas de las condiciones de existencia, que tienen que ver con la técnica moderna y con su racionalización del mundo, no porque ésta (la técnica) sea la «causa» de nuestros males, sino porque nuestra existencia concreta, nuestras formas de vida, están determinadas y sólo pueden explicarse a partir de esta organización técnico-científica, por lo que no se trata de «echarle la culpa» a la técnica de nuestra incapacidad para ser felices, sino de ver de qué manera ésta marca --con su especificidad-- nuestra manera de ser felices o infelices.

Las preguntas ¿por qué?, ¿para qué? y ¿después qué? no sólo muestran su incapacidad de respuesta en el mundo regido por la técnica, sino que, en la medida en que históricamente no han tenido respuesta, se trata tan sólo de reconocer la falta de un *telos* en la historia, misma que se abre al descubrir que ésta no tiene un *sentido*, un fin último (ya sea la libertad, la emancipación, etc.), lo cual nos conduce a asumir nuestra más radical historicidad como des-fundada, como abismo y, por lo tanto, también como libertad, por lo que la subjetividad descubierta en su carencia de fundamento y la disolución nihilista del ser, se enlazan entre sí y con la historia de la racionalización tecnológico-científica del mundo, no porque esta última sea la «causante» sino porque es la que nos ha tocado vivir. Es esta organización técnica del mundo la que torna obsoletos ya sea el ser como fundamento, ya sea la subjetividad como estructura jerárquica dominada por la autoconciencia, por lo que no podemos pensar en términos de estructuras individuales o de definiciones suprahistóricas. El mundo moderno se despliega en la ciencia-técnica no como estructura eterna sino como el acaecer epocal del ser en el marco de las condiciones que se verifican con la organización tecnológica (tendencialmente) total del mundo.

Si la *Ge-stell* es el sistema de la organización total científico-técnica, como cumplimiento de la metafísica, en ésta, hombre y ser pierden las características que la metafísica les había conferido y, sobre todo, la condición de sujeto y objeto.⁴

⁴ *Ibid.*, p. 138.

Tanto la crítica a la concepción metafísica realizada por Nietzsche, así como la experiencia de la proyectualidad infundada descrita por Heidegger, hacen aparecer la insostenibilidad del sujeto mismo en el mundo radicalmente transformado por la organización científico-técnica en el cual culmina --para ambos-- la metafísica como pensamiento del fundamento.

Si bien ya no podemos buscar hilos conductores, indicaciones, ni legitimaciones en estructuras suprahistóricas, al menos hemos de poder arriesgarnos en la interpretación o lectura de los signos de nuestro tiempo, es decir, del acontecer dentro del cual estamos arrojados. Consideramos este acontecer --a partir de Heidegger-- como *Ge-stell*, es decir, como mundo de la imposición científico-técnica, mundo de la organización totalitaria, de la planificación que liquida y reduce toda experiencia individual, toda singularidad personal, a una normalidad completamente prevista por la estadística o, cuando no entra en esa medición, a marginalidad accidental desprovista de significado. Si bien hemos sido siempre históricamente reducidos a una normatividad y todo aquél que se aparta de la norma social establecida es proscrito de la comunidad, sin embargo, lo que nos interesa analizar es de qué manera nuestra subjetividad, nuestra individualidad, se ve cercada por los imperativos surgidos de la modernidad, ya que la paradoja existencial: individuo-sociedad, el yo y los otros, se manifiesta siempre de una manera específica en cada momento histórico. Nuestro mundo, cuyo desarrollo se concibe sólo como aumento siempre creciente de la capacidad de «desplazar», de utilizar energía en un sentido mecánico, desembocando en la tecnología informática, que intensifica la complejidad social, aunque *aparentemente* pretende simplificarla, por lo que parece tornar impensable la subjetividad y hace imposible seguir pensando el problema individuo-sociedad en términos de múltiples polos «subjetivos» que, caracterizados por sus respectivas autoconciencias y esferas de «poder» estuvieran en pugna unos con otros.

No es nuestro afán el decidir si nuestro momento histórico es el «mejor» o el «peor» de los órdenes sociales existentes, o si se pueden plantear alternativas para su «superación». Abandonando la concepción metafísica de la historia a partir de la *Aufhebung* hegeliana, tan sólo pretendemos describir este mundo tal y como se nos ha dado experimentarlo a nosotros, mortales de finales del siglo xx. Nos interesa, además, explicarnos dicha experiencia, no ya a partir de criterios morales, sino a través de una visualización estética del mismo, en donde se caracterizaría este acontecer histórico particular como la imposición de específicos «estilos» de vida enfrentados al carácter «imaginario» de las diversas

posibilidades de existencia, lo cual implica --a su vez-- la elaboración de una tipología de las formas posibles de existencia.

Por otra parte, rechazamos toda hermenéutica del develamiento total, o de la plena identificación con el «objeto» a interpretar, ya que ésta sólo se puede dar a partir de una concepción ontoteológica del yo como sustancia o como sujeto autotransparente. Con Heidegger, pensamos que el *Dasein* en cuanto radicalmente histórico, delimitado por su arrojamiento y por su radical finitud, es constitutivamente opaco, no pudiéndose plantear, entonces, la posibilidad de una *autenticidad* en términos de apropiación de una esencia, de realización de una autoconciencia, o de recuperación de algún origen o fundamento (*Grund*).

Es importante señalar que de la misma manera que al ideal de la autotransparencia del sujeto subyace una ontoteología de la presencia plena, la noción del *Dasein* como radical opacidad remite a una ontología cuyo sentido global reside en que *el ser es tiempo*, desmoronándose todo ideal de autotransparencia, o de autenticidad. Si bien en *El ser y el tiempo* la aceptación del *Dasein* como punto de partida para la investigación ontológica pudiera hacer suponer un cierto antropocentrismo, sin embargo, la llamada «vuelta» (*Kehre*) del pensamiento de Heidegger que se anuncia por primera vez en el escrito sobre el humanismo (1946), nos hace afirmar que, lejos de ser un planteamiento antropológico, el reconocimiento de que lo que hay no es antes que nada el hombre, sino antes que nada y principalmente la apertura al ser, la reflexión de Heidegger es eminentemente ontológica. Remitiéndonos a las nociones de «huella» y de una radical reducción del ser al *Ge-schick*, es decir, al *envío*, por lo que tenemos experiencia del mundo dentro de un *horizonte* en el que las cosas vienen a ser únicamente en el proyecto arrojado que siempre somos nosotros; tal proyecto es la *lengua* que hablamos y que nos habla, como conjunto de costumbres, como patrimonio de textos y diálogo interpersonal.

El ser no es, por lo tanto, el darse de las cosas en la simple presencia sino que «...acaece, adviene, viene a nosotros en un tejido de preguntas y respuestas, en una experiencia de *mit-dasein* hecha posible y dotada de sentido por la lengua, que es el *medium* en el que se transmiten formas, esto es, configuraciones de valores, modelos, significados...»⁵ El ser, pues, entendido como *evento* y no como *Grund*, que nos coloca como un mensaje, o un envío, radicalmente histórico-finito.

⁵ *Ibid.*, p. 177.

El *des-concierto* que caracteriza a la modernidad en nuestro singular acaecer finisecular radica --tal vez-- en el residuo de pretensión fundamentadora que se sigue asignando a la teoría con respecto a la práctica. Des-concierto, a su vez, en cuanto a las posibilidades de preparar y sostener tanto una política como, sobre todo, una moralidad vivida que sea capaz de mantenerse en el escepticismo y desencanto de las posibilidades ofrecidas por el ¿fracaso o victoria? del proyecto moderno. Hablábamos anteriormente de contrafinalidad, en tanto el dominio técnico del hombre sobre la naturaleza se ha vuelto en contra suya. El «aprendiz de brujo» no sabe ya cómo controlar el mecanismo que él mismo creó. Pero, al mismo tiempo, el «nuevo orden mundial» aparece como el triunfo del proyecto liberal moderno y nos anuncia la era del capitalismo salvaje, del capitalismo ilimitado que, al no tener un enemigo que vencer, al haber desaparecido el comunismo, puede continuar su desenfundada marcha hacia el desarrollo de sus posibilidades extremas.

Frente a un mundo concebido como esa gran máquina (o gran computadora) en la que se instalan la ciencia-técnica y la racionalización capitalista y un orden que recomienda la fidelidad a las opciones cumplidas por la modernidad, nuestro *des-concierto* oscila entre el reconocimiento de que no hay ningún fundamento trascendente que imponga someterse a un orden objetivo «dado», pero menos aun lo hay para someterse a nadie que pretendiera exigir nuestra obediencia en nombre de ese orden. Las teorías metafísicas sobre el hombre, dios, el fundamento, la esencia, no son sino formas de enmascarar la insensatez de lo real; desenmascarada la superficialidad y no ultimidad de programa de la modernidad, no encontramos *razones* por las que no podamos desembocar en la situación de nihilismo extremo que caracteriza nuestro tiempo. Dicho desenmascaramiento nos ha mostrado el carácter ficticio propio de la moral, de la religión y de la metafísica. Este desconcierto que queda después de la muerte de dios es --sin embargo-- el reconocimiento de que *no hay* estructuras, leyes, ni valores objetivos y nos arroja a vivir en un mundo que, como sostiene Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*, ha terminado por devenir fábula, en la medida en que se lleva a disolver la misma idea de que en el fondo (y en la superficie) de la realidad haya una estructura verdadera, que sea fuente tanto de certezas en el plano cognoscitivo como de normas en el terreno moral. Porque al revelarse el mundo verdadero como fábula, se hunde también el aparente, ya que si no hay ya un mundo verdadero que sirva de criterio, tampoco el mundo aparente podrá siquiera llamarse tal.

Dentro de esta perspectiva, parece imposible asumir los planteamientos del liberalismo ya sea de una instauración de la reciprocidad comunicativa (Apel, Habermas) o de la igualdad entre los individuos, es decir, que no es posible aceptar un puro y simple restablecimiento de los valores «liberales» (autonomía, libertad, igualdad), por la simple razón de que han demostrado que no pueden darse en la estructura de la sociedad liberal burguesa, por lo que esta ontología nihilista se abre como un pensamiento que busca explícitamente colocarse *fuera* de la lógica o de la visión liberal de los «derechos humanos», etc. O el desencanto se impulsa hasta el extremo de que podamos «ironizar» también «sobre nosotros mismos» (como quería Nietzsche), haciendo que nos distanciamos de la «voluntad de vivir» o no habrá ningún argumento que oponer a la reducción de la vida social a una pura y simple lucha de todos contra todos.

Juguémos por una ética nihilista, abriéndonos a *otra* dimensión de la ética, accediendo a su «disolución» en términos tradicionales de «trascendencia inmanente», perfeccionamiento, etc., precisamente en la medida en que el desarrollo mismo de la historia de occidente en cuanto progreso, se vuelve cada vez menos defendible como único horizonte de una filosofía de la historia. Ética nihilista comprendida como crítica a la metafísica tradicional y a su encarnación representada por el cientificismo. Ética, en cuanto *ethos*, costumbres, cultura compartida de una época y una sociedad, aquello que, en última instancia, «desmiente» al científico y su característica pretensión de reducir la verdad únicamente a los enunciados experimentales comprobados por el proceder metódico de la ciencia matemática de la naturaleza.⁶ Esta no es una ética ni de imperativos ni con exigencias de universalidad y surge de la hipótesis de la radical historicidad que caracteriza al ser. Rechazando asumir como criterio los valores aceptados y el orden existente, opta por hacer consciente el carácter ideal-límite que pertenece al ser precisamente en las condiciones actuales de fin de milenio y estructuración de un «nuevo orden mundial» (que no será sino otra máscara más del viejo desorden de siempre).

Por eso, y en cuanto crítica de la metafísica moderna, caracterizada por el despliegue pleno de la subjetividad, cuestiona la noción de autotransparencia del sujeto (mismo que se piensa cartesianamente), asumiendo la radical finitud e historicidad de nuestra existencia, renuncia al ideal metafísico del conocimiento como descripción de estructuras objetivamente dadas. De ahí que la experiencia

⁶ *Ibid.*, p. 206.

de la verdad no acaece en el reflejo del objeto por parte de un sujeto que hubiera de tornarse transparente, sino como articulación o interpretación de un momento histórico particular que se manifiesta en una concreta configuración de determinadas relaciones sociales de dominio, en donde nuestra existencia está arrojada como evento. Eticidad e historicidad, aquí, coinciden.

El pensamiento de la época que nos toca vivir reflexiona en torno a la época de las imágenes del mundo y de su inevitable conflicto. Al renunciar a la estructura estable del ser que pueda reflejarse en proposiciones, se limita a mostrar los múltiples horizontes, o los varios universos culturales, dentro de los cuales acaece nuestra existencia.

Heidegger llama a nuestra época, la época del final de la metafísica, en la cual ilumina un primer relampaguear del evento del ser, por cuanto hombre y ser pierden las características que la metafísica (el pensamiento de la presencia, de la objetividad, o de la voluntad de poder) les había asignado, en cuanto pensamiento que reflexiona sobre la modernidad, a la cual caracteriza en términos de olvido del ser y de nihilismo, es decir, caracterizada por el dominio universal de la tecnología, la ética nihilista pretende tan sólo *delimitarse* frente a la metafísica y su mentalidad objetivante, situarse *fuera* o *al margen* de ella.

Justamente en los rasgos nihilistas de la modernidad caracterizada por el dominio universal de la técnica, se anuncia una modificación que el *Ge-stell* experimenta con el paso de la tecnología mecánica a la tecnología informática. Porque el mundo de ahora ya no es una cuestión de motores sino de ordenadores y de las redes que los conectan, permitiendo dirigir también a las máquinas más «brutas»: a las mecánicas.

No es en el mundo de las máquinas y los motores --como bien afirma Vattimo-- donde hombre y ser pueden perder las determinaciones de sujeto y objeto, sino en el mundo de la comunicación generalizada, en la cual el «sujeto» por su parte, es cada vez menos centro alguno de autoconciencia y decisiones, reducido como está a portador de múltiples roles sociales que no se dejan reducir a la unidad, y a autor de opciones estadísticamente previstas. Es este mundo, el mundo informático que hoy se anuncia, el que ha devenido fábula.

La ética nihilista asume la idea de Heidegger de un ser que no puede darse ya como presencia, sino sólo como «huella», la cual no puede hacer las veces de ningún fundamento, autoridad o soberano. Al reconocerse como pensamiento de la época final de la metafísica y del nihilismo, accede a la «negatividad» y al «disolverse» como destino del ser.

Segundo movimiento: Adagio

«Nada vale la pena». Las verdades son ilusiones

*Nada vale la pena, oh amor
mío lejano, sino el saber
qué suave es saber que nada
vale la pena.*

F. PESSOA, Floresta de la enajenación

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

NIETZSCHE

Según Nietzsche en su obra *El crepúsculo de los ídolos*, el mundo verdadero ha devenido fábula, es decir, ficción, ilusión, máscara o disfraz. El hombre de su tiempo (y especialmente en alemán) se le aparece caracterizado por la total ausencia de una coherencia entre forma y contenido, interior-exterior, ser-parecer, por lo que la forma no puede aparecer más que como disfraz. (Ver: *Consideraciones intempestivas*). El disfraz es asumido para combatir un estado de temor y de debilidad. Nace, pues, de la inseguridad. El principal medio que posee el individuo para asegurar su sobrevivencia es el *fingimiento*. En el hombre moderno esta característica se expresa en lo que Nietzsche llama «enfermedad histórica», es decir, el conocimiento del carácter devenido y deviniente de todas las cosas, misma que ha vuelto al hombre incapaz de crear verdaderamente historia, de producir eventos nuevos en el mundo. Esta incapacidad es miedo a asumir responsabilidades históricas en primera persona, inseguridad de las propias decisiones.

Mientras con énfasis se habla como nunca antes de la 'personalidad libre', ni se ven personalidades, y menos personalidades libres, sino sin excepción hombre universales medrosamente arrebujados.» «Nadie expone ya su persona, sino que se disfraza de hombre culto, de erudito, de poeta o de político. Cuando uno toca tales máscaras, creyendo que toman en

serio la cosa y no hacen la comedia... se queda de pronto con nada más que un montón de trapos y retazos.¹

La máscara y el disfraz, en este sentido, son indicios de una ausencia de carácter y de fuerza. En su ensayo *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, Nietzsche considera a la ciencia como sistema de ficciones excogitadas por el intelecto para garantizar la supervivencia del animal en medio de una naturaleza hostil. La ficción, entonces, implica a la vez el acto de camuflarse y el de excogitar ficciones útiles como los conceptos científicos. El mundo de la apariencia es una ilusión, una máscara, que sirve para soportar la existencia y evadir la angustia de perecer, del terror de la muerte y el aniquilamiento. El hombre decadente que no sabe tomar iniciativas se enmascara asumiendo roles estereotipados, «máscaras con una sola expresión». El mundo ilusorio de formas que se nos aparecen como una perfecta síntesis de interior-exterior, ser y parecer, no es más que una máscara destinada a encubrir la «desnuda realidad» de la existencia amenazada por el terror y el caos.

En el prefacio a *El nacimiento de la tragedia*, escrito en 1886, aparece la tesis de que sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo. El sentido de esta afirmación es que la existencia es necesariamente engaño, ilusión, perspectiva, apariencia: fenómenos todos que no tienen ciudadanía a no ser como negatividad y obstáculo, en el mundo de la «moral» y que en cambio gozan de familiaridad en el mundo del arte. La existencia es concebida como un esfuerzo sustancialmente destinado al fracaso de sobrevivir, deteniendo o incluso sólo olvidando por un instante la terrible realidad del pasar y del perecer. Si bien la máscara decadente es el disfraz del hombre débil de la civilización historicista y, en general, toda máscara nace de la inseguridad y del temor, sin embargo, la máscara «no decadente» sería la que nace de la superabundancia y de la libre fuerza plástica de lo dionisíaco.

Como aparece en *El nacimiento de la tragedia* se trata --según Nietzsche-- de reencontrar lo dionisíaco como libre energía poetizante, como mundo de libertad, creatividad y como eliminación de barreras incluso sociales e implica la ruptura de todo orden rígido y de todas las reglas. La exaltación dionisíaca supone una fuerza demoleadora sobre el mundo de las apariencias definidas, de los límites establecidos, de las estructuras sociales consolidadas.

¹ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, II, p. 5.

El temor, la debilidad, la necesidad de defensa son todos ellos aspectos constitutivos del mundo puramente apolíneo, del universo de los límites definidos, donde cada cual es rey o pueblo, padre o hijo, amo o siervo. La identificación dionisiaca disuelve todo este mundo de divisiones y de conflictos, asumiendo la máscara hasta el fondo. Redime a la máscara de todo elemento de mentira y de engaño y se transfiere a un mundo donde el ser y el mundo son continuamente distintos y el transformarse sin pausa no es ficción y disfraz, sino consecuencia e indicio de una vitalidad originaria.

En Nietzsche hay un vínculo oscuro entre metafísica identificada con el mundo apolíneo, el conflicto y la estructura patriarcal, por un lado y, por otro, la libertad dionisiaca que es máscara, apariencia discontinua, transgresión de los ordenamientos patriarcales de la sociedad, desvanecimiento del interés metafísico por el principio.

Tanto en *El nacimiento de la tragedia*, como en la segunda intempestiva, el problema que Nietzsche se plantea no es el de llegar, más allá de la apariencia, a la realidad (a la verdad), sino el de sustituir por una apariencia distinta aquella en medio de la cual vivimos y que se hace pasar por la única realidad verdadera. Por lo tanto, la cultura trágica no se contrapone a la decadencia como mundo de la verdad, sino que es, y de modo eminente, mundo de la ficción y de la máscara. La civilización es una creación de máscaras, de ilusiones y de ficciones. Estas son así pese a que se contrapongan al disfraz; no quieren ser confundidas con la realidad y, más bien, develan la misma «realidad» en su calidad de *apariciencia*, de máscara que no quiere ser vista como tal, afirmándose así la cualidad de máscara de todas las cosas. El hecho es que para el propio Nietzsche la idea de ser como *uno*, cosa en sí, verdad, identidad, fundamento, pertenece a una de las configuraciones del mundo de la máscara, a la época del racionalismo socrático y de la decadencia.

Por eso, cuando Nietzsche reconoce que el «mundo verdadero» ha devenido fábula, esto quiere decir que en cuanto el mismo «mundo aparente» es eliminado (no hay más apariencia como algo distinto de la verdad), la temática de la *ilusión* y la *ficción* sustituye a la «verdad» de la tradición metafísica. Así, pues, una vez reconocido que todo es máscara, igualmente se rechaza la idea de abandonar el concepto de máscara para no correr el riesgo de hacer precisamente de la máscara aquella esencia única del todo que el pensamiento metafísico ha buscado siempre.

Según Nietzsche (*El nacimiento de la tragedia*) el surgir de la verdad y la mentira constituye el acto de institución de reglas sociales, a la vez lingüísticas y jerárquicas. En Sócrates se encarna y resume, de algún modo, el proceso de fijación de los cánones sociales de lo verdadero y de lo falso. La fijación de los cánones sociales de lo verdadero y de lo falso corresponde al anquilosamiento de la máscara «mala», en el disfraz y en la mentira. En cuanto a su perspectiva sistemática, Sócrates es el punto decisivo y el vértice de la historia universal, entendida como la *ratio* científico-técnica que ha sabido dominar las fuerzas de la naturaleza. Mas tal victoria sobre la naturaleza ha requerido también, necesariamente, la sumisión de los impulsos y de los intereses individuales inmediatos, de manera que *máquina* deviene toda la sociedad como sistema de deberes y roles definidos. Su *universalidad* se ha extendido como red común de pensamiento sobre todo el globo terráqueo e incluso se tienen perspectivas de extenderla sobre las leyes de un sistema solar entero. Por lo tanto, el socratismo está ligado a la construcción de un sistema político integrado en que la racionalidad es a la vez exorcización de la *hybris* del dominio (de la integración social) y su pleno despliegue.

En cuanto sistema de integración del individuo en una racionalidad, el optimismo racionalista socrático se anuncia como la crisis de la irreductibilidad de la racionalidad universal, dogmáticamente afirmada, a la efectiva comprensión del individuo. De ahí que el reconocimiento por parte de Nietzsche del carácter de apariencia del mundo de los fenómenos sirva para ver que la ciencia, el saber concretamente poseído por cada uno y recíprocamente comunicado, no puede aspirar a validez universal y a objetivos universales. La pretendida validez universal --afirma Nietzsche-- es una *ilusión*.

Nietzsche reconstruye la historia del racionalismo --es decir, la historia de la cultura occidental-- en términos de violencia, de la lucha amo-esclavo; una violencia que, como resulta claro a partir de las páginas sobre la revuelta de los esclavos en *El crepúsculo de los ídolos*, misma que se puede vincular a las del ensayo *Sobre la verdad y la mentira...*, propósito del carácter social de la verdad, es esencialmente la violencia de la integración social, de la fijación de los roles en que se estabiliza la victoria del principio apolíneo sobre el dionisíaco. Fijación de la máscara en un rol social definido y estable, fijación de un sistema canónico de reglas lógicas para distinguir lo verdadero de lo falso, e integración del individuo en una racionalidad que escapa a su capacidad de comprensión y control. La historia de occidente es, en efecto, justamente la sede

del despliegue de la racionalidad unificadora, globalizante que, sin embargo, se sustrae continuamente a las pretensiones del individuo de disponer de ella de manera exhaustiva y explícita. En la cultura occidental confluyen la fetichización de una racionalidad objetiva omnicomprensiva y una frustración por el insuperable hiato que queda entre el individuo y esta racionalidad, que lo reduce a roles y a dato estadístico.

La tesis general de la *segunda consideración* gira en torno a la afirmación de que el hombre del siglo XIX adolece de un exceso de conocimiento y de conciencia histórica por lo cual no logra ya creer en la importancia y en el significado de cualquier decisión, debido justamente a que es consciente del fluir imparable de todas las cosas, por lo que es incapaz de mover un dedo y permanece en la inactividad más absoluta. Es en esta situación en la que el hombre moderno, consciente de su debilidad, se disfraza, por un lado, de docto pero, por otro y más fundamentalmente, hace de toda la historia pasada un depósito de vestidos que se pone y saca a su antojo.²

El hombre de la civilización historicista es, en este sentido, una vez más el hombre socrático, que paga la obtención de una cierta seguridad existencial (el cese de la guerra de todos contra todos, el pacto social del que en ensayo *Sobre la verdad...* hace depender el surgir de los cánones de distinción entre verdad y falsedad) con la inserción dentro de un orden rígido que escapa a su control, aun pretendiendo ser aceptado como orden racional, de una *ratio* en la que, sin embargo, no encuentran sitio las exigencias inmediatas de cada individuo.

La crítica de Nietzsche a la historia como historia universal destaca el hecho de que la historia es sólo una totalidad cuyos fines y sentido general se nos escapan, pero que con su esencia de totalidad quita todo sentido, al menos para nosotros, a nuestro actuar en ella. Pero el mundo de la individuación como tal también es máscara, apariencia, engaño.

Si bien las apariencias no son ya totalmente negatividad e ilusiones, sino que, más bien, y precisamente por el hecho de contraponerse ellas a las pretensiones de una única verdad que valga universalmente, devienen el modo en que se expresa libremente la creatividad dionisíaca. La existencia por la que el hombre dionisíaco experimenta aversión no es ya, entonces, la móvil variedad de las máscaras, sino el mundo de la distinción entre la verdad y la mentira, de la *ratio* desplegada en división de roles sociales, del dios de las máquinas que

² Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, p. 201.

detenta un significado de conjunto del mundo que a los individuos escapa. La máscara no es nunca mentira o falsedad sancionada como tal por una «verdad». El devenir del mundo dionisíaco era libre creación de máscaras, que no eran mentiras y disfraces justamente por la imposibilidad de encerrarlas dentro de un esquema cualquiera de distinción entre verdad y error.

El anquilosamiento de la ficción en verdad (y el consiguiente surgir de la mentira) parece conectarse con toda forma de sociedad. El mundo histórico es ficción. Pero ¿cómo salir del mundo de la «decadencia», formando parte de él? Esta ambigüedad parece manifestarse en todo intento de transformación, sea del mundo real, sea de la metafísica.

En este ensayo se muestra la relación entre estructura social, por un lado, y moral y metafísica por el otro. Nietzsche presenta en toda su ambigüedad el movimiento que va de la crítica despiadada de las hipocresías y las máscaras que adopta la civilización occidental decadente, al reconocimiento de las equivocaciones como una premisa de la misma cultura de la cual es heredero.

Si bien toda la obra de Nietzsche --como afirma Vattimo-- gira alrededor de la temática del *desenmascaramiento*, el desenmascaramiento perseguido por Nietzsche es una especie de reducción al absurdo de los modos de razonar de la cultura occidental.³ Este desenmascaramiento se propone también reducir a cero la construcción metafísica elaborada después de la fijación de Parménides de la oposición ser y no ser, que puede considerarse el origen, en el plano filosófico, del anquilosamiento de la ficción y del surgimiento del mundo de la máscara «mala». El desenmascaramiento, en la medida en que rechaza el anquilosamiento de los opuestos teorizado por la metafísica y vigente en el mundo de la individuación, está de acuerdo con el significado dionisíaco de la máscara «buena» pero, en cuanto se mueve en el interior del mundo conceptual de la decadencia y pretende usar métodos «históricos» y «científicos», adopta las estructuras mentales del mundo decadente y permanece dentro de ellas. Pero el mundo que se trata de desenmascarar no se nos presenta como algo distinto de nosotros, sino que es, en medida muy amplia y profunda, *nuestro* mundo, su historia y *nuestra* historia.

Nietzsche emprende la obra de desenmascarar el mundo de la decadencia con la conciencia de *pertenecer* él mismo a ese mundo, por lo cual, reconstruir

³ G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, p. 138.

la historia de ese mundo significa, ante todo, acercarse al conocimiento de sí mismo.

Uno de los caracteres constitutivos de su época (que es la nuestra también) es justamente la violencia no enmascarada.

Basta de mentira y convención, basta de buenas costumbres y de ética, realmente --la enorme admisión de que existe el más salvaje *egoísmo*-- honestidad --*embriaguez*. no mitigación.⁴

En *La gaya ciencia* afirma:

Hay un salvajismo de indios, típico de la sangre pielroja, en el modo en que los americanos anhelan el oro; y su furibundo trabajar sin tregua --el vicio peculiar del nuevo mundo-- comienza ya, por contagio, a hacer salvaje a la vieja Europa y a extender sobre ella una prodigiosa ausencia de espiritualidad. Ya nos avergonzamos hoy del reposo, la larga meditación crea ya remordimientos de conciencia. Pensamos con el reloj en la mano, como se come a mediodía mirando el boletín de la Bolsa; vivimos como uno que, continuamente, 'podría perderse' algo. 'Mejor hacer cualquier cosa que nada', también este principio es una regla para dar el golpe de gracia a toda educación y a todo gusto superior. Y como todas las formas se van visiblemente arruinando con esta prisa del que trabaja, también el sentido mismo de la forma, el oído y el ojo para la melodía de los movimientos, se arruinan. La prueba de todo ello está en la *grosera claridad* que hoy se pretende en todas partes, en todas las situaciones en las cuales el hombre quiere ser honesto con el hombre, en las relaciones con amigos, mujeres, parientes, niños, maestros, escolares, caudillos y príncipes: no se tiene más tiempo ni energía para el ceremonial, para los giros tortuosos de la cortesía, para todo *esprit* en la conversación, y sobre todo para todo *otium*. Puesto que vivir a la caza de ganancias obliga continuamente a prodigarse hasta el agotamiento en un constante fingir, engañar o prevenir: la verdadera virtud consiste ahora en hacer algo en menos tiempo que otro, y así raramente se dispone de horas de *permitida* honestidad; y en éstas, sin embargo, uno se siente cansado y no quisiera solamente abandonarse, sino *acostarse*, *echarse* pesadamente cuan largo es...⁵

Nietzsche conecta este desnudarse del egoísmo, que ni siquiera se toma el trabajo de esconderse y camuflarse, con el mundo de las ganancias y de la libre

⁴ Nietzsche, (IV, 3, p. 320) Apuntes, verano 1878.

⁵ Nietzsche, *La gaya ciencia*, 329.

competencia que tiene su máxima realización, ya en sus tiempos, en la sociedad americana. En este mundo del desenmascaramiento del egoísmo más desenfrenado, la mentira no es abolida sino que, por el contrario, sigue siendo un instrumento favorito en la lucha para triunfar sobre los otros.

La tendencia desenmascarante de la vida social moderna se hace aquí remontar, ya sea a la necesidad de mantenerse al ritmo de la producción colectiva, debido a lo cual ya no se tiene más tiempo de estudiar y modular las actitudes; ya sea, paradójicamente, al cansancio por el fingimiento que continuamente, en este mismo mundo de la producción y la competencia, se nos impone como arma ofensivo-defensiva.

El proceso no es muy diferente de aquel que, en el ensayo *Sobre la verdad...* ligaba el surgir de una verdad socialmente reconocida con el nacimiento de la mentira. «La verdad no es más que una mentira...»⁶

Allí donde el fingimiento se convierte en fijación de normas lingüísticas y al mismo tiempo de roles sociales, nace también la mentira y al mismo tiempo el cansancio que ella produce. La voluntad de desenmascaramiento, en la medida en que se hacen más fuertes aquellas exigencias de organización del trabajo social (la máscara y la ficción en el mundo de la competencia capitalista), a las cuales, en origen, la ficción canonizada en «verdad» debía servir. Este mundo de la ficción pierde toda autonomía frente a las exigencias productivas y organizativas inmediatas.

En la época del fin de la metafísica, ésta se realiza completamente en el mundo técnico, en el dominio de la tierra. La fijación socio-lingüística de los cánones de verdad y mentira suponen que ya no se tiene más tiempo para las «formas» y cae también toda mediación que separaba las exigencias productivas del mundo de los símbolos. (No hay más *otium*, gusto, *esprit*).

Esta época corresponde al período de la historia humana en el cual la funcionalidad productivo-organizativa del mundo de los símbolos, del mundo de la ficción sometida a fines de utilidad y de aseguración es, a su vez, enmascarada y cubierta por una serie de mediaciones que *simulan* una libertad y una autonomía que nunca se han dado. Desenmascaramiento para desenmascarar al desenmascaramiento mismo, reconociéndolo como una tendencia intrínseca del mundo de la máscara anquilosada, rígida, con base en la cual este mundo llega a

⁶ Nietzsche, *Ensayo sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, p. 18.

su fin (objetivo) por autonegación, en tanto negación de su propio imprescindible carácter totalizador.

La pérdida del gusto por el *otium*, por las formas, por las mediaciones, que se ve en la práctica social de esta época corresponde, en efecto, a aquel proceso de negación de la moral por razones morales que Nietzsche considera constitutivo del nihilismo. En su reflexión sobre el nihilismo aparece la veracidad como fuerza negadora de aquella misma moral que siempre la ha predicado y exigido como una virtud fundamental.

En el escrito *Sobre la verdad...*, la veracidad es presentada como una obligación social, la obligación de «usar las metáforas acostumbradas», de «mentir según una convención fija». Pero a partir de esa obligación se ha desarrollado, a través del mismo proceso por el cual se formó la verdad como conjunto de «ilusiones de las que se ha olvidado que son tales», una especie de instinto autónomo de la verdad, que no se concibe más como obligación social, sino como deber absoluto hacia la «verdad».

Sumamente importante para el desarrollo posterior de este trabajo será el reconocer el desprecio de Nietzsche por la prisa y el frenesí productivo del industrial, del comerciante, del mismo obrero de la sociedad capitalista moderna, incapaces de disfrutar del ocio, de *otra* temporalidad que escapa a los límites del productivismo.

El mundo en el que vivimos explicita la reducción de la fe en la verdad y del impulso del conocimiento en toda la tradición moral-metafísica de occidente. La «vida» (tal como aparece en *Así habló Zaratustra*) con la cual el impulso de verdad contrasta, no es tanto la «vida» en general, sino más bien se trata de esta determinada forma de vida que es la nuestra, basada en un sistema de errores convertidos en verdad que terminan, sin embargo, por revelarse como errores y mentiras apenas el impulso de la verdad arremete contra ellos, contra la misma noción de verdad que se revela justamente como un sistema de ilusiones consolidadas, ocultas en su naturaleza por motivos de conveniencia social y por las necesidades de la organización productiva. Es por esto que «lo verídico termina por darse cuenta de que miente siempre».

Este desenmascaramiento nos sitúa en una posición particularmente ambigua y difícil, de la misma manera que se descubre también el carácter ambiguo del nihilismo, por lo que el desenmascaramiento es un evento interno a la misma tradición metafísica y, paradójicamente, nos lleva más allá de ella.

Supone, a su vez, un carácter diverso que anticipa *otro* modo de ser y de pensar ¿libre? o al margen de las estructuras mentales de la moral y la metafísica.

En cuanto es aun interno el proceso de pensamiento que se pretende sobrepasar, el desenmascaramiento «afecta» razones de conocimiento al despedirse de las posiciones que desenmascara; pero en cuanto se siente el resultado de un proceso que no se puede encuadrar y aferrar con instrumentos lógicos, ya que estos instrumentos y la voluntad de verdad que los sostiene, son a su vez desenmascarados, el desenmascaramiento ya sabe que es algo más que reducción de la ficción a su pretendida «verdad» y se abre el camino para reconocer, sin angustia moralista, que semiente siempre.⁷

La contraposición entre mundo verdadero y mundo aparente o falso, entre la verdad y la mentira, se encuentran sobre la base de nuestra (o de toda) vida social. El problema de si el mundo de la contraposición entre lo verdadero y lo falso era producto de un mundo histórico o era representación del mundo *tout court*, lleva a Nietzsche a reconocer que el mundo de la máscara socrática-platónico-cristiana no es el único mundo histórico posible: captarlo como totalidad regida por una lógica propia que ha llegado a su conclusión (no en el sentido de que haya terminado o acabado, puesto que podríamos estar apenas en su primer momento, o en la mitad --¿cómo saberlo?-- sino en la medida en que realiza su objetivo), significa --de algún modo-- empezar a *salir* de él. Nietzsche descubre en el fenómeno del nihilismo, la contradicción intrínseca a la forma de vida platónico-cristiana, sobre cuya base la vida tiende a autonegarse. Por lo tanto, el nihilismo es un fenómeno esencialmente moral. Nietzsche piensa esta *ratio* en su desplegarse como totalidad de vida social e individual que encierra en sí aspectos múltiples. La moral entendida así como totalidad de una forma de vida representa la conexión de las varias formas de la vida espiritual así como la unidad de ese mundo de los símbolos cuya autonomía se encuentra en juego en el proceso del nihilismo.

Sólo porque existe un mundo fundado en la distinción entre verdadero y falso y en el anquilosamiento de ciertas ficciones (o errores) en verdad, se desarrolla también la mentira en el sentido de simulación o disimulación, consciente o inconsciente.⁸ De los errores básicos nace un mundo moral dentro

⁷ Vattimo, *El sujeto y la máscara*, pp. 87-88.

⁸ Ver también Heidegger, *Introducción a la metafísica*, el capítulo relativo a «Ser y apariencia».

del cual queda abierto el camino a las más variadas configuraciones de la mentira, a las multiformes *sinomatologías* de neurosis (sentimientos de culpa, ideales ascéticos, etc.), a las diferentes formas de engaño y sobre todo de autoengaño que descubrimos en el análisis de los sentimientos morales.

Esta sublimación de que nace la moralidad se vincula a un sistema de valoración y represión social. Nietzsche observa en los afectos y en las emociones, la trama de una serie de relaciones sociales. Tanto los principios morales como la noción de verdad no son más que estipulaciones sociales prescritas en función de las necesidades sociales. No hay «impulso» que pertenezca al individuo como tal, que no sea la presencia en él del pasado y las exigencias presentes del grupo en que ha nacido, del mundo a que pertenece.

Si no existe el «instinto», sino que tan sólo es una prescripción social, entonces el yo como sustancia autónoma, separada, distinguible, contraponible a lo que no es yo, desaparece. Se trata, entonces, según Nietzsche, de pensar esta vida de *otra* manera a como la piensa el mundo de la *ratio* del platonismo y del cristianismo (yo, bien, instinto, utilidad...).

La moral tradicional se basa en el prejuicio de una sustancial unidad del yo, unidad que reside en la razón: instancia suprema a partir de la cual el hombre puede decir «yo», reconocerse en esta o aquella acción. Frente a la lucha tradicional entre los instintos y la razón, Nietzsche descubre la radical escisión del yo. Para Nietzsche, la humanidad ha tenido durante largos períodos la necesidad de estas ilusiones: verdad, bien, yo, etc... El desenmascaramiento del carácter ilusorio de las motivaciones morales no funda la moral sobre estas bases, sino que sencillamente la destruye. El carácter puramente utilitario de los imperativos morales revelan la autonegación de la moral que el mundo moderno ya realiza de hecho en las relaciones sociales.

La creencia en la libertad se funda en una creencia aun más radical que es la creencia en las nociones últimas: Dios, la inmortalidad del alma, fundamento, fin último. La crítica nietzscheana a la moral se convierte en una crítica general a la metafísica, como producto de la moral y, por lo tanto, de un cierto orden social. Los hombres buscan estas nociones «últimas» por la necesidad de sentirse seguros. Originaria búsqueda de seguridad, derivada de su relación de desventaja y desprotección primitiva frente a la naturaleza, a partir de la cual el hombre construye un mundo histórico-social, un orden, y se intenta explicar el mundo y la naturaleza, ya sea a través del mito, la religión, la filosofía o la ciencia, con el afán de dominar y controlar las diversas situaciones de su ahora ya relativa

desventaja frente a la naturaleza (dado que actualmente las condiciones de vida son más desfavorables para la naturaleza que para nosotros). De la misma manera que el primitivo, impulsado por la inseguridad y el miedo a la muerte, creía dominar o controlar a la naturaleza a través del rito y de la magia, nosotros, «modernos» --que vivimos con el reloj en la mano y no tenemos más *otium* ni gusto por la forma-- aunque vivimos en algunos aspectos un mundo científico supuestamente ya no metafísico (en cuanto ya no es capaz de mantener la relativa autonomía del mundo de los símbolos respecto a las exigencias inmediatas de la producción) somos, nosotros mismos, metafísicos, porque en la búsqueda de ganancias y éxito nos hallamos impulsados aún por la inseguridad y el miedo a la muerte.

Sólo quien ha crecido en el temor a la muerte, temor que la moral y la metafísica quieren mitigar (dándonos seguridades y respuestas) pero que al mismo tiempo contribuyen a mantener y desarrollar, puede desear con tal ansia la ganancia, el éxito o el dominio cognoscitivo del mundo. Pero un pensamiento ya no metafísico y una actividad práctica ya no frenética pueden darse sólo cuando nos situemos en *otra* relación con la naturaleza que no sea la de dominio y explotación.

La metafísica como creencia en las nociones últimas (nacida de la necesidad de seguridad) así como la categoría de libertad y la tranquilizadora noción de responsabilidad (en tanto permite atribuir con certeza a alguien una determinada acción, buena o mala) estructuran el mundo de las relaciones sociales en la modernidad, regulado por el derecho. Lo que en el plano metafísico es la búsqueda del fundamento, en el plano ético-social y jurídico se convierte en búsqueda del responsable. La metafísica, en efecto, mantiene y desarrolla, aunque traduciéndolas a diversos planos, las condiciones de inseguridad que estaba destinada a vencer. Metafísica y moral son la puesta en funcionamiento de un complejo sistema que, nacido de la necesidad de seguridad, perpetúa en cambio la inseguridad y la violencia de la situación de partida, transformándolas y reproduciéndolas de varios modos.

La búsqueda de seguridades es también búsqueda de un significado. El significado posee una suprema virtud tranquilizadora, ya que el hecho de que la existencia tenga un significado, un sentido, coincide con la certidumbre de un orden «objetivo» dentro del cual se incluye cada hecho, como consecuencia, como causa, *signo* de otra cosa.

Así, en el *Ensayo sobre la verdad...* Nietzsche describe el origen social de la verdad como mundo de metáforas y ficciones olvidadas de su condición de tales. El valor tranquilizador del significado constituye, pues, la base para comprender la conexión de las elaboraciones doctrinales, no sólo religiosas, sino también metafísicas, con la búsqueda primitiva de seguridad.

En *La gaya ciencia*, escribe Nietzsche:

La invención peculiar de los fundadores de religiones es, en primer lugar, la de impulsar un determinado género de vida y de costumbre cotidianas, que actúa como *disciplina voluntatis*, al mismo tiempo que expulsa el aburrimiento; en segundo lugar, es la de dar precisamente a esta vida una *interpretación*, en virtud de la cual parece rodeada del valor más alto, al punto de convertirse ya en un bien por el que se lucha, y en determinadas circunstancias se sacrifica la vida. En verdad, es la segunda de estas dos invenciones la más esencial...⁹

La necesidad de seguridad se traduce en una necesidad de dar sentido a una determinada forma de existencia. Se logra la tranquilidad en la medida en que se elabora una interpretación general de la existencia. Esto nos lleva a reconocer la autonomía relativa del mundo de los símbolos. Tanto la religión como la metafísica surgen como medios para alcanzar la tranquilidad, pero perpetúan la inseguridad. Sobre las ideas de libertad y responsabilidad se funda toda la estructura represiva y punitiva de la sociedad.

El arte también comparte la suerte común de todas las formas simbólicas, la de funcionar en sentido metafísico, como medio tranquilizador que en realidad reproduce y perpetúa la inseguridad. La tranquilidad que comunica la experiencia estética puede considerarse como una inversión del orden acostumbrado de la realidad. Pero la dirección en que se ha desarrollado la condición del arte en el mundo moderno es el de la afirmación de la sociedad industrial y de la violencia que lo acompaña, el mundo en el que se ha perdido el tiempo para el *otium* y el gusto por la forma.

En el arte, efectivamente, más que en otras formas simbólicas, se hace sentir la relativa autonomía de lo simbólico en la sociedad de la *ratio* socrática. Esta autonomía se define frente a los límites y las reglas sociales y morales, ya que representa una ruptura de los límites, de las divisiones y de los conflictos dentro de los que se desenvuelve normalmente la vida común.

⁹ *Ibid.*, p. 353.

Aunque la lógica de la *ratio* desplegada en la sociedad industrial tiende a hacerlo desaparecer, reduciéndolo a función inmediata de la producción y de la organización, sin embargo, al entrar en conflicto con estas exigencias inmediatas, puede también rebelarse a esa reducción. Es más, si no hubiéramos prestado nuestro consentimiento a las artes y meditado esta especie de culto de lo no verdadero, el conocimiento de la universal no verdad y mentira que hoy nos proporciona la ciencia --el reconocimiento de la ilusión y del error como condiciones de la existencia cognoscitiva y sensible-- sería insoportable. Por eso, sólo en cuanto fenómeno estético, la existencia nos resulta aun *soportable*. El arte anula las rigideces, disuelve las contradicciones entre verdadero y falso, bien y mal, razón y locura, haciendo entrar en crisis la seriedad y la honestidad del mundo racionalista apolíneo, descubriendo el carácter de ficción y de mentira que es inseparable del conocimiento mismo.

La autonomía de lo simbólico, de la máscara como producción de símbolos no funcionalizados, a sostén de una determinada configuración de la ficción canonizada como verdad, pretende ir más allá de la moral, de la ciencia, de las mismas cosas artísticas, para «escapar», de algún modo, al destino de ocaso de la metafísica. El sujeto de la metafísica y de la moral tradicionales no logra pensar el sentido más que como *trascendente* (aunque se hable de immanencia o de trascendencia immanente). La metafísica parte de la contraposición entre un sujeto entre un sujeto y un mundo que, pese a todos los esfuerzos por oponérsele, termina por triunfar y someter a sí la «libertad». Pero no se trata ya de existir y obrar en función de los valores (que trascienden la existencia y la acción) sino de producir libremente la propia existencia como coincidencia de ser y significado.

El sujeto de la metafísica es, ante todo, el sujeto contrapuesto al mundo como objeto. Todo el *pathos* negativo con que reconocemos la universal necesidad de invencibilidad de la ficción depende del hecho de que nos colocamos, ante el mundo de la ficción, como «otro», un punto de vista que juzga y valora. Sólo porque nos colocamos ante el mundo como juez, como punto de vista que valora y tiene necesidad de encontrar el objeto como distinto de él, ya sea como estabilidad de un marco «sustancial», ya como conjunto de poderes arbitrarios, pero en el fondo propiciables, por esto se puede llegar, después de descubrir la ficción universal y la necesidad del error, al nihilismo negativo (como depresión y pesimismo). (Éste sería el caso del existencialismo

francés representado por el «primer» Sartre, el de *El ser y la nada*, el de la náusea y la angustia.)

La lógica del pesimismo hasta el último nihilismo: ¿Qué es lo que impulsa aquí? Concepto de la falta de *valor*, de la *falta de sentido*; hasta que punto los valores morales están dentro de todos los demás altos valores.

Resultado: los juicios morales de valor son condenaciones, negaciones: la moral es la renuncia a la voluntad de existir.¹⁰

El camino para intentar «salir» de esta situación --a pesar de estar inmersos en ella-- y pasar al nihilismo activo o radical puede ser el que lleva el desenmascaramiento hasta sus últimas consecuencias, comprometiendo también al sujeto. Es preciso ser irónicos, no sólo con objeto y predicado, sino también con el sujeto.

Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: *la llegada del nihilismo*. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en acción. Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar.¹¹

Esta ironía parte del descubrimiento de que la conciencia (o la razón) que es el elemento fundamental en la constitución de la oposición entre yo y mundo, y que parece constitutiva del sujeto, no es --en realidad-- su instancia suprema.

Dices *yo* y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún en la que tú no quieres creer --tu cuerpo y su gran razón: esa no dice yo, pero hace yo... Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido, llámase sí mismo. En tu cuerpo habita. Es tu cuerpo.¹²

Por otra parte, descubrir el carácter ilusorio del conocimiento significa comprender que nuestro yo se nos convierte en modelo para todo conocimiento

¹⁰ Nietzsche, *La voluntad de poderío*, p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 21.

¹² Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, I, «De los despreciadores del cuerpo», p. 61.

de las cosas externas. La unidad del yo, que sirve de modelo a todo conocimiento, en el sentido de que proporciona los esquemas a través de los cuales se ordena la multiplicidad de los fenómenos, es producto de una unificación, también ella, ilusoria.

La metafísica moderna está encerrada dentro de la ilusión de la unidad del sujeto. Nietzsche descubre que la verdad no es algo de lo que el hombre dispone, sino un complejo juego de «apariencias» que no justifica la presunción con que algunos pretenden, incluso, morir por ella.

El cuerpo es el resultado de una multiplicidad de componentes que dan lugar a su unidad sólo a través de un conflicto y un complejo sistema de jerarquizaciones y de ajustes recíprocos. La verdad del espíritu es el cuerpo, pero la unidad, la pretendida «últimidad» de la conciencia (sea la trascendentalidad del sujeto kantiano o la singularidad infinita del *ser-ahí* existencialista) es el resultado y producto de un complejo sistema de influencias. Reconocer esto significa quitarla a la conciencia todo derecho a erigirse en juez o antagonista del «cuerpo»; y, sobre todo, vaciar su pretensión de dictar por sí misma los principios de la jerarquización entre los impulsos, ya que estas normas serían ya, en cambio, los resultados de una jerarquía que se ha establecido a espaldas de la conciencia misma.

Afirmar la no unidad de la conciencia, la no soberanía de la conciencia cognoscitiva en el plano moral, supone negar la creencia (mantenida a lo largo de la metafísica de occidente) de que para cumplir una acción moral basta con ver claramente cuál es nuestro deber en una situación determinada; a tal visión seguiría necesariamente la realización de la acción.

Las acciones no son *nunca* lo que nos parecen. Las acciones morales son en realidad «algo distinto», más no podemos decir: y todas las acciones son esencialmente desconocidas.¹³

La creencia en la conciencia como instancia suprema en el ámbito moral no se explica más que como un acto de fe, que nace ante todo de la necesidad metafísica de llegar a un punto último en el remontarnos a las causas y fundamentos de una acción (de aquí se deriva también la fe en la libertad). La fe en la infalibilidad de la conciencia como tal deriva de un hábito adquirido a través de la pertenencia a un determinado mundo social. La conciencia

¹³ Nietzsche, *Aurora*, 116.

cognoscitiva es sólo el resultado de una serie de hábitos perceptivos, de una cantidad de interpretaciones básicas que se fundan ya sobre determinadas predisposiciones a exagerar o subvalorar tal o cual aspecto de las cosas, que nos hacen capaces de percibir sólo determinados elementos y no otros, etc. Esta crítica del sujeto no se limita a rechazar esta noción en nombre de su carácter ilusorio-perspectivo, sino que implica también la demostración de ser tan sólo un convencionalismo genérico. Según Nietzsche, «toda nuestra denominada conciencia es un comentario más o menos fantástico de un texto inconsciente, tal vez incognoscible y pese a ello sentido.»¹⁴

Y, si el texto no existe, entonces, sólo hay interpretaciones. O tal vez deba decirse que, *en sí, dentro*, no hay *nada*. Reduciéndose todo a interpretación, todo es producido por el sujeto, pero el sujeto es, él mismo, también, producto.

Si no hay un texto estable, sino tan sólo una variedad y movilidad de interpretaciones, la vida interior aparece como un juego de instintos y pulsiones contrastantes, es decir, como predominio alterno de una u otra «perspectiva», intérprete de los estímulos, disueltos, a su vez, todos, en la interpretación que sucede incluso al nivel más elemental de la sensación. No tenemos, entonces, ningún elemento «inmediato» para explicar la relativa estabilidad, ya sea del mundo externo (la realidad), o del mundo interior (la continuidad de la conciencia, la identidad personal, la evidencia en el plano cognoscitivo o moral). También estas unidades son sólo resultados de un conflicto entre impulsos.

A lo largo de la historia de la metafísica de occidente, desde Sócrates hasta Hegel, la conciencia se impone sobre y contra las otras instancias constitutivas de la personalidad. Esta hegemonía expresa, refleja, depende de, una estructura de dominio mucho más vasta, que es el *dominio* en el sentido literal de la palabra, el *social*. Pero se revela también el carácter «social» del yo, el yo como múltiples yos. Las descripciones de la vida de la conciencia en términos de jerarquía, de mandar y obedecer, no son sólo metáforas sino que suponen la descripción de la vida del sujeto como organización de gobierno. Nuestra unidad subjetiva, gobernada por la razón.

Para Nietzsche, el sujeto y la conciencia son explícitos hechos de dominio, describiendo la relación entre el afirmarse de la conciencia por encima de las otras instancias de la personalidad, como fuerza que asume el dominio, y

¹⁴ *Ibid.*, pp. 116-117.

la estructura del dominio social y pone en evidencia la violencia constitutiva de la sociedad de la *ratio* como fundamento y ambiente de la violencia contenida en la metafísica, en la moral y en la religión.

Nuestro pensamiento se adecuaba a la mayoría continuamente y es reformulado en la perspectiva del rebaño por obra del carácter de la conciencia. Todo lo que se hace consciente se convierte por eso mismo en señal distintiva del «rebaño». La conciencia recibe sólo lo que se deja traducir en estos esquemas de carácter social, que se estructuran para servir a la vida del rebaño, es decir, a la vida de una determinada comunidad histórica, y sólo a ella.

La conciencia surge de la necesidad de comunicación en la empresa común de la lucha contra los peligros naturales. Dentro de esta lucha se constituye una jerarquía entre quien manda y quien obedece. Por lo tanto, la conciencia se encuentra siempre ya inmersa dentro de una estructura social jerárquica que sustituye la violencia de la naturaleza por las relaciones coercitivas y de subordinación entre un hombre y otro, por lo que el significado de la conciencia no es sólo en relación con las estructuras de dominio y no sólo nace como instrumento de comunicación, sino que la conciencia es el órgano de la *interiorización* de tales estructuras. La conciencia se organiza también en su interior para representar «la voz del rebaño» en nosotros. Nacida ya esclava del mundo del dominio, la conciencia lo reproduce en su interior, puesto que los conflictos y las jerarquizaciones de la vida interior, nacen de la interiorización de la voz del rebaño, o sea, de las prescripciones de la sociedad y de quienes mandan en ella. La estructura social misma, en cuanto relación de dominio que liga a los individuos, ha tenido que hacer al hombre «calculable, uniforme y necesario», para poder fundar instituciones estables que previeran contratos y promesas. Se trata de crear socialmente un animal capaz de asumir responsabilidades y esto supone:

La tarea más concreta de *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a reglas y, en consecuencia calculable (...) con ayuda de la eticidad, de la costumbre, y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable.¹⁵

Conciencia se llama justamente a la capacidad de asumir responsabilidades. Sujeto y conciencia nacen en función de una situación de

¹⁵ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II, 2, p. 67.

violencia. La fuerza compulsiva de las reglas de la lógica, de los principios fundamentales del pensamiento, es la misma fuerza históricamente consolidada de las estructuras de dominio. La conciencia queda totalmente determinada, en su constitución, por una estructura de dominio. Los esquemas que *nosotros* no podemos eliminar, las relaciones de causalidad que nos son desconocidas, resultan identificables con la estructura social del dominio cuyo producto, espejo, o víctima es la conciencia y reconocemos que no sólo el texto, cuya interpretación es la vida interior, permanece desconocido para nosotros, sino que simplemente no existe. La conciencia, entonces, no tiene otra razón de ser ni otro contenido que las relaciones de dominio, mismas que son interiorizadas como instinto de rebaño y organización jerárquica de los impulsos que de ellos deriva.

El hombre se reduce a ser calculable, la conciencia se reduce a su contenido social, a aquella estructura de la vida interior que se limita a transmitir las formas de dominio. A lo largo y ancho de la cultura occidental, la conciencia es el órgano mediante el cual se interioriza la sociedad de la *ratio* en cada uno de sus miembros. Este es el sujeto de la moral platónico-cristiana, el hombre previsible y calculable que fija a la conciencia como sentido de responsabilidad, como instancia suprema y hegemónica, en el que domina la voz del rebaño, y que adquiere su configuración moderna en el sujeto cristiano-burgués, porque precisamente en la conciencia moderna y en el mundo burgués llegan a su «madurez» todos los elementos íntimamente contradictorios, autodestructivos, nihilistas en el sentido negativo, que el hombre occidental alberga.

La destrucción del sujeto supone la crítica de la conciencia cristiano-burguesa que se pretende hegemónica de la personalidad y del *telos* del progreso histórico en su conjunto. Supone la disolución de la distinción metafísica sujeto-objeto y muestra el conflicto de esta conciencia que no puede realizar la unidad de ser y significado.

Si lo que se reproduce es una estructura social de dominio, la realidad sólo puede configurarse en términos de conflicto, es decir, de perpetuar la violencia constitutiva de la sociedad moral metafísica. El hombre cristiano-burgués está, hasta en el modo de su vida física, ligado a las estructuras conflictivas del dominio. Así «reducida» la conciencia pierde todo derecho a valer como instancia suprema no sólo de la personalidad individual, sino también como modelo sobre el cual se construye una visión teleológica de la historia.

El descubrimiento de la conciencia y del sujeto como máscara de las relaciones de dominio y la consiguiente conciencia de la imposibilidad de salir de esta situación, no impiden --sin embargo-- reaccionar contra el mundo de la *ratio* y sus esfuerzos de someter al individuo explícitamente a exigencias funcionales-productivas.

Encerrado dentro de los límites señalados por la interiorización del dominio, el sujeto que tiene en ella su centro y su instancia hegemónica sólo puede aparecer moviéndose en el nihilismo negativo. (El hombre que, vacío, camina por los «malls», por Perisur, con celular y Grand Marquis. Aburridos...) Pero aquí de lo que se trata no es sólo de una determinada comprensión del ser, sino --como señala Heidegger-- de una determinada comprensión *metafísica* del ser y del tiempo.

La conciencia modelada sobre la estructura del dominio no puede «soportar» la negación de la concepción lineal del tiempo occidental dirigido hacia el «progreso» y el perfeccionamiento (ambos en sentido ascensional). Porque esta estructura lineal del tiempo es la misma estructura del dominio. Se trata, pues, de abrirnos a otra noción de tiempo que se construya contra la temporalidad «estático-funcional», misma que se identifica con la propia estructura del dominio.

El discurso nietzscheano, entonces, plantea el problema del significado y de sus límites en la existencia concreta del hombre; es decir, el problema de la constitución de una unidad de sentido contra los límites que impone la «finitud». La unidad de sentido y la identificación de ser y valor, unidad de existencia y significado, la «bella unidad» del espíritu griego se rompe, dando lugar a la división de las facultades, a la división del trabajo, al desarrollo desequilibrado del hombre. Pero Nietzsche no comparte, sin más, la solución de Marx de que tal «ruptura» (admitiendo como hipótesis que se haya producido «históricamente») se remonte a la división del trabajo, de la que dependerían todas las demás escisiones y alienaciones.

El límite a la constitución de una unidad de sentido en la existencia humana concreta nos revela la temporalidad como problema central en la crítica a la metafísica, entendida ésta como estructura de dominio. Autoridad y dominio, factualidad que se impone como límite infranqueable a la libertad. Temporalidad, finitud infranqueable. Pasado y presente son sólo fragmentos, espantosos azares. En tanto presencia autoritaria, el pasado, como ya sido, no puede ser deshecho ni anulado. El pasado es dominio: historia del

establecimiento de supremacías y sometimientos. La historia nihilista de la metafísica, por la que al final llega a negar todo sentido a la existencia, tiene su punto de partida en la estructura social del dominio sostenida sobre la categoría de la *fundación*, es decir, en la búsqueda metafísica de los *archai*, como modo de tranquilización frente a la inseguridad y la violencia de la condición primitiva de nuestra existencia histórica concreta, que termina por perpetuar esa inseguridad y violencia originarias en diversas configuraciones, no ya sólo en las relaciones del hombre con la naturaleza, sino en las relaciones del hombre consigo mismo y con los demás.

Según Nietzsche, la búsqueda metafísica de un origen trascendente que consuele nuestra finitud, nos arroja al sometimiento a fuerzas mucho mayores. La rebelión no es sólo contra el pasado en su forma de ya-sido, sino que implica asumir una posición ante el dominio. El desarrollo de la mentalidad de fundación, como búsqueda de causas últimas, de origen, supone --asimismo-- la tendencia a la búsqueda del «responsable» de la situación en que nos hallamos sin haberlo querido. La lógica deformante del dominio implica también el carácter imperativo de la moral. En el mundo del dominio se educa para dominar a otros mediante el sometimiento. La historia es la historia de «sujetos» en cuanto sometidos, sujetos, incluidos dentro de las relaciones de dominio.

Lo esencial e inestimable en toda moral consiste en que es una coacción prolongada (...) Lo esencial `en el cielo y en la tierra' es, según parece (...) el *obedecer* durante mucho tiempo y en *una única* dirección (...) Al parecer, es la esclavitud, entendida en sentido bastante grosero y asimismo en sentido bastante sutil, el medio indispensable también de la disciplina y la selección espirituales. Examínese toda moral en este aspecto: la `naturaleza' que hay en ella es la que enseña a odiar el *laisser aller*, la libertad excesiva, y la que implanta la necesidad de horizontes limitados, de tareas próximas --la que enseña *la reducción de la perspectiva* y, por tanto, en cierto sentido, la estupidez como condición de vida y de crecimiento. `Tú debes obedecer a quien sea y durante largo tiempo: de lo contrario perecerás y perderás tu última estima de tí mismo'-- éste me parece ser el imperativo moral de la naturaleza, el cual, desde luego, ni es `categórico', como exigía de él el viejo Kant (de aquí el `de lo contrario'), ni se dirige al individuo (¡qué le importa a ella el

individuo!), sino a pueblos, razas, épocas, estamentos, y sobre todo al entero animal 'hombre', a el hombre.¹⁶

Cada uno ha interiorizado la necesidad de obedecer, cual una especie del *conciencia* formal que ordena: «tú debes». Los hechos de la historia son hechos violentos, pero la historia misma, como pasado de hechos, es una violencia que se ejerce sobre nosotros. De aquí el sutil juego que en toda sociedad y aun antes en la familia, se instaura entre autoridad y «autor», como aquel que cría y nutre, el ya establecido en la vida (el padre), que pretende imponer sus propios modelos de existencia. Nietzsche señala como base de la solidez de las instituciones familiares y sociales esta autoridad de tipo «paterno» con que se pretende la adhesión del individuo. Característica de la educación paternalista (que se verifica tanto en el estado como en la religión) es la típica petición de principio: la validez de los preceptos propuestos se «demuestra» por el hecho de que su observancia es útil, hace bien («es por tu bien...», quiere decir «porque lo digo yo...»). Pero esta utilidad es totalmente interna a la estructura social que los impone como reglas de vida. Además, en cuanto establecida socialmente, la observancia de las reglas morales está en realidad inspirada por el deseo de ser aceptados, alabados o aprobados por los otros miembros de la comunidad en que vivimos.

Bajo el dominio así establecido se verifica una rígida distribución de roles y de posiciones dentro de la sociedad. Modelada en todos sus rasgos por la estructura de dominio, la historia de la cultura occidental es la historia de nuestro pasado y de nuestro presente. Nietzsche se sitúa contra este dominio que se impone con el simple derecho del *hecho*, de lo fáctico, contra el orden estatal y familiar que tiene vigor sólo porque constituye ya el marco dentro del cual nace y se sitúa el individuo. Si dios significa la garantía y la sanción supranatural de toda autoridad, de todo orden que se quiere establecer y, en consecuencia, se propone como sagrado, de toda firmeza metafísica del ser y de toda inmediatez moral de la libertad y la responsabilidad, entonces el conjunto de estos elementos teológicos de la existencia supone la estructura lineal, estático-funcional del tiempo.

Pero si dios ha muerto y todo está permitido, esto implica la posibilidad de la eliminación de toda dependencia de la moral, de toda creencia en la

¹⁶ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Quinta parte, «Contribución a una historia natural de la moral», 188, p. 100.

necesidad, de todo fatalismo, de todo amor por la seguridad y la estabilidad y también --paradójicamente-- lleva a la eliminación de la misma «voluntad». La voluntad no sirve ya a ningún dios y se elimina hasta a sí misma.

Sobre la base del conflicto amo-esclavo, se desarrolla la historia de la metafísica, de la cultura occidental, mostrándose así la estructura conflictiva de la conciencia del hombre presente, del hombre moderno, del hombre universal, identificado con el sujeto cristiano-burgués. El «hombre presente» es lo que somos en cada caso nosotros mismos, hombres y mujeres que vivimos en la sociedad de la *ratio* desplegada, de la disciplina social productiva interiorizada a través de la conciencia, el lenguaje y de todo el sistema de la moral-metafísica. Nosotros somos ese individuo funcionalizado, con vistas a los fines de la máquina social productiva. Se trata del hecho histórico de que en la sociedad de hoy se impone por doquier la *ratio* de la organización productiva y de la división del trabajo social. Vivimos sustraídos a la funcionalización universal de la organización total:¹⁷ que consolida la dedicación del individuo a los fines de la producción colectiva.

El sistema de la *ratio* se despliega desde la metafísica platónico-cristiana, hasta la metafísica como organización capitalista del trabajo que se manifiesta de la misma forma en el imponerse, en el interior del individuo, de las estructuras mentales y morales producidas por el dominio. No sólo la industria y el trabajo de fábrica, sino también el comercio y el intercambio marcan irremediamente esta universal reducción del hombre a la *utilidad*, una utilidad que se presenta como abstracta e inaferrable, como abstracta e inaferrable es la racionalidad general del sistema de producción que escapa a la capacidad de presión y comprensión de los individuos, esclavizándolos a todos de maneras diversas. El sistema social de la funcionalización universal tiende a una pérdida de contacto con el objeto, a un vaciamiento de significado de la relación directa con la cosa misma, que es otro aspecto de la escisión del valor (entre valor de uso y valor de cambio), del acentuarse de la trascendencia del sentido respecto al ser concreto.

Pero si dios ha muerto y ya no hay trascendencia, falta también todo punto de referencia fijo y estable y deja al hombre abandonado a sí mismo. El mundo verdadero, como apunta Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*, se ha convertido en fábula. Al no existir la garantía de un sujeto seguro, se abre el paso al sujeto inseguro, necesitado de horizontes abiertos. Ya no hay una

¹⁷ Cf. Ernst Jünger, *El trabajador*, Tusquets, 1991.

realidad que trascienda al mundo de los símbolos; esta realidad se ha anquilosado en la pretensión de distinguir lo verdadero de lo falso en correspondencia con el establecimiento de una sociedad fundada sobre el dominio y la división entre amos y esclavos. Es el mundo de la ficción anquilosada de verdad.

El proceso de progresiva afirmación y despliegue de la *ratio* que quiere funcionalizar todo, de modo definido, a sus propias exigencias productivo-organizativas, consolida el orden «real», *da un sentido* de conjunto unitario, total, único o universal a la existencia. Colocarse fuera de la lógica de la sociedad de la *ratio* significa rehabilitar el azar, todo lo que sustrae al hombre a la condición de ser utilizado. A través de la producción del sentido llegamos a las cosas; ordenando el mundo según nuestra voluntad y nuestra imagen, apoderándonos de ellas.

Mejor un sentido cualquiera que ningún sentido: sometiéndose en realidad a las múltiples torturas de la moral metafísica por la que está marcada la historia del nihilismo europeo. El mundo se ha convertido en fábula porque han caído las barreras que contraponen verdad a ficción en el mundo de la *ratio*:

Si en general hay algo que adorar, es la apariencia la que debe ser adorada; ¡la mentira y no la verdad, es lo divino!¹⁸

Al rechazar los esquemas metafísicos del dominio, como si fueran los modos únicos y naturales de ser y de pensar, al no distinguir ya lo verdadero y lo falso según las estructuras rígidas y teológicas de la tradición de la *ratio*, al no pensar ya la «verdad» como certeza irrefutable de un fundamento que garantiza la vida, se abre el mundo de la fabulación continua, libre de todo confrontamiento entre una realidad auténtica y otra inauténtica, entre una realidad verdadera y otra falsa. Al mostrar la ficción anquilosada en realidad con el fin de desarrollar y consolidar el dominio, se revela el carácter de «juego» que la existencia y el mundo asumen.

La ética del trabajo, de la familia, de la perfecta identificación con el rol, que la burguesía siempre ha predicado, promueven la productividad y la disciplina social. La historia del hombre moderno, del hombre occidental, cristiano-burgués, es la historia del mismo esquema que se repite continuamente y que vuelve a presentarse sólo con nuevos disfraces y variaciones cada vez. Es la historia de una sociedad que desea sencillamente reproducirse de modo

¹⁸ Nietzsche, *La voluntad de poderío*, 1004, p. 521.

indefinido en su forma actual, tachando de malvada y peligrosa toda iniciativa «desviante» de ese mismo camino.

Por eso, malvada y peligrosamente, si bien asumimos la necesidad ineluctable en que estamos encerrados, sin embargo, intentaremos situarnos en un distanciamiento irónico y con la burla y la risa del cínico, le levantamos las faldas al edificio de la construcción metafísica en la que se despliega el mundo técnico-científico. La ciencia que se hace visión general del mundo y determinación del sentido conjunto de las cosas, se identifica con la metafísica en la medida en que pretende fijar una determinada ficción como realidad, a fin de asegurar, primero, el dominio del hombre sobre la naturaleza y, a continuación, el dominio del hombre sobre el hombre.

La razón técnico-económica en la que la disciplina social se extiende ya universalmente no sólo a la producción sino también al consumo, considera la vida individual como uso de los bienes disponibles en el mundo para la propia felicidad. El dominio se ha transformado en una especie de lógica impersonal del sistema racional productivo. El dominio parece encarnarse totalmente en las cosas, en las funciones, en los roles productivos, en la utilización del individuo como instrumento. La crítica a la técnica no pretende una nostálgica «vuelta» a un mundo anterior a ésta; tan sólo intenta abandonar las visiones metafísicas globalizadoras, rechazando la reducción de la existencia a su versión técnico-científica en la forma optimista-apologética en que se nos presenta el neocapitalismo triunfante, desafiando a la tradición y a las instituciones teóricas y prácticas del mundo cristiano burgués, apostando por un pensamiento que «juegue» a salirse de las categorías metafísicas y que se construye al margen del impulso que tiende a fijar valores imperecederos.

Mostrar la perspectividad de las valoraciones y de las verdades con que nos representamos el mundo y nos relacionamos con él, significa reconocer que esta misma tesis es «interpretación», ficción, libre establecimiento de valores simbólicos. Negar toda fijación y fetichización que, como en el caso de la metafísica, alcanza su tranquilidad tomando sus propias ficciones como representaciones de la objetividad de las cosas. Se trata de la fluidificación de toda pretensión de que algo valga de modo definitivo. El mundo «aparente» se reduce, pues, a un específico modo de acción sobre el mundo, a partir de un centro. Pero no existe otro ser fuera de este luchar y componerse diversamente de las perspectivas, aceptando que incluso preguntar por «quién» interpreta es ya demasiado, porque el sujeto mismo es, a su vez, ficción.

Ligada a la estructura de dominio aparece la fetichización de los valores y la denominada verdad permanente. Perspectivismo radical que se define no como esencia permanente del ser, sino que reconoce el carácter móvil y azaroso de toda realidad. Al margen de las estructuras mentales y sociales de la *ratio*, el mundo se presenta como «juego» de formas y no ya como choque, conservación, desarrollo de unidades, aunque mínimas, de «sustancia».

Vivir el nihilismo es vivir la ambigüedad, la confusión de un mundo en donde se reproducen y se llevan al paroxismo los rasgos de violencia y prepotencia propios del mundo de la *ratio*. Lo que caracteriza el dominio es una especie de poder ejercido por el sistema técnico mismo sobre los individuos que resultan, así, funcionalizados. Refuncionalización dirigida hacia los fines de la producción. No hallando alternativa, el individuo se encuentra reducido a instrumento y simple portador de exigencias y valores genéricos, dominado por la lógica de la producción colectiva.

Por lo tanto, en *ruptura* con la tradición occidental metafísica, la ontología del presente piensa el pasado como metarrelato debilitado, atendible no por motivos metafísicos, sino sólo en cuanto en él se encuentran los «indicadores» que nos permiten comprender *nuestro* presente. Estar en *sintonía* con el presente --como afirma Vattimo-- significa pensar la conexión que los mensajes del pasado logran alcanzar con nuestro aquí y nuestro ahora, desde un tiempo que acerca la filosofía a un ámbito concreto de su histórica pertenencia cultural, a través del *diálogo* posibilitado por la incursión de diferentes voces en el mismo (que no igual) contexto históricamente determinado e históricamente móvil. «Elaboración de una ontología hermenéutica en sintonía con la actualidad abierta que, como diálogo, interpreta y discute los contenidos de la tradición, ya que todo interpretar entraña y reformula de modo diverso lo recibido, debido a la insoslayable errancia de su historicidad.»¹⁹

El *suelo* en el que se desgasta la existencia, la estructura de toda experiencia finita, es decir, la experiencia del mundo que se da en un intercambio ideológico hecho posible por una lengua, nos coloca (en cuanto nos trasciende y nos rige) pero también nos *disloca* (en cuanto disponible), como un mensaje, como un *envío* radicalmente histórico-finito. La ontología del presente pretende tan sólo «escuchar» los mensajes eventuales, fragmentarios, efímeros y limitados de este pasado vuelto presente que se nos da, en la medida en que el

¹⁹ Vattimo, *La sociedad transparente*, p. 29.

mundo *metafísico* con sus fundamentos necesarios, inmutables, eternos y perfectos, se va también disolviendo. Implica una despedida, un «decirle adiós», al pensamiento del origen y del fundamento, sin nostalgia, con la inquietud de quien se arriesga a la aventura del pensar.

Teniendo en cuenta no sólo el corte diacrónico sino también el sincrónico de la historicidad, establece un diálogo concreto con los diversos saberes y experiencias que configuran nuestra *epocalidad*, abriendo la filosofía a una conexión cruzada y de *mestizaje* con las distintas culturas y subculturas múltiples. Pensamiento que se abre y arriesga --aquí y ahora-- a experimentarse enlazando las múltiples praxis y discursos sectoriales, locales y especializados, en una cambiante recomposición de la pluralidad de la existencia tal como la vivimos en su presente colocación tardo-moderna.

Una ontología del presente se comprende como una labor de montaje, de composición y diseño, estilizada a partir de plurales materiales ensamblados en múltiples figuras significativas. La ontología actual, creada en los vertederos de material irreciclable, busca «claves» y perspectivas de acercamiento para interpretar nuestro presente.

Cuando la cultura se ha vuelto infinita, la historia sólo puede ser historia del acceso al significado de lo que ocurre. Ensamblar los materiales fragmentarios y multiperspectivísticos que nos ofrecen los *media* sólo es posible si el ahora se comprende como la posibilidad efectiva de toda interpretación concreta-situada, es decir, como momento de la historia del ser. En tanto hermenéutica, esta ontología se autositúa dentro de la historia como transmisión de mensajes que se reelaboran, distorsionan y reenvían --en este momento de la modernidad en que llega a tornarse reconocible para sí misma. Este pensamiento intenta conocer de modo crítico el enclave de su propia perspectiva para poder dirigirse --y disentir-- críticamente tanto de la tradición como de los fenómenos del presente. Pensamiento sin pretensiones de universalidad, lleva implícito --sin embargo-- la conciencia de la disolución de los modelos.

Sabiendo que la metafísica cumplida en su fase neo o post-capitalista goza de muy buena salud y la sombra helada del cadáver de dios puede planear durante largo tiempo sobre una tierra donde el desierto crece, nuestra reflexión se limita a registrar el aquí y el ahora metiéndonos *dentro* del relato de la historia como momento nuestro, como momento eventual de la historia del ser que acaece.

Esta ontología se entiende --además-- como nihilismo, es decir, como disolución de los valores y de la imposibilidad de la verdad, al pensar también al ser como *evento*, como configuración de la realidad particularmente ligado a la situación de una época. El curso de la historia del ser, de la historia de la metafísica de occidente, que vincula entre sí a la metafísica platónica, cristiano-medieval y moderno-ilustrada con su pervivencia secularizada en las fases científica y técnica, en tanto resultado de la relación autoritaria que establece entre el fundamento y lo fundado, entre el ser verdadero y la apariencia efímera y en las relaciones de dominio que se constituyen entorno a la relación sujeto-objeto, sin embargo, nos abre también a un pensar que lleva hasta sus últimas consecuencias el proceso y la lógica de la secularización, característicos de la modernidad, hasta liquidar todo resto del ser fundacional y sus categorías *fuertes*: causas primeras, sujeto responsable, verdad, etc... Ontología negativa que se configura si seguimos la experiencia a la que Heidegger se esfuerza por corresponder cuando en *Zur Seinsfrage* escribe *Sein*, ser, bajo una tachadura, y que asume la ambigüedad oscilatoria del pensar sin fundamento.

En la disolución del peso de lo real a la que asistimos en el mundo de la tecnología informática, en el modelo estético de nuestra actual civilización, en la espectacularización de la política, en la dificultad cada vez mayor de distinguir entre ser e imagen traída por el cine y los *media*, este nihilismo eventualista, rompe con la óptica metafísica de las verdades eternas y necesarias, abriéndonos a lo efímero y contingente, deformando la imagen oficial de lo real, reconociendo la imposible coincidencia entre significado y forma y situándose en la *fisura* de la alteridad inagotable que jamás se resuelve en la transparencia del sentido, declara la muerte del ser metafísico pleno y total.

Lugar negativo, irónico y polémico, antifundamentalista. Es el lugar del «mientras tanto», de quien asiste, pensando lo que ocurre, al envío del ahora y se sustrae a la tentación de cualquier otra recaída-fuga en la violenta protección de algún fundamento absoluto. Esta lectura del presente no puede estar marcada por ningún curso historicista del devenir ascendente o descendente, sino que se coloca dentro de una temporalidad topológica, es decir, dentro de la dimensión eventual del acontecer por el lado contingente: el del tiempo que pasa...

Pensar, entonces, la historia del ser en el sentido de que es *historia: acontece*.

Irónicamente revertida hacia un desfondamiento y dirigida a vaciar la metafísica de la presencia a favor de lo efímero, la ontología nihilista rompe el

espejo de la permanencia y, a través de sus grietas y fisuras proyecta sus propias sombras: claro-oscuro, neo-barroco, donde las heridas del pensar contemporáneo, ni se esconden ni se lloran, porque se saben a un tiempo gratuitas e indispensables. Es querer pasar al *otro* lado del espejo, en los márgenes de la racionalización y modernización «weberiana», capitalista-ascético-protestante, impuesto tanto a la economía como a la vida social y a la existencia individual. Pensamiento que ensaya y juega a no dejarse dominar por el realismo de la razón calculadora y de la ascética capitalista y burocrática.

La crisis actual de la concepción unitaria de la historia y la consiguiente crisis de la idea de progreso desemboca en la disolución de la idea de historia como curso unitario ya que, consideramos, no hay una historia única, sino imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes, así como que haya un ideal de hombre o de mujer que represente la forma «mejor» de humanidad, ya que el ideal ilustrado, la figura europea moderna se ha ido develando como un ideal más entre otros, no necesariamente mejor, por lo que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la «verdadera esencia» del «hombre», de todo «hombre» y de «toda» mujer.

El papel determinante que desempeñan los *mass media* en la sociedad contemporánea lejos de caracterizarla como más transparente, más consciente de sí misma o más iluminada, revela una sociedad cada vez más compleja. La lógica del gran capital, la misma lógica del «mercado» de la información, reclama una continua dilatación de este mercado mismo, exigiendo, consiguientemente, que «todo» se convierta, de alguna manera, en objeto de comunicación.

Paradójicamente, occidente vive --por un lado-- una situación explosiva, una pluralización que parece irrefrenable y que torna imposible concebir el mundo y la historia según puntos de vista unitarios y --por otro-- la construcción de un «nuevo orden mundial», la globalización de la tierra en una aldea mundial, nos llevan a pensar en la realización plena de la historia como historia universal.

De una parte, parece construirse un mundo en el que la norma es la reproducción exacta de la realidad, la perfecta objetividad y la total identificación del mapa con el territorio. De otra, la intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad vuelve cada vez menos concebible la idea de *una* realidad.

Si el mundo verdadero, como afirma Nietzsche, se convierte en fábula, nuestra condición de existencia tardo-moderna no puede ser entendida como el dato objetivo que está por debajo, o más allá, de las imágenes que los *media* nos proporcionan. ¿Cómo y dónde podríamos acceder a una tal realidad «en sí»? Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del «contaminarse» de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí o que, de cualquier manera, sin coordinación «central» alguna, distribuyen los *media*.

La oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del propio «principio de realidad» se abren camino dentro de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un fundamento, mito tranquilizador para quien cree haber atrapado el principio primero del que todo depende, asegurándose así, ilusoriamente, el dominio de los acontecimientos.

Según Heidegger, la metafísica moderna en cuanto historia del ser ha pensado el ser como fundamento y la realidad como sistema racional de causas y efectos, extendiendo a todo el ser el modelo de la objetividad «científica», de la mentalidad que para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas tiene que reducir las al nivel de meras presencias mensurables, manipulables y sustituibles, reduciendo finalmente nuestra interioridad e historicidad, a este mismo nivel.

El mundo de los objetos medidos y manipulados por la ciencia-técnica (el mundo de lo *real* según la metafísica) se ha convertido en el mundo de las mercancías, de las imágenes, en el mundo fantasmático de los *mass media*. Si el mundo verdadero se ha convertido en fábula, la realidad ya no aparece como sólida, unitaria y estable: tampoco nunca lo ha sido, aunque pareciera como tal. La ruptura del sentido unitario de la realidad, en el mundo de la comunicación generalizada, estalla en una multiplicidad de racionalidades «locales»: minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas que toman la palabra, pero que también siguen siendo silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras y contingentes.

La aceptación de las diversidades, de las diferencias, supone una aguda conciencia de la historicidad, de la contingencia y la limitación de todo sistema de valores --religiosos, éticos, políticos, étnicos-- empezando por el nuestro.

Asumir la contingencia, relatividad y no definitividad del mundo «real» al que nos hemos circunscrito, significa abrirnos a toda experiencia que nos haga

vivir otros mundos posibles. Vivir la experiencia de un mundo múltiple significa experimentarnos como oscilación continua entre pertenencia y extrañamiento, sabiendo que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver, más bien, con el evento, con la fugacidad, con los horizontes abiertos.

La ontología del presente huye y escapa de las férreas categorías que impone el sólido edificio de la metafísica que se plasma en el modo de existir social trazado por las modernas formas de comunicación. Pretende dar una descripción no trascendente del hombre, pero a partir no de lo que éste sea por naturaleza (descripción inmanente) sino de lo que ha hecho de sí mismo a partir de sus construcciones imaginarias: de las instituciones, de las formas simbólicas y de la cultura.

Es la tentativa de pensar de *otro* modo, es decir, *fuera* y contra la imagen clásica que el pensamiento da de sí mismo: el modelo representativo.

Consideramos que una sociedad se define y caracteriza por las tecnologías de que dispone. La intensificación de los fenómenos comunicativos en los últimos cincuenta años, el acentuarse de la circulación informativa hasta llegar a la simultaneidad de la crónica televisiva en directo (y a la «aldea global» anunciada por McLuhan)²⁰ no representa sólo un aspecto entre otros de la modernización, sino la estructura de este proceso. Por eso, hablar de un mundo tecnocrático no equivale a subrayar sólo un aspecto, aunque sea esencial, de las sociedades moderna y contemporánea. Cuando hablamos de civilización de la técnica, hablamos en el sentido más amplio y «ontológico» a que se refiere la noción de Heidegger de *Gestell*.

Ge-stell significa lo que reúne (*Versammelnde*) de aquel interpelar (*Stellen*) que interpela al hombre, es decir, que lo provoca a develar lo real como 'fondo fijo acumulado' según la modalidad del conminar. *Gestell* significa la modalidad del develar que impera en la esencia de la técnica moderna y que no es en sí mismo nada técnico. A lo técnico pertenece por el contrario todo lo que conocemos como engranajes y pistones y armazones, y lo que es una pieza constitutiva (*Bestandstücken*) de lo que se llama un montaje. Este entra empero, junto con las mencionadas piezas constitutivas, en el dominio del trabajo técnico, que

²⁰ Marshall McLuhan, *The medium is the message*, Bantam Books, Nueva York, 1967.

siempre corresponde a la provocación del *Gestell*, pero que nunca lo integra ni tampoco lo produce.²¹

De ahí que lo aludido no es solamente el conjunto de los aparatos técnicos que median la relación del hombre con la naturaleza. Cuando Heidegger define a la modernidad como la «época de la imagen del mundo», no usa sólo una expresión metafórica, ni describe sólo un rasgo entre otros del mundo complejo ciencia-técnica como fundamento de la mentalidad moderna; por el contrario, define con exactitud la modernidad como aquella época en la cual el mundo se reduce a --o se *constituye* -- en *imágenes*. Porque más que de una *Weltanschauung* como sistema de valores --perspectivas, objetos de una posible «psicología de las visiones del mundo»-- se trata de imágenes construidas y verificadas por las ciencias, que se despliegan tanto en la manipulación del experimento como en la aplicación de sus resultados a la técnica y que, se concentran en la ciencia y la tecnología de la información. La tecnología no es tanto el dominio de la naturaleza por las máquinas, cuanto el específico desarrollo de la información y de la comunicación del mundo como «imagen».

Nuestra contemporaneidad se define por la importancia que asumen en las sociedades tardo-industriales, las tecnologías informáticas, las cuales son como el «órgano de los órganos», el lugar en el que el sistema tecnológico encuentra su «piloto» o ciberneta, su *dirección*, también entendida como dirección tendencial.

Vivimos, gozamos y padecemos un mundo en el cual se delinea y comienza a actuar concretamente la tendencia a que la historia se reduzca al plano de la *simultaneidad* a través de las técnicas tan sofisticadas como lo que ahora llaman «*realidad virtual*» (ficticia), o la crónica televisiva en directo.

En analogía con el programa hegeliano de la «realización» del Espíritu Absoluto, de la plena autotransparencia de la razón, el ideal de autotransparencia se asigna hoy a la comunicación social, con carácter no sólo instrumental sino de, alguna manera, final y sustancial (como sucede en las tesis de Apel, Habermas, Rorty). Paradójicamente, en el momento mismo en que el enorme desarrollo de la comunicación y del intercambio de informaciones culturales, además de políticas, hacen posible el proyecto ilustrado de una historia auténticamente mundial, como se perfila en el llamado «nuevo orden mundial», sin embargo, en el mundo de la comunicación social intensificada, no parece

²¹ Heidegger, *La pregunta por la técnica*, en *Espacios*, Revista de la Universidad Autónoma de Puebla, trad. Oscar Terán, p. 61.

darse un «incremento» de la autotransparencia en la sociedad, porque este ideal de autotransparencia que supuestamente podría hacerse posible desde el punto de vista de la disponibilidad estrictamente técnica, se revela como un ideal de dominio. La idea de una historia mundial (ya sin la amenaza comunista) se revela como lo que de hecho ha sido siempre: la reducción del curso de los acontecimientos humanos a una perspectiva unitaria que, asimismo, se da siempre también en función de algún dominio, sea éste de clase, colonial, etc..

El ideal de la sociedad de la perfecta transparencia cognoscitiva supone un sujeto producido de acuerdo con el ideal científico en su laboratorio, aparentemente «objetivo» y desinteresado, pero dicha «objetividad» está guiada por un interés tecnológico de fondo, desde el cual se piensa la naturaleza como objeto sólo en cuanto se la prefigura como un lugar de dominio posible.

El develar (*Entbergen*), que domina a la técnica moderna, tiene el carácter del interpelar (*Stellen*) en el sentido de la provocación (*Herausforderung*). Esto sucede porque la energía oculta en la naturaleza es liberada, lo liberado es transformado, lo transformado es acumulado, lo acumulado es nuevamente dividido y lo dividido es nuevamente conminado. Liberar, transformar, acumular, dividir, conminar, son modalidades del develar. Pero éste no se desarrolla de manera simple ni se pierde en lo indeterminado. El develar se revela a sí mismo sus propias rutas, entrelazadas de múltiples maneras, y se las devela en la medida en que las dirige. La dirección misma es por su parte y ante todo asegurada. Dirección y aseguramiento se tornan así los principales rasgos del develar provocante.

¿Qué tipo de desocultamiento (*Unverborgenheit*) conviene ahora a lo que viene a plasmarse a través del interpelar provocante? Por doquier lo que así se produce es conminado a ponerse en el lugar preciso, para ser él mismo capaz de conminación para un ulterior conminar. Así lo conminado tiene su propia posición estable (*Stand*). Lo llamamos 'fondo fijo acumulado' (*Bestand*). La palabra dice aquí más y más esencialmente que meramente stock (*Vorrat*). La palabra «*Bestand*» es elevada ahora al rango de título, que caracteriza nada menos que la modalidad en que se presenta (*amwest*) todo lo que es alcanzado por el develar provocante. Lo que está ahí (*steht*) en el sentido del 'fondo fijo acumulado' no se nos enfrenta ya como objeto (*Gegenstand*).²²

Pero, en lugar de avanzar hacia la autotransparencia, la sociedad de la comunicación generalizada parece orientarse a lo que de un modo aproximado se puede denominar «*fabulación del mundo*», o en palabras de Nietzsche, que el mundo verdadero se ha convertido en fábula.²³

²² *Ibid.*, p. 59

²³ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula», Alianza Editorial, Madrid, 1973.

Las imágenes del mundo que nos ofrecen los *media* constituyen la objetividad misma del mundo y no sólo interpretaciones diversas de una «realidad» de todos modos «dada». Eso que llamamos la «realidad del mundo» es algo que se constituye como «contexto» de las múltiples fabulaciones.

Nuestra experiencia del mundo es más que objeto de saberes tendencialmente (pero siempre sólo tendencialmente) «objetivos». El *lugar* de producción de sistemas simbólicos que se distinguen de los mitos, precisamente porque son «históricos», esto es *narraciones* que se sitúan a distancia crítica, se ubican en sistemas de coordenadas y se saben y se presentan explícitamente como «transformaciones», no pretendiendo ser nunca «naturaleza».

Si ya no podemos hacernos la ilusión de desenmascarar las mentiras de las ideologías invocando un fundamento último y estable, podemos --sin embargo-- explicitar el carácter *plural* de los «relatos» y hacerlo actuar contra la rigidez de los relatos monológicos, propia de los sistemas dogmáticos del mito. Se trata, pues, de intentar poner de manifiesto los mecanismos y armazones internos con que se construye nuestra experiencia epocal concreta, descubriendo la concepción metafísica, evolutiva, del tiempo y de la historia que domina en la cultura científico-tecnológica occidental, la cual idealiza como condición perfecta ya sea el tiempo de los orígenes o el del futuro (como lo hace el ideal secularizado del progreso y del desarrollo).

Al mismo tiempo que se construye una historia mundial, muchos pueblos y culturas, sin embargo, han entrado en la escena del mundo y pretenden tomar la palabra. Se ha vuelto imposible creer que la historia sea un proceso unitario, dotado de una línea continua dirigida hacia un *telos*. Tal vez la realización del universo de la historia haga imposible la historia universal.

Vivimos el momento de la desmitificación de la desmitificación. Tras la desmitificación radical, la experiencia de la verdad no puede ser ya simplemente tal como era antes: ya no hay evidencia apodíctica, aquella en la que los pensadores de la época de la metafísica buscaban un *fundamentum absolutum et inconcussum*. Si buscamos en nuestro interior alguna certeza primera, no encontramos la seguridad del *cogito cartesiano*, sino las intermitencias del corazón proustiano, los relatos de los *media*, o las mitologías evidenciadas por el psicoanálisis.

La ontología del presente, como apertura epocal, pone en suspenso la obviedad del mundo y suscita un despreocupado maravillarse por el hecho, de por sí insignificante, (en sentido riguroso, que no remite a nada o remite a la

nada) *de que hay mundo*. Pero si en el *Gestell*, como *imposición* que caracteriza al conjunto de la técnica moderna, todo nuestro existir viene a ser empujado a volcarse en la planificación y el cálculo de todas las cosas, también es el momento en que la «realidad se ha convertido en fábula», hombre y ser pierden las determinaciones que la metafísica les ha atribuido. El teatro de la metafísica, con sus papeles definitivos (verdadero-falso, bueno-malo, auténtico-inauténtico), se desvanece.

La sociedad de la comunicación generalizada, de los *mass media*, nos arroja a vivir una acentuada movilidad y superficialidad de la experiencia, misma que contrasta con las tendencias orientadas a la generalización del dominio, por dar lugar a una especie de «debilitamiento», como afirma Vattimo, en la noción misma de realidad. La «sociedad del espectáculo» de que hablan los situacionistas no es sólo la sociedad de las apariencias manipuladas por el poder, sino que es también una sociedad en la que se muestra que la realidad es apariencia, o «ha devenido fábula», por lo que se da con caracteres débiles y fluidos y en la que la experiencia puede adquirir los rasgos de la oscilación, del desarraigo y del juego.

Paradójicamente, cuando la historia ha llegado a ser, o tiende a llegar a ser, de hecho, historia universal, se ha vuelto al mismo tiempo también imposible pensarla como un curso unitario supuestamente dirigido a lograr un fin último (sea la emancipación, la sociedad transparente, etc.). Experimentamos que el mundo no es uno sino muchos; que lo que llamamos *mundo* es quizá sólo el ámbito «residual», el «horizonte» en el que los diversos mundos se articulan o chocan entre sí. El mundo unitario del cual la ciencia creía poder hablar se nos revela como multiplicidad de mundos diversos. Vivimos esta experiencia como reconocimiento también de *otros* modelos que hacen mundo y comunidad, sólo en el momento en que reconocemos que esos otros mundos --que fueron silenciados por el dominio de la cultura occidental-- representan diversos sistemas de valoración comunitaria y diversas formas de vida, tan válidas como las de toda cultura. El reconocimiento de la multiplicidad y pluralidad de los modelos impide la aceptación de un único modelo, o de una universalidad de los valores. El mundo real no es otra cosa que la dilatación del mundo de la vida en un proceso de reenvío a otros posibles mundos y modos de vida, que no son sólo imaginarios, marginales o complementarios del mundo real, sino lo que lo componen y lo constituyen en un juego recíproco.

La cultura de la sociedad de masas se caracteriza por lo efímero de sus productos, y por un *eclecticismo* que hace imposible reconocer en ella cualquier esencialidad. Sólo si el ser no se piensa como fundamento y estabilidad de estructuras eternas sino, al contrario, como darse, como acontecimiento, con todas las implicaciones que esto comporta --el ser *no es*, sino que *acaece*-- el desfundamento del mundo, tanto en el sentido de su situación sobre un trasfondo, como en el sentido de una desautorización global propia, adquiere significado y puede convertirse la reflexión sobre nuestra época, en una reflexión ontológica radical, que nos abre a una experiencia, que ya no es *metafísica*, del ser.

Siguiendo a Heidegger, en su texto *Identidad y diferencia*, la ontología del presente comprende que el ser sea lo que no es, es decir, lo que se disipa y afirma en la *diferencia*, al no ser presencia, estabilidad o estructura. Por eso es importante arremeter contra los estragos de la universalización como categoría central de la metafísica de occidente, concepto etnocéntrico, además, que terminó por diezmar las diferencias, que procedió a aniquilar al *otro*, al diferente, al que carece de domicilio fijo.

No se trata, pues, tan sólo de embestir contra el régimen de la totalidad, sino de ver cómo podemos *resistir* frente a las estructuras opresivas, abriendo espacios dentro de la jungla personalizada de la mercancía opcional.

Tras varios milenios bajo el dominio de la razón gloriosa, de la razón triunfante del saber, es decir, también, después de varios milenios de luchas fratricidas, políticas pero sangrientas; de imperialismo tomado por universalidad, nuestro siglo ha vivido dos guerras mundiales, la opresión, lo genocidios, el holocausto, el terrorismo, el paro y la miseria cada día mayor del Tercer Mundo, las despiadadas doctrinas del fascismo, del nacionalsocialismo, el estalinismo, y hoy vivimos el «triunfo» del neoliberalismo.

En el interior de la modernidad: miseria, esclavitud, explotación, paro, diferencias de clase y lucha de clases. Universalización que fue colonización y desprecio por el hombre. La cultura occidental muestra que por debajo de sus ideales de verdad y libertad, existe algo podrido.

Según Alain Touraine,²⁴ el sistema económico que se está organizando es mundial y las grandes empresas no pueden desarrollarse si no se asientan en, por lo menos, dos de las tres potencias --Japón, Estados Unidos y la comunidad

²⁴ A. Touraine, «¿Existe realmente una cultura europea?», En varios, *El sujeto europeo*, Pablo Iglesias, Madrid, 1988.

europaea-- cuyos intercambios comerciales dominan el sistema económico mundial. Habría que preguntarse primero si los europeos serían capaces de edificar *otra* cultura y, sobre todo, de inventar *otra* representación del hombre y de la sociedad. Si bien desde un ángulo Europa aparece como el ámbito de lo universal, desde otra perspectiva se nos presenta como el ámbito de la diversidad, no en balde Europa es la cuna de la modernidad, entendida como universalidad, es decir, como lo que *une* lo diverso (o como lo que somete a lo múltiple).

Si bien los siglos XVIII y XIX tuvieron como principal labor la de dominar a la naturaleza, labor con la que Europa se identificó al convertirse en una sociedad de producción, el siglo XX con el ejemplo pionero de los Estados Unidos, demostró que la sociedad de producción estaba siendo sustituida por una sociedad de consumo. Si bien la Razón fue un principio que orientó los comportamientos, en adelante será sólo un medio instrumental para alcanzar objetivos que ya no se definen en términos de racionalidad, sino de *interés*. La cultura de masas está dominada principalmente por la lógica del dinero, a través de la búsqueda del «placer» en su sentido utilitario-consumista identificado con el «bienestar» y la «comodidad». El modelo de cultura europeo estaría abocado a desaparecer, a diluirse en el seno de un modelo universal, ante una cultura de masas homogeneizadora que se define a través del dinero, del placer y el interés, inmenso mecanismo utilizado para normalizar, jerarquizar y manipular.

La modernidad representa no sólo el paso de la sagrado hacia lo racional, sino también la separación del mundo de la objetividad y del mundo de la subjetividad. Las representaciones de la modernidad la muestran como un proceso de fusión creciente del sujeto con el objeto en el mundo de la acción y de la intervención técnica.

El sujeto actual, el «consumidor consumido», como lo llama Vattimo²⁵ es resultado de un fenómeno que tiene que ver --en términos heideggerianos-- con el sentido del ser y por ello puede llamarse un *evento ontológico*. La posición del ente como estable y cierto, es decir, como *objeto*, se hace posible a través de la objetivación científico-técnica moderna y, en general, en el marco de vida de una existencia fragmentada en esferas autónomas, en horizontes específicos dotados de una lógica que es rigurosa y de garantías, precisamente porque es autónoma. La objetivación rigurosa comporta la especificación de las esferas, de los

²⁵ Vattimo, «El consumidor consumido», en *El sujeto europeo*, ed. cit., p. 35.

lenguajes, el aislamiento del ente individual, de la esfera individual de objetos, de la realidad en general. El objeto de la ciencia-técnica realiza aquella racionalidad que la metafísica siempre había proyectado y soñado. En este proceso, los entes se presentan en su especificidad objetual, pero del ser como tal «ya no queda mas nada», como señala Heidegger describiendo el nihilismo en su obra *Nietzsche*.²⁶

En el momento del «cumplimiento» de la metafísica como universal objetivación del ente en las esferas individuales verificadas por las ciencias y calculadas y dispuestas por las técnicas se enuncia la experiencia del sujeto moderno tardío como «debilitamiento» del sentido «fuerte», unitario y general del ser, en la medida en que vive un mundo que --como dice Nietzsche-- se ha convertido en fábula, «fabulación» del mundo que se verifica en la sociedad de la comunicación generalizada y de los consumos de masas.

La ontología nihilista, sin embargo, no puede ver con nostalgia o como pérdida este debilitamiento del sentido del ser o del «principio de realidad», porque la generalización de la comunicación también ha hecho explícitos los conflictos de interpretación no sólo como conflicto entre mundos culturales diversos, sino también como surgimiento de culturas «locales», de subculturas, de etnias y «dialectos» en el interior de la cultura occidental. Al multiplicarse los agentes de interpretación, los puntos de vista, las «historias», se hace evidente que no hay una sola interpretación verdadera, por tanto, una sola realidad, sino interpretaciones diferentes.

Si la modernidad occidental es la época del principio de realidad que se ha vuelto efectivo en la ciencia-técnica, de la efectividad del principio de realidad forma parte, como su soporte indispensable, el sujeto autónomo, responsable, que toma en sus manos su propio destino.

Tras el desarrollo de este «principio» prometeico, afirmativo, conquistador, la realidad actual manifiesta una tendencia a disolverse, a perder peso, y ya no tiene el carácter cierto y definido de las cosas calculables, de los objetos asegurados por los discursos de los especialistas y se sitúa en un dominio precisamente vago, en una especie de media luz. El desarrollo del mundo científico-técnico, en la forma de mundo de la información generalizada y del consumo de masas, muestra la tendencia de la realidad a disolverse en la vaguedad de la fabulación. La ontología nihilista no es un saber fundante que

²⁶ Heidegger, *Nietzsche*, Minit, Paris, 1970, V. II, p. 338.

ofrezca legitimaciones definitivas y tranquilizadoras. En el mundo de la realidad fabulizada, la opción por el nihilismo supone el reconocimiento de la «diferencia ontológica»²⁷ aquella por la cual el ser se niega a dejarse identificar con los entes, con los objetos reconocidos por la razón calculadora.

La experiencia de la diferencia y de la irreductibilidad del ser al ente se vuelve posible e ineludible precisamente en el momento en que la metafísica se cumple en la ciencia-técnica, cuando la objetividad del ente es sólidamente reconocida por la voluntad de poderío del sujeto de la técnica, para quien resulta evidentemente imposible pensarse como ente-objeto; y, por lo tanto, si el ser se identificase con el ente, pensarse como ser, lo cual resulta de vivir la experiencia de la técnica moderna, es decir, de su reducción del ente a objeto y de la consecuente imposibilidad de pensar incluso el ser, metafísicamente, como certeza de la presencia.

La disolución del pensamiento fundacional, en definitiva, no es quizá más que un reflejo de la experiencia que se hace en la época del cumplimiento de la metafísica como ciencia-técnica. El ideal de la fundación última es en muchos sentidos lo mismo que «el ideal de la solución final, del nudo gordiano que corta la espada, de la toma del Palacio de Invierno, de Napoleón que a caballo encarna el espíritu del mundo...»²⁸

Pero también es cierto que ante la «pérdida» de fundamento se tiende a reaccionar con una recuperación forzada de la realidad, como es el caso de los fundamentalismos o con la recuperación del «pensamiento trágico», que repite sin elaborar el propio duelo por la realidad (como fundamento y estructura estable) perdida.

Por eso, la cuestión del sujeto remite, de entrada, a la cuestión de la condición del individuo en el ámbito social contemporáneo, el individuo en busca de su autonomía privada a toda costa. La metafísica y la filosofía humanista consideran que la cuestión del sujeto es la de la esencia del hombre como *conciencia* y como *voluntad libre* autónoma. En el análisis del movimiento social moderno --según Lipovetsky--²⁹ la cuestión del sujeto se convierte en el análisis de la situación de la autonomía social del individualismo democrático en la era de la abundancia tanto de consumo como de medios de información.

²⁷ Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 117.

²⁸ Vattimo, «El consumidor consumido», en *op. cit.*, p. 45.

²⁹ G. Lipovetsky, «La revolución de la autonomía», en *El sujeto europeo*, p. 51.

Nuestras sociedades parecen caracterizarse por la llamada «ideología individualista», entendiendo por ella la configuración de los valores constitutivos de la modernidad, cuyo fundamento es el individuo como valor casi absoluto: individuo soberano, autónomo, dueño y juez de sí mismo.

De ahí la extraña paradoja que se registra cuando el entorno cotidiano está cada vez más organizado y planificado desde fuera por las instancias burocráticas especializadas, pero simultáneamente el sujeto pretende afirmarse como dueño de su propia existencia privada, en organizador libre de su propia vida. Paradójicamente --entonces-- en lugar de oponerse, la burocratización del mundo y la autonomía de las personas, aparentemente se dan la mano.

Dejando paso a una socialización hedonista centrada en la comunicación, el individualismo plantea ante todo la primacía de los derechos individuales por encima de la colectividad, en la medida en que los actores sociales tienden a parecer consumidores utilitaristas, que han dejado de creer en las soluciones globales y que tan sólo desean acciones y representaciones pragmáticas que respeten su autonomía para juzgar e intervenir. El resultado es una individualidad sin raíces profundas, más móvil, escéptica y pragmática y, por ello, también adaptada al mundo contemporáneo y a sus constantes modificaciones que exigen actitudes flexibles y mentalidades sin rigidez.

Como consecuencia del derrumbamiento de las ideologías mesiánicas, las conciencias se han convertido globalmente al realismo económico, a la modernización de la empresa, al cambio de orientación y a la movilidad profesional y geográfica. Asistimos a la rehabilitación de la economía de mercado, del lucro y de la empresa. Asistimos al desarrollo del *capitalismo salvaje*, como lo llamó Marx.

Siguiendo el concepto metafísico de la autonomía de la subjetividad, la modernidad se representa al hombre ante todo como *autor*: autor de sus propias ideas, pero también autor de sus acciones, mismas que conllevan la noción de responsabilidad.

Sin embargo, tras varias puestas al día de la noción de inconsciente, nos es prácticamente imposible seguir creyendo cándidamente que podamos ser como creyó Descartes, perfectamente transparentes para nosotros mismos. Más bien, sabemos, con Rimbaud, que «*Je est un autre*». Frente al humanismo metafísico, asumimos (en esta reflexión sin ilusiones), el despojamiento del sujeto con respecto a sus ideas y sus actos, ya que este «sujeto» ideal no es consciente de lo que dice ni de lo que hace *realmente*. La crítica nietzscheana del «prejuicio

científico», según el cual se da por sentada la existencia de un mundo objetivo y la crítica al concepto tradicional de verdad, suponen la crítica del sujeto, misma que pone en tela de juicio la adecuación del raciocinio a la realidad.

En esta doble crítica del hombre abstracto y de la razón instrumental o técnica es posible elaborar la crítica del universo liberal de nuestras post-modernas sociedades industriales, como «de-construcción» del sujeto, del hombre, en tanto que conciencia y voluntad, inseparable de una crítica de la razón y, más aun, de una «de-construcción» del universo moderno en general.

El desarrollo de la totalidad del mundo occidental en lugar de realizar el programa de «emancipación» derivado de la Ilustración, se transformó aparentemente en lo contrario: el universalismo adoptó la imagen del eurocentrismo y el racionalismo, la de la irracionalidad inherente a un mundo dominado de un extremo al otro por esa razón irracional que es la razón instrumental o técnica.

Nuestra crítica al humanismo moderno rechaza a esta tradición filosófica en tanto tiende constantemente a encontrar una identidad para el hombre, una «propiedad» entendida como una *esencia* que lo defina en el mismo sentido que cualquier otro ente intramundano, eliminándose así también la problemática de la «autenticidad». Caracterizándose precisamente por su oposición a conceder al hombre una esencia, a encerrarlo en cualquier definición ya sea histórica o natural, la ontología nihilista rechaza el aprisionar al hombre en una esencia y considera que no es posible, entonces, definirlo en términos de «propiedad». Si el hombre es nada, si carece de «soporte» o «fundamento», pero al mismo tiempo se encuentra determinado por una situación histórica concreta, sin embargo, y justamente por este carecer de esencia, no está sujeto como espejo al orden social que se le impone y puede sustraerse de la actitud natural preguntándose por el significado de las normas o de los órdenes dentro de los cuales vive y que amenazan constantemente con aprisionarlo, identificándolo y definiéndolo con credenciales, pasaportes, actas, etc. Como canta un grupo de rock vasco: «Yo no debo nada, a dios ni al gobierno, por haber nacido por el coño de mi madre.» (La polla records. *Revolución*).

Sin examinar detalladamente la distinción entre individuo y persona, digamos que, si la primera noción es de pura interioridad, la segunda es esencialmente exterioridad. La *persona* en tanto máscara, escenifica o participa de la escenificación colectiva, es decir, adopta los arquetipos de una sociedad. En la teatralidad general cada persona-máscara interpreta un papel (o papeles)

que lo integran en el conjunto social, fenómeno que constituye la relación individuo-sociedad.

Esta relación no puede calificarse de «buena» o «mala». Así es y corresponde a cualquier estructura social. Para Heidegger, es el nivel del *uno*, el plano de la *inautenticidad*, considerando, entonces al «sí mismo propio», como la afirmación de lo «auténtico», o lo «propio», siendo éste uno de los problemas que plantea el pensamiento de Heidegger en *El ser y el tiempo*. Porque si, consecuentemente con la perspectiva heideggeriana no hay esencia, no hay algo «propio» o «verdadero», sino que somos finitud, historicidad, fugacidad, entonces, lo que se mantiene es la *oscilación*, la *ambigüedad*, en donde no podemos distinguir entre lo «auténtico» y lo «inauténtico».

La relación entre apariencia y cuerpo social se convierte en el signo de reconocimiento de la multiplicidad de grupos informales que constituyen la sociedad actual. Toda sociedad, sea cual sea, requiere de un «conformismo moral» que debe entenderse en este contexto como conformismo-conformidad en las costumbres, que permite la existencia del *ser con otros*, del ser-conjunto. En tanto que persona me identifico en función de los demás, en función del entorno natural y social, en función de un *imaginario social*.

Estas formas, apariencias, vividas día a día componen un cuerpo colectivo que sirve de refugio a la personas, tras el cual es posible esconderse, esquivar las agresiones consustanciales a a toda vida en sociedad y protegerse de ellas. El acatamiento ciego de las normas de la generalidad en todo lo exterior, la «máscara», permite preservar la estructuración personal-social. A través de los medios de comunicación de masas se transmiten los comportamientos estereotipados, la uniformidad u homogeneización de las conductas, de los «clichés» o «estilos» que se espera sean reproducidos. Pese a lo que se sigue afirmando acerca de la relación existente entre la preponderancia del cuerpo y el individualismo contemporáneo, los diferentes conformismos de la apariencia (el fisiculturismo o «body building»), los momentos en que se observan los «cuerpos arracimados»: conciertos, deportes, consumo en los grandes almacenes, nos incitan --sin embargo-- a hablar de un *narcisismo de grupo*.³⁰

En la indiferenciación de las megalópolis contemporáneas asistimos a la multiplicación de «puertas» que marcan los territorios de las tribus posmodernas: llámese el Bronx o Neza.

³⁰ Mafessoli, Michel. «Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas», En *El sujeto europeo*, p. 81.

Las ciudades contemporáneas son una yuxtaposición de estos lugares tribales, como señalaron los situacionistas³¹ en los años 70 mostrando la paradoja de este *enraizamiento dinámico*, pues se pertenece por entero a un determinado lugar pero nunca de manera definitiva. Heidegger propone un concepto que puede aclarar lo que decimos. Se trata del término *er-örterung*, que puede traducirse por «situación», o por «asignación a un sitio»³² o la reversibilidad entre un lugar y quienes lo ocupan. Ya sean grandes o pequeños lugares cotidianos, atravesamos una serie de sitios, una serie de situaciones que dibujan una geometría imaginaria. Es, sin duda, este incesante *travelling* a través de espacios múltiples lo más característico de la ciudad contemporánea. Si la modernidad se caracteriza por *señalar residencia*: pertenecemos a una profesión, a un sexo, una ideología, una clase; cada cual tiene una identidad y una dirección cuyo conjunto determina un *social* racional, mecánico, y finalizado, resulta curioso constatar que la *socialidad contemporánea* es confusa, heterogénea y móvil. La indiferenciación sexual, el sincretismo ideológico y la movilidad profesional delimitan un determinado «espíritu» de la época, en función del cual debe considerarse este carácter de movilidad. Las megalópolis (Nueva York, México, Tokio) no se rigen por un ritmo nocturno-diurno de funciones bien delimitadas, sino que, por el contrario, están en perpetua ebullición.

La agitación multiforme --la pluralidad de máscaras-- que anima profundamente tal vida urbana convierte a estas ciudades en punto de referencia de la estructuración social contemporánea. Deambulamos por Perisur, asistimos a un partido de fútbol o a un concierto, vagabundamos sin rumbo por las calles comerciales, bebemos y charlamos en grupo al salir del trabajo... Se dan así una multiplicidad de pasarelas reales o fantasmáticas entre las personas que constituyen esta comunidad protoplasmática que con una cadencia de sístole-diástole, se reúne y disgrega en una serie de espacios en los que venera a este o aquel pequeño dios local y puntual. Corazón de neón en los sonidos del silencio del metro, o del periférico. La ciudad es sensible. Sus lugares de reunión, sus sensaciones, olores y ruidos conforman esa teatralidad cotidiana que vivimos todos. El conjunto de esos lugares delimita lo imaginario social: los monumentos, los centros educativos, el dominio de la técnica, o las instituciones «visibles» del estado son su «marca concreta».

³¹ Cf. *International situationiste*, Lepovici, París, 1981.

³² Heidegger, *Le principe de raison*, Gallimard, París, 1962, p. 145.

El *ethos* contemporáneo es este espacio vivido en común, el espacio en que circulan las emociones, los afectos elementales y los símbolos, el espacio en que se inscribe la memoria colectiva; el espacio, en definitiva, que permite la identificación. Así, al participar con otros en la totalidad ambiente, me convierto en una cosa entre las cosas, en un objeto subjetivo. Coexisto en un conjunto en el que todo forma un bloque: coexisto, por supuesto, con los demás, que me constituyen como lo que soy, pero coexisto también con esa multiplicidad de objetos sin los que ya no puede concebirse la existencia contemporánea. Pero este plano no puede calificarse de «inauténtico», cosificado o «impropio», ya que esto nos llevaría a suponer una esencia, una «propiedad», o una «autenticidad» ideal que nos vuelve a remitir a un planteamiento metafísico, a un dualismo, a la separación entre mundo «verdadero» y mundo de las apariencias. (A las formas como cada quien vive, las máscaras o los estereotipos, los llamaremos «estilos»).

Dios, universo, teoría, praxis, sujeto, objeto, cuerpo, espíritu, sentido, la nada, no son nada. Nietzsche ya enseñaba un realismo que tenía que facilitar la despedida de las patrañas metafísicas. En la penumbra del presente, con la muerte de la ideología comunista y la revitalización de la era neo o post-capitalista, asistimos a la modernización del engaño. Se temen catástrofes y los «nuevos valores» (o más bien, los viejos nuevos valores), al igual que los analgésicos, experimentan una fuerte demanda. La época es cínica y sabe que los «nuevos» valores tienen las piernas cortas. En el cinismo de Nietzsche --consideramos-- se presenta una relación modificada al acto de «decir la verdad». Es una relación de *estrategia y táctica*, de sospecha y desinhibición, de pragmatismo e instrumentalismo, todo ello en la maniobra de un yo político que piensa en primer y último término en sí mismo, que interiormente transige y exteriormente se acoraza. Sensible encogerse de hombros ante el gélido hálito de una realidad en la que saber es poder y poder, saber.

La filosofía, sin embargo, marca y sigue huellas. Dado que todo se hizo problemático, también todo, de alguna manera, da lo mismo, y éste es el rastro que podemos seguir y conduce allí donde se puede hablar de cinismo. La época es cínica en todos sus extremos. La dispersión del yo choca contra las estructuras elementales de la conciencia moral, estructuras a las que se obliga a hablar «más allá del bien y del mal», en un sistema que se siente a sí mismo como un híbrido de prisión y de caos. Imposible adoptar un «punto de vista» ya que las cosas se nos han acercado hasta tocarnos. En un principio, parece como si la Ilustración desembocara de un modo necesario en la desilusión cínica, en el *des-concierto*,

en la carencia de ilusiones, aunque también pudiera pensarse que ésta fue desde siempre una desilusión.

Justicia e injusticia, verdad y mentira están inseparablemente mezclados. El cinismo se atreve a salir con las verdades desnudas, verdades que en la manera como se exponen encierra algo de irreal. Allí donde la vida en sociedad está sometida a una coacción de mentira, en la expresión real de la verdad aparece también la desnudez radical, la carencia de ocultaciones. El cinismo moderno, *universal y difuso*, según Sloterdijk,³³ a diferencia del surgido en la antigüedad, perfilado y solitario, ha dejado de ser marginado. Fundado sobre la imagen del mundo de la sociedad burguesa y de la avanzada civilización industrial, el cínico moderno es un integrado antisocial que participa en un modo de ver colectivo y moderado por el realismo, que tiene claro que los tiempos de la ingenuidad han pasado. Caso límite del melancólico que mantiene bajo control sus síntomas depresivos para continuar siendo laboralmente capaz. Hace tiempo que al cinismo difuso le pertenecen los puestos claves de la sociedad. El cinismo moderno se identifica con la *conciencia ilustrada*. Es la conciencia modernizada y desgraciada, que se siente desilusionada y, sin embargo, arrastrada por la «fuerza de las cosas». Con la frase de Gottfried Benn, «ser tonto y tener trabajo, he ahí la felicidad» queda descrita la moderna estructura cínica.

La Ilustración porta en sí una primigenia escena utópica, un pacífico idilio entre razón, justicia, libertad, verdad e igualdad; no quiere perder de vista la reconciliación, el diálogo libre, los principios democráticos. El que la realidad aparezca de otra forma y sea una situación en la que prima un estado de competencia por el desplazamiento y la aniquilación, no sorprende a nadie. A pesar de que pretende conservar intacta la saludable ficción del diálogo libre, la Ilustración constata simultáneamente el fracaso del diálogo. Por todas partes se descubren mecanismos extrarracionales del pensar: intereses, pasiones, fijaciones, ilusiones. Esto ayuda un poco a atenuar la escandalosa contradicción existente entre la postulada unidad de la verdad y la pluralidad real de las opiniones. Al viviseccionar la experiencia ilustrada, salta a la luz el chasco perpetuo de las ideas e ideales a partir de las cuales se construye y los intereses en los que se basa: humanos, demasiado humanos. Egoísmos, privilegios de clase, resentimientos, etc.

³³ Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Taurus, Madrid, 1989, T. I, p. 31.

La conciencia ilustrada aparece como conciencia enferma. Todas las actitudes que públicamente se proclaman a sí mismas como las más sanas, las más normales y las más naturales, son sospechosas de enfermedad. Ni en la cabeza ni en los miembros del sistema reina la claridad sobre la naturaleza del conjunto social. Cada uno de sus miembros está «mistificado» de una manera correspondiente a su posición. Incluso el capitalista, a pesar de su experiencia práctica con el capital, no encuentra ninguna imagen «verdadera» del contexto social, justamente porque no la hay. La ideología, la cotidianeidad, el *uno*, no son una «falsa» conciencia, porque no hay «verdadera» o, en su defecto, tendríamos que denominarla como «falsa conciencia verdadera».³⁴ Si ya no podemos hablar de «cosificación» o «enajenación», tampoco podemos hablar de «liberación». Toda estructura social decreta que los miembros productivos de la sociedad tienen que interiorizar, de una vez por todas, ciertas «ilusiones» correctas, ya que sin ellas nada funciona adecuadamente. Esta es la atmósfera en la que tiene lugar la cristalización cínica en medio de un ovillo de autoconservación fáctica en una autonegación moral.

Religión o ideología, como teorías del engaño, representan la conciencia del que detenta el poder, misma que brota del autoengaño religioso. Sin embargo, el engaño puede seguir trabajando a su favor. No cree, pero deja creer. Tiene que haber muchos tontos para que los listos sigan siendo unos pocos.

Si de una teoría del «desenmascaramiento» se tratara, se pondría el mecanismo del desengaño *tras* la falsa conciencia: se engaña, se es engañado. La teoría del engaño, por otra parte, supone que se puede observar bipolarmente el mecanismo del error. No sólo se pueden sufrir engaños, también se puede utilizar éste contra los otros (como en la política). El ilustrado supera al engañador al considerar sus maniobras y exponerlas de tal manera que las desenmascara.

Si el sacerdote mentiroso o el dominador son un cerebro refinado, es decir, modernos cínicos del señorío, el ilustrado es, frente a ellos, un metacínico, un irónico, un satírico.³⁵

³⁴ *Ibid.*, p. 58.

³⁵ *Ibid.*, p. 62.

La Ilustración lleva a un entrenamiento en la desconfianza que aspira a la superación del engaño a través de la sospecha. Pero el ilustrado también sabe lo que pasaría si todos pensaran tal como él. Por ello, el despierto saber de las cabezas dominantes pretende ponerse unos límites discretos, pues prevé un caos social si de la noche a la mañana los temores religiosos o las ideologías desaparecieran de las cabezas de los ciudadanos. Estando él mismo desilusionado, reconoce la absoluta necesidad funcional de la *ilusión* para el *status quo* social. De este modo trabaja la Ilustración en las cabezas que han reconocido el surgimiento del poder. Los «frutos dorados del placer» prosperan sólo en el *status quo* que pone en el regazo de unos pocos las oportunidades de individualidad, sexualidad y lujo.

Ontoteología, metafísica, llama Heidegger a esta construcción social de la modernidad. Las consignas de la Revolución Francesa fulgen como la más cristiana supresión del cristianismo. La religión podría clasificarse entre aquellas «ilusiones» que tienen un futuro junto a la Ilustración; quizá sea la religión realmente una «psicosis ontológica» incurable... (Ricoeur).

En toda teoría de la máscara se distingue, *a priori*, en las personas, al individuo y al portador de una función social. Queda un poco difuso qué lado es, en cada caso, la máscara del otro: si lo individual, la máscara de la función, o la función, la máscara de la individualidad. A juzgar por su ser social, siguen siendo, a pesar de todo, personificaciones, en el caso de la sociedad burguesa, de intereses lucrativos, máscaras de carácter del capital. La imagen refleja de esta teoría suministra la teoría de los roles, que concibe las funciones sociales («roles») como máscaras con las que la individualidad se cubre para, en el mejor de los casos, «actuar» incluso con ellas. Sin embargo, si bien el funcionamiento de los sistemas sociales de actuación son garantizados cuando ciertas normas básicas, actitudes y representaciones de objetivos son acogidas y seguidas por los miembros del sistema con una identificación ciega, no menos cierto es que la reproducción del sistema social requiere también de un cierto grado de ironía y un pequeño ángulo de visión disidente, es decir, de algunos cuantos «descarriados». Sin embargo, la «ordenada» existencia social sólo es pensable en la carcasa de las «funcionales mentiras útiles». La modernización de la mentira se basa en refinamientos esquizoides: se miente al decirse la verdad.

Por otra parte, en la cuestión de la moral se decide el problema más profundo de la Ilustración: la de la «buena vida». El que el hombre no sea realmente aquello que pretende ser es un motivo primigenio del pensar crítico-

moral, que se concreta con la duplicidad: «lobo en piel de oveja», es decir, la apariencia moral «exterior», engaña. El poder estatal presupone sujetos ciegos y hace todo lo posible por impedir las fuerzas reflexivas, insolentes y ofensivas que no piden permiso a las autoridades (nichos culturales en el cabaret y en la bohemia). Las democracias occidentales son en el fondo peculiares estructuras mixtas de aparatos de coacción y de ordenamientos de libertad. En ellas es válida la regla: un yo aparente para todos. Descubrimiento de un segundo nivel de reglas (doble moral) y convertibilidad de ser y apariencia, la Ilustración no hace otra cosa que espiar a los presuntos lobos en el guardarropa en el que estos se quitan y ponen su piel de cordero. Uno sólo tiene que esconderse tras la cortina que pasa cuando los sospechosos lobos están juntos.

Se admite de una manera realista, como mero hecho, la doble moral, moral de doble fondo. El saber mundano reconoce el mundo moral como un compuesto de dos mundos, pues tiene que haber efectivamente una visión del mundo para hombres prácticos que tienen que ser suficientemente fuertes como para ensuciarse las manos en la praxis política, sin ensuciarse ellos mismos e, incluso, aunque se ensucien, ¿qué importa?, deberían hacerlo, y una segunda visión del mundo para jovencitos necios, mujeres y almas cándidas, para los que la «pureza» es precisamente lo correcto. Se lo podría llamar división del trabajo de los espíritus o fealdad del mundo. El saber mundano sabe calcular con ambas.

Todo «altruismo» deja traslucir su egoísmo. Cuanto más vacía se presenta la mentira del altruismo en la sociedad capitalista, más firmemente se impone la avidez de beneficio y el utilitarismo. Si bien todo intento de pensar «primeramente» en los otros está condenado al fracaso, porque el pensar no puede abandonar su asiento en el yo. La moral burguesa pretende mantener una apariencia altruista mientras que el restante pensamiento burgués cuenta ya hace tiempo con un egocentrismo tanto teórico como económico. La Ilustración significa, desde un punto de vista psicológico, un «paso hacia adelante», en el entrenamiento de la desconfianza, en la constitución de un yo pensado sobre la autoafirmación y el control de la realidad.

Toda crítica del desenmascaramiento se sabe en una relación íntima para con aquello de lo que «realmente» se trata en el ámbito invisible. Por todas partes se invita a la conciencia a engañarse ya darse por contenta con la mera apariencia. Todo lo que es «dado» es, al mismo tiempo y en cierto modo, «supuesto» y artificial. Nuestra existencia se mueve *a priori* en una artificialidad,

es decir, somos cultura y vivimos de una manera «no natural». Jamás está el hombre en el medio de su ser, sino que está junto a sí mismo como una persona distinta a aquella que él fuera o pudiera ser. En «lo dado por la naturaleza» hay siempre algo «aportado» humanamente. Allí donde nos creemos en la máxima proximidad narcisista a nosotros mismos, se encuentra al mismo tiempo lo «más exterior» y lo más general. El ideal de autotransparencia se ve refutado por el descubrimiento del inconsciente y del superyo. Cuando digo «esta soy yo», quiero decir, así son mis programaciones, mis acuñaciones, mis adiestramientos. Así me han educado, así me han hecho, así funcionan mis mecanismos. Así trabaja en mí aquello que al mismo tiempo soy y no soy. La construcción de la interioridad es la creación de la apariencia privada. Todas las exigencias sociales interiorizadas son mi identidad, lo cual ilustra el carácter plural y móvil de ésta. Lo otro se anticipa continuamente al yo. Miro al espejo y reconozco a una extraña que afirma ser yo. Con el ascenso de la burguesía, se distribuye de nuevo el puesto de los «mejores». El yo burgués consiguió un narcisismo autónomo, colectivo político que aprende una forma especial de decir yo, desde la sexualidad hasta la dirección de los negocios. El concepto burgués del yo, de la «nueva» voluntad de subjetividad, *el placer de ser burgués* implica la conciencia de progreso, el orgullo del portador de la antorcha moral e histórica; la alegría de una propia sensibilidad moral; la alegría por un sentimiento de empresa, de invención y de movimiento histórico y, finalmente, el triunfo de su participación política (la democracia).

«La burguesía es la primera clase social --según Sloterdijk-- que ha aprendido a *decir yo* y que, al mismo tiempo, ha poseído la *experiencia del trabajo*»,³⁶ la idea del orgullo del trabajo por el rendimiento productivo. La conciencia del trabajo está inscrita en el yo burgués, sea el artesano, el comerciante, el funcionario, el financiero, el empresario. Pero frente a estos hay también una versión de burgueses que componen música, pintan, hacen poemas y filosofan. Pero los «auténticos» burgueses son los de la esfera laboral: los empresarios, capitalistas y financieros, precisamente rigiéndose por el principio del rendimiento = éxito y privilegios para los más laboriosos. «El trabajo hace libre», se puso sobre la puerta de entrada de Auschwitz.³⁷

Patriotismo y nacionalismo han sido también conscientes autoprogramaciones del orgullo burgués del yo. La espontaneidad nacional se

³⁶ *Ibid.*, p. 148.

³⁷ Ver también *El trabajador*, de Jünger. (Tusquets, 1991).

produjo a base de pedagogía, adiestramiento y propaganda hasta que, finalmente, el jactancioso narcisismo nacional explotó militarmente a principios del siglo XX. Festejó su triunfo más grande en la tormenta europea de emociones y en el júbilo bélico en agosto de 1914.

En la penumbra de la «post-Ilustración», la idiosincrasia de los yoes se atornilla en una *consciente inconsciencia* de identidades defensivas. La búsqueda de «identidad» parece ser la más profunda e inconsciente de las programaciones, tan escondida que hace tiempo escapa incluso a la más cuidadosa reflexión. En nosotros llevamos incorporada la programación de una especie de «alguien» formal como portador de nuestras identificaciones sociales. Pero en el fondo ninguna vida tiene nombre. El *nadie* autoconsciente en nosotros --que sólo con el «nacimiento social» recibe nombre e identidad, el nadie viviente, es el que, a pesar del horror de la socialización, se acuerda de los paraísos energéticos bajo las personalidades. Se acuerda de que, bajo tantas máscaras, no somos nada. Al emprender el viaje sin destino de la vida, en el peligro, descubrimos que no somos nada. Entre el ser «alguien» y el no ser «nadie» se tensa la vida y se elimina la «ficción» de un yo vigente, como simple portador de funciones.

Si bien no existe un «movimiento» ilustrado, unitario y unívoco, ya que es propio de la «dialéctica de la Ilustración» (Adorno) el que ella nunca haya podido formar un frente compacto, sin embargo, lo más importante para la Ilustración era, primero, encender las luces y, después, eliminar los obstáculos del camino que podrían impedir la propagación de la luz. La Ilustración pretende escenificar un proceso gradual de la iniciación que conforme a su naturaleza representaba la sucesión de la madurez, la reflexión, el ejercicio y la iluminación. La alianza de la Ilustración con el proceso de la civilización de cuño científico-natural y tecnológico --hay que reconocer-- no es una alianza unívoca. La difusión del poder en el estado moderno ha producido una extraordinaria dispersión del saber de poder que, al mismo tiempo, ha potenciado el cinismo del saber de poder, hasta convertirlo en una mentalidad difusa y colectiva. La difusión del cinismo se convierte en una mentalidad colectiva de la inteligencia en el campo de gravitación del estado y del saber de poder. Al disolverse la base sobre la que se asienta la Ilustración, ya que el estado moderno somete y a la vez funcionaliza a los ilustrados, se hacen borrosas las perspectivas. En semejante estado de ocaso, en el que las puertas están entreabiertas, los secretos aireados y las máscaras medio quitadas, la insatisfacción no quiere ceder. En cuanto juego social, cada quien puede quitar al otro la máscara de la cara. Lo más consecuente es, tal vez,

que cada quien se preocupe primeramente de su propia mierda. La Ilustración es y sigue estando insatisfecha. (I can't get no *satisfaction*, cantan los Rolling Stones).

Atravesada por una duplicidad ambigua, entre dominio y libertad, la modernidad ya no sabe dónde comienza el otro y dónde acaba el yo, los límites entre la autoafirmación y la destrucción ciega se diluyen. Imposible desmontar las extrañas programaciones que nos constituyen. Lo extraño anida en nuestro interior. Apostando por la nada, no encontramos nada «propio» que pudiéramos recuperar. Sólo hay asesinatos y suicidios en el interior de una estructura esquizofrénica en la que no se puede distinguir claramente el yo que mata del yo que es matado. La autonegación de la Ilustración es el resultado de la más reciente historia, que ha triturado todas las ilusiones de un «otro racional». La realidad es lo que es y, en la medida en que nos atañe, nos es bienvenida, odiada, soportable e insoportable a un tiempo.

En la penumbra cínica de una Ilustración incrédula brota un sentimiento peculiar de intemporalidad, preso de agitación y al mismo tiempo *desconcertado*, emprendedor y rápido al desaliento, cogido en una mera provisionalidad. Vivir aquí y ahora, aunque «hay días en los que quisiera ser mi perro». El sentimiento tardío y cínico es el de la excursión y el de la gris cotidianeidad tendido entre el malhumorado realismo y las ensoñaciones incrédulas. Presente y ausente, *cool* y tenso, *down to earth* o *far out*, totalmente a discreción. Da igual lo que sea. Se tienen sentimientos catastróficos y catastrofílicos. Se vive de un día a otro. De unas vacaciones a otras, de un noticiario a otro, de un problema a otro, de un órgano a otro, en privadas turbulencias y en historia a medio plazo, agarrotado y al mismo tiempo distendido.

En semejante época de los secretos públicos, época en la que una salvaje economía de lo pequeño produce un abismo en el pensar, la sociedad se disuelve en miles de cuerdas de planificación e improvisación. Si bien, por un lado, el aspecto de la planificación, representa la imagen de la metafísica tradicional, con sus categorías sólidas y fuertes; lo relativo a la improvisación requiere el rechazo a estas categorías y se abre a un pensar flexible y dinámico, *metafórico* más que *categorico*. Si la función de la ética ha sido poner a los hombres sobre la pista de ideales inalcanzables, si su función ha sido la de diseñar un obrar estrictamente dirigido por el ideal, ahora se propone como un mero juego satírico, «como

episodios a mitad de camino entre la diversión y la porquería».³⁸ Ya en el cinismo antiguo se encontró una forma del argumentar insolente con la que el pensar serio, el pensar sistemático y rigurosamente conceptual de la metafísica tradicional, hasta el día de hoy, no ha sabido qué hacer. El *quinismo griego* (como lo llama Sloterdijk, distinguiéndolo del cinismo moderno) al atender a aquello que es encarnable, se protege de la demagogia moral y del terror de las abstracciones radicales no vivibles y prefiere decir lo que vive. Presintiendo en toda «teoría», en todo «sistema», el engaño de las abstracciones idealistas y la insipidez esquizoide de un pensar cerebralizado.

Si la filosofía rigurosa, de una manera hipócrita, pretende vivir lo que dice, ajustarse a los «ideales», que la ética propone, le corresponde a la ética cínica, a la ética insolente, decir lo que se vive. En una cultura en la que los idealismos endurecidos convierten las mentiras en «formas de vida», el proceso de verdad depende de si hay personas que sean lo suficientemente *desvergonzadas* para decir la verdad.

(Como en el cuento de «El sastrecillo valiente», quien se atreve a decir que el rey va desnudo...)

Los dominadores pierden su autoconciencia real en los locos, los payasos, los cínicos... pero cuando los poderosos, por su parte, empiezan a pensar «quínicamente», cuando conocen la verdad sobre sí mismos y, a pesar de ello, continúan obrando de igual manera, entonces completan de una manera perfecta la definición *moderna* del cinismo. Por eso, es importante señalar que tanto el cinismo moderno como el antiguo son, uno y otro, tan sólo dos «formas», dos «estilos», de vivir la realidad y que no por ello consideramos a uno «auténtico» y al otro «inauténtico», sino que tan sólo son dos caras de lo mismo, que se mezclan en la ambigüedad de nuestra existencia. Quien se toma la libertad de hacer frente a las mentiras dominantes, provocará un clima de distensión satírica. A Platón no le quedó más remedio que la difamación de Diógenes, su incómodo y testarudo contrincante. Diógenes, sin embargo, no está agarrotado en la oposición, o fijado en la contradicción. Su vida está marcada por una autocerteza humorística, por una especie de alegre ironía, de un «escepticismo feliz»³⁹

Elementos neocínicos impregnan la conciencia burguesa de lo privado y de lo existencial por lo menos desde el siglo XVIII y también podemos

³⁸ *Ibid.*, p. 147.

³⁹ Héctor Subirats, *El escepticismo feliz*, Mondadori, Madrid, 1990.

establecer paralelos entre el antiguo cinismo y los movimientos alternativos como los «hippies», «punks», etc., que pretenden orinar en la academia y tienen desconfianza en la política, en la cual se representa una esfera de sospechosas carreras y de dudosas ambiciones. El impulso cínico quiere saltar de la ficción a la realidad, de la realidad a la ficción. Lo mismo da. Su amoralismo estético es sólo un preludio que anticipa la exigencia práctica de la vida a sus derechos sensibles. Se borra la frontera entre arte y vida y florece el placer de lo indisfrutable que se remonta, desde la antigüedad, hasta los movimientos «dandies» del siglo XIX y que hoy día aparece en esas autoestilizaciones de los «punks». Lo que quiere estar vivo exige algo más que una apariencia «bonita».

La insolencia y la blasfemia hacen estallar la seriedad piadosa cuando la energía de la risa irresistible ataca. Hay dos pares de fórmulas que expresan este insolente cinismo y que desinflan falsas reivindicaciones: ¿y qué? ¿por qué no?

Con un testarudo «bueno, ¿y qué?» muchos jóvenes han conducido a la desesperación a unos padres difícilmente educables.

El cinismo antiguo es agresivo y fue una antítesis plebeya *contra* la metafísica. El cinismo moderno, alza libremente la máscara, sonríe a su débil contrincante y le oprime. *C'est la vie*. Nobleza obliga. Tiene que haber orden, necesidad de poder.

Es el cinismo al servicio del estado y cuanto más carente de alternativas aparezca una sociedad, tanto más aparecerá el cinismo. Los portadores de la prepotencia en la escena política y económica se convierten en vacío esquizoide. Vivimos bajo la intendencia de jugadores serios. Si anteriormente fueron grandes políticos aquellos que eran suficientemente «libres» para convertirse en cínicos, para jugar fríamente con medios y fines, hoy día cualquier funcionario lo es. En los integrados ilustrados --en este mundo de inteligentes e instintivos conformistas, de «yuppies»-- el cuerpo dice no a las necesidades de la cabeza y la cabeza dice no a la forma y manera como el cuerpo obtiene su confortable autoconservación. Esta mezcla es nuestro *status quo* moral. El que hacia fuera se rige por el principio de realidad, hacia dentro es un sujeto licenciado (vicios privados, virtudes públicas). El que objetivamente porta la destrucción es un pacifista, el que de por sí desencadena catástrofes, para sí mismo es la inocuidad misma. ¿Qué significa hacer lo «propio» para alguien que no sabe dónde está su «propiedad»?

Ante nuestros ojos las ciudades se han convertido en masas amorfas donde extrañas corrientes transportan a los hombres a los diferentes escenarios de sus

intentos y fracasos de vida. Hace ya tiempo que el carnaval no significa «mundo al revés», sino una huida a mundos sanos de anestesia desde un mundo crónicamente al revés lleno de absurdo cotidiano.

En un estado de seriedad organizada, una inteligencia cansada, esquizoidemente desalentada juega al realismo, al emparedarse a sí misma reflexivamente en los duros acontecimientos. Oímos hablar de «valores fundamentales» e involuntariamente se ven ascender hongos atómicos. ¿Cómo poder estar «fuera», estando «dentro»? ¿Integración o esquizofrenia? ¿o qué, no son lo mismo? ¿Elegir la vida o participar en la fiesta de suicidas? El síntoma principal psicopolítico es un pensamiento bochornoso de atmósfera social que se carga hasta lo insoportable con tensiones y ambivalencias esquizoides. A pesar de todo, deseamos vivir... antes de que llegue el fin disfrazado de comienzo. La ambivalencia colectiva se descarga en un gran desfile de mentiras. En su sentido vital, la modernidad pierde la diferencia entre crisis y estabilidad. Ya no aparecen más ni vivencias positivas de la situación, ni el sometimiento de que la existencia pueda llegar a alcanzar un horizonte imprevisiblemente amplio y sólido sin que se agote. Un sentimiento de lo provisional, de lo especulativo, a lo sumo del plazo medio, preside las estrategias públicas y privadas, al tomar la incertidumbre permanente como el trasfondo inamovible de nuestros esfuerzos.

Comprender que hay que atender a los imperativos del momento: se descubre que es posible ser feliz en lo incierto, aprendiendo a romper la prepotencia de la preocupación, buscando otros caminos, esforzándose en *resistir* al cinismo convertido en sistema, del «capitalismo tardío» y su «moralismo», que pretende saber con mil y una ideas fijas, cómo tendríamos que ser. Los frentes entre moralismo y amoralismo están notablemente invertidos. El primero exige el clima de la negatividad aunque está muy bien pensado. El segundo, aunque se haga pasar por severo, irreflexivo o perverso, eleva enormemente la moral y es el buen humor amoral el que nos lleva al cinismo, hasta el punto que la felicidad nos parece políticamente indecente.

En las superficies, el estilo de vida de los «punks» y el de los «yuppies» pueden aparecer como extremos incommunicables. No obstante, se tocan en el núcleo. Las erupciones cónicas son centrifugadas por la masa catastrófica de la civilización. La autonegación cónica de toda moral es dirigida por el principio de autoconservación, que anticipa el «caso grave» y se equipa con una desilusionada ética de estilo «libre».

El mundo está lleno de figuras, lleno de mímica, lleno de rostros. De todas partes llegan a nuestros sentidos las señas que nos hacen las formas, los colores, las atmósferas. En este campo fisonómico todos los sentidos están estrictamente entretejidos y quien haya podido mantener sus facultades perceptivas indemnes, posee un eficaz antídoto contra el hastío de los sentidos con el que pagamos el progreso de la civilización. Todo tiene forma y toda forma nos habla de una manera múltiple; la piel puede oír, los oídos son capaces de ver y los ojos distinguen lo frío del calor. El sentido fisonómico atiende a las tensiones de las formas y escucha, como vecino de las cosas, su susurro expresivo.

La ciencia de la época moderna se separó de todo aquello que no toleraba el *a priori* de la distancia objetivadora y del dominio espiritual sobre el objeto: la intuición, la empatía, el *esprit de finesse*, la estética y la erótica, lo subjetivo e incalculable. En la disputa entre racionalismo e irracionalismo, dos unilateralidades complementarias se juzgan mutuamente.

El cinismo es una de las categorías en las que la conciencia moderna se mira a los ojos. Tenemos el espíritu de época cínico y ese saber específico de vivir una situación mundial rota, supercomplicada y desmoralizante en los miembros, en los nervios, en la mirada, en la comisura de los labios. En toda nuestra contemporaneidad se advierten elementos tanto del cinismo antiguo como del moderno, como parte de nuestra fisonomía corporal-psíquica e intelectual: el espíritu de la época se nos ha metido en el cuerpo.

La ética cínica, desvergonzada, nihilista, juega a «sacar la lengua», como gesto que la define. «Sacar la lengua» dice *no* con muchos armónicos: puede haber agresión, repugnancia o burla. A mitad del camino entre lo desconsiderado y lo espontáneo, entre lo *naïf* y lo refinado, fluctúa ambivalentemente con su «sucio» estar de acuerdo entre la honradez y la maldad, por lo que la moral convencional no lo tiene fácil con ella, ya que siente placer en desenmascarar y poner en ridículo a lo serio y educado, a diferencia de la sonrisa torcida, del gesto astutamente malvado, como aparece en el nivel del poder, en el cinismo de los altos funcionarios, políticos y redactores. Los labios cínicamente alegres sólo saben una cosa: que todo, en última instancia, es --efectivamente-- un engaño; que nadie le llevará hasta el punto de ablandarse y, volviendo lo rojo hacia el exterior, entregarse a cualquier tentación de engaño cósmico. La felicidad siempre parecerá como un engaño y parecerá demasiado barata para que merezca la pena el esfuerzo de echar la mano hacia ella.

Allí donde el cínico ríe desde la altura del poder, el *otro* cínico ríe tan fuerte e indecorosamente que la gente fina se escandaliza. Es la suya una carcajada plena, sin rigideces, que hace tabla rasa de las ilusiones y las poses. Como la risa de Diógenes, es una risa estomacal, de carácter animal, que en sus ataques y golpes se revuelca tan totalmente olvidada de sí misma que en ella ya no queda más yo que pueda reír. En tal carcajada hay algo de demoníaco, diabólico y frívolo. Hace morir de risa a los otros y se mata de risa al propio yo que no había tomado nada tan en serio.

Todo es como es. No hay nada que decir. Diógenes, sin decir palabra, está sentado al sol y tirado sobre los empedrados escalones del mercado, observa cómo los hombres corren tras sus ocupaciones. Su mirada se comprende como la penetración óptica de una apariencia ridícula y vacía, que desea poner a la sociedad frente a un espejo natural, en el que los hombres se reconocieran sin tapujos ni máscaras. La mirada cínica se dirige a lo *desnudo*; pretende reconocer los hechos «crudos», animales y sencillos que tan gustosamente desprecian los amantes de lo «superior». Su mirada penetra la cotidianeidad, lo que se considera sin importancia; se fija en todo aquello de lo que, por lo demás, no merece la pena hablar, es decir, en las pequeñeces.

No le sirven las divisiones corrientes, ni arriba ni abajo, ni sucio ni limpio. Al desnudo, la «verdad» es apertura. Por el contrario, quien inicia el camino que conduce al sólido edificio metafísico está predispuesto hacia un mirar duplicado de las cosas: el ser y la apariencia, lo encubierto y lo desnudo. El saber metafísico se pone de manifiesto a través de bloques visuales fijos y a través del enturbiamiento y del enfriamiento de la mirada. Su mirar fija las cosas que no penetra y a las que ella realmente no permite existir. La mirada *anti-metafísica*, cínica, hace saber a las cosas que para ella no existen realmente sino sólo como fenómeno e información.

Por supuesto que este cinismo no es otra cosa que una manifestación del nihilismo. Por lo tanto, cuanto más «decaen» los ideales y cuanto más fracasan las interpretaciones desde arriba, tanto más obligados estamos a escuchar las energías vitales que nos portan, a soltar los falsos lastres que nos roban la movilidad. Estar tumbado al sol, observar el ajetreo del mundo --como Diógenes-- sentir el cuerpo, alegrarse y no «tener que» esperar a nada. O, en palabras de Nietzsche:

He salido de la casa de los doctos y además he dado un portazo a mis espaldas.

Durante demasiado tiempo mi alma estuvo sentada hambrienta a su mesa: yo no estoy adiestrado al conocer como ellos, que lo consideran un cascar de nueces.

Amo la libertad y el aire sobre la tierra fresca; prefiero dormir sobre pieles de buey que sobre sus dignidades y respetabilidades.

Yo soy demasiado ardiente y estoy demasiado quemado por pensamientos propios: a menudo me quedo sin aliento. Entonces tengo que salir al aire libre y alejarme de los cuartos llenos de polvo.

Pero ellos están sentados, fríos, en la fría sombra: en todo quieren ser únicamente espectadores y se guardan de sentarse allí donde el sol abrasa los escalones.⁴⁰

Temporalidad del ocio, frente al tiempo productivo, laboral, eficiente. Temporalidad a contra-tiempo, como el jazz, como en el reggae, ante el frenético ritmo laboral de la fábrica, de la oficina, de la ciudad entera.

Tomando el sol tumbado perezosamente de espaldas, Diógenes --antiteórico, antidogmático, antiescolástico, antimetafísico-- su sabiduría reside en reconocer el hecho de que no se tiene precisamente ninguna teoría para las cosas decisivas de la vida y enseña el atrevimiento de aceptar la existencia lúcida, lúdica y alegre. Pero también es la conciencia que perturba, el remordimiento de conciencia de toda autocomplacencia dominante y la plaga de todo estrechamiento moral. Es un tipo salvaje, ingenioso, astuto, que considera que la cultura y la sociedad, la civilización, ofrece tentaciones y seducciones confortables para atraer a los hombres al servicio de sus fines: ideales, promesas, esperanzas de inmortalidad, metas de ambición, posiciones de poder, artes, riqueza.

Desde un punto de vista nihilista, cínico, todo esto son compensaciones para algo que Diógenes no se deja arrebatar: su libertad y su placer de vivir. *Drop-outs*, marginados, hippies, freaks, o punks, salvajes urbanos que, como Diógenes, representan un «estilo» epocal, una *forma de vida*. Literalmente «cagándose» en las normas, se desligan de ataduras sociales, rechazan las reglas y los patrones generales de comportamiento. Individualistas que se comportan asocialmente, pero que sólo se comprenden socialmente. Amoralismo en cuanto al poder ver y decir todo. La vida no es un objeto, sino un viaje, un *ensayo práctico*, un proyecto de existencia despierta y se atreve a la mirada libre de moral sobre las cosas, tal como advirtiera Nietzsche con la frase «más allá del bien y del mal». En el momento en que damos paso a ese «más allá», estamos

⁴⁰ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, «De los doctos», pp. 185-186.

inevitablemente en el nihilismo. Se finaliza todo anclaje absoluto y empieza la época de la *oscilación moral*.

Pero en el «más allá del bien y del mal», sin embargo, no encontramos tan sólo un amoralismo brillantemente vital, sino una penumbra infinita y una ambivalencia fundamental. Pues tan pronto como la diferencia metafísica entre el bien y el mal deja de tener importancia y todo lo que existe parece neutral en el sentido metafísico, entonces, comienza la modernidad: una época que ya no podrá pensar más en una moral trascendente y que, por consiguiente, se encontrará en la imposibilidad de poder diferenciar entre medios y fines, en donde el bien y el mal, el fin y el medio, se pueden intercambiar. La ciencia sólo será posible allí donde se haya atravesado el dualismo metafísico, allí donde el espíritu investigador se haya elaborado una conciencia «más allá del bien y del mal», allí donde busque sin prejuicios metafísicos y morales, neutral y secamente, aquello de lo que precisamente se trate. De la misma manera, surge la politología positivista que toma al «hombre» empíricamente y de su «naturaleza» deduce qué clase de instituciones políticas necesita para regular su vida social, en cuya cúspide está el estado. Su antropología le sugiere que el hombre quiere y tiene que ser engañado. El hombre necesita ordenamiento y dominio y el dominio necesita la mentira. Quien quiera dominar tiene que hacer, consiguientemente, un uso consciente de la religión, del ideal, de la persecución y de la fuerza. El político sería el prototipo del cinismo moderno. Para él, todo se convierte en medio, incluso la esfera de los fines; el gran político moderno es el «instrumentalista» total y el deponedor de los valores.

Como bien afirma Nietzsche en su *Ensayo sobre la verdad...*, quien quiere dominar utiliza la verdad para mentir.

El hombre contemporáneo ha dejado tras sí el dualismo del bien y el mal, aunque también se sigue aferrando a él. De un lado es amoralista y del otro, hipermoralista. Por una parte cínico; por otra, soñador. Aquí, liberado de todo escrúpulo; allá, atado a la idea de un bien último. En la práctica, no se asusta de ninguna crueldad, de ninguna infamia, de ningún engaño. En la teoría, lo dominan los más altos ideales. La realidad ha hecho de él un cínico, un pragmático y un estratega. Cinismo riguroso en los medios con un moralismo igualmente rígido en las metas. Pues por lo que respecta a las metas, apenas nadie se atrevió a imaginarse un «más allá del bien y del mal»... pues esto sería, efectivamente *nihilismo*. El rechazo del nihilismo es una auténtica lucha ideológica de la modernidad, oponiendo siempre valores absolutos a la tendencia

nihilista. Ningún punto de relación --por otra parte-- entre Diógenes el «protocínico» y el cínico moderno.

El cinismo antiguo representa la mirada crítica e irónica de las necesidades y descubre la incommensurabilidad y absurdidad del mundo para alcanzar y penetrar la carencia de finalidad de la existencia. La existencia, entonces, no tiene que «buscar nada». (Allí donde el cinismo gobierna se va a la búsqueda de todo menos de la existencia). Esto significa una despedida del espíritu metafísico de las metas alejadas y supone una mirada clarividente en la carencia original de fines por parte de la vida.

La herencia de Diógenes culmina en un nihilismo que da la espalda a los grandes objetivos metafísicos.

En el momento en que madura nuestra conciencia de dejar la idea del bien como *objetivo* y entregarse a aquello que *ya está allí*, es posible una distensión en la que la acumulación de los medios a favor de imaginarias metas, siempre lejanas, resulta superfluo. Solamente a partir del cinismo se pueden poner diques al cinismo y no a partir de la moral. Sólo un jocosos *quinismo* de los fines nunca estará dispuesto a olvidar que la vida no tiene nada más que perder, que a sí misma.⁴¹

De manera ambivalente oscilamos de un espíritu epocal sobrio, secularizado y tecnificado, a pensarnos más allá del bien y del mal, ¿más allá de la metafísica? Sobre esta delgada línea, fuera de toda crítica moralizante, el pensamiento explícitamente nihilista se abre a la aventura de la banalidad y reconoce el absurdo como la cobertura de toda dación de sentido posible, girando en el vacío, juego de sombras de la razón.

* * *

Al dejar al descubierto la estructura de la existencia, Heidegger pretende obviar la terminología sujeto-objeto. La descripción del *uno* posibilita hablar filosóficamente del yo sin tener que hacerlo al estilo sujeto-objeto. Las manifestaciones del *uno*: el estar ahí en la cotidianidad, la banalidad, la ambigüedad, muestran que el *uno* es el yo de la cotidianidad, en absoluto un *yo mismo*. El *uno* constituye en cierto modo mi parte pública, mi mediocridad. Pero, por otra parte, tampoco hay un *yo mismo*.

⁴¹ *Ibid.*, p. 259.

Si el 'ser ahí' es familiar para sí mismo como 'uno mismo', esto quiere decir al par que el 'uno' diseña la interpretación inmediata del mundo y del 'ser en el mundo'. El 'uno mismo' por mor del cual es cotidianamente el 'ser ahí', articula el plexo de referencias de la significatividad. El mundo del 'ser ahí' da libertad a los entes que hacen frente sobre el fondo de una totalidad de conformidad que es familiar al 'uno' y dentro de los límites fijados con el término medio del 'uno'. *Inmediatamente* es el 'ser ahí' fáctico en el 'mundo del con' descubierto en el término medio. *Inmediatamente* no 'soy' 'yo', en el sentido del 'sí mismo' peculiar, sino los otros, en el modo del 'uno'.⁴²

La descripción del *uno* realizada por Heidegger sólo es real e imaginable cuando la pensamos epocalmente, a través del sentimiento de posguerra, sus medios de masas, su americananismo, su industria de la cultura y de la diversión y su práctica de la distracción avanzada. Sólo en el clima cínico, desmoralizado y desmoralizante de una sociedad de posguerra en la que los muertos no pueden morir, ya que de su ocaso hay que obtener un capital político. Se puede derivar del «espíritu de época» un impulso hacia una filosofía para «considerar existencialmente» la existencia y para poner la cotidianidad frente a la existencia dicha y conscientemente decidida como *ser para la muerte*. Sólo después del militar ocaso de los dioses, sólo después de la *decadencia de los valores*, después de la *coincidentia oppositorum* en los frentes de la guerra material, en la que «el bien y el mal» se promovían mutuamente hacia el más allá, se hizo posible semejante reflexión. Sólo esta época se da cuenta de una manera radical del proceso interior de socialización. Ella adivina que la realidad está habitada por fantasmas, imitadores y por máquinas del yo manipuladas externamente. Cualquiera podría ser un dúplice de sí mismo, un holograma, en vez de *él mismo*, pero este *él mismo* tampoco sabemos *quién* es. ¿A quién se le puede considerar un *sí mismo propio* y no meramente *uno*?

Por eso, consideramos, es imposible hacer la distinción entre lo auténtico y lo inauténtico, lo propio y lo impropio, porque vivimos y nos movemos siempre en esta *ambigüedad*. *Todo parece como...* Lo «propio» no se diferencia de lo «impropio», simplemente porque no hay «propiedad». (No hay «esencia», no hay «naturaleza» humana). Afirmamos, por lo tanto, la *ambigüedad* como hecho fundamental de la existencia. Hablar de «impropiedad» o de «enajenación» no es posible desde una perspectiva nihilista, por lo que hay que reconocer que

⁴² Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 146.

la impropiedad de esta enajenación es la manera de ser más poderosa y originaria de la existencia. En ella no se encuentra nada que en un sentido *valorativo* se pudiera designar como malo, negativo o falso. La cotidianidad es la manera de ser en que estamos siempre-ya inmersos.

La filosofía de Heidegger cae en esa pausa de respiración entre la primera y la segunda guerra mundial, entre la primera y la segunda modernización de la muerte masiva.

Abandonados, sin hogar, *homeless*. El mundo nunca puede ser el hogar seguro que albergue al hombre. Contemporáneo del Bauhaus, Heidegger vive el nuevo *habitat*, el primer urbanismo. Mira a la ciudad con los ojos de una «provincia eterna». Penetra las modernas fantasías espaciales en las que la ciudad sueña con el campo y el campo con la ciudad. Ambos fantasmas están igualmente condicionados e igualmente descompuestos. Carencia de hogar, micdo, *ser para la muerte*. Todo esto suena a miseria granurbana, captada en un espejo algo opaco y algo demasiado fino. Se anula la validez de las grandes metas y proyecciones de cuño social urbano. La ciudad no es la realización perfecta de la existencia, como tampoco lo son las metas del capitalismo industrial, como tampoco lo es el progreso científico. Más civilización. Más cine, un vivir más bello, un viajar automovilístico más prolongado, comer mejor...

Anulada la distinción «propio»-«impropio», surge el *amoralismo moral*, como apertura de la ontología existencial a la ética. La conciencia moral no es más que una conciencia vacía que no hace ninguna formulación. Más allá del bien y del mal, no juzga, y se limita a ver sobriamente aquello de lo que se trata. Existencia en la *resistencia*; quien hoy resiste, es difamado como soñador, como alguien que ha emprendido una huida de la realidad, es decir, de la paranoia sistemática de nuestros mundos cotidianos. Porque el lenguaje del poder equivoca sus expresiones, pues a la proposición de la guerra le llama paz y dice poner orden cuando reprime disturbios.

Con el concepto tradicional de la *mentira* no se alcanza a expresar la situación esquizoide y de fluctuante difusión de la realidad. La relación entre las «palabras» y las «cosas» está perturbada, pero a falta de discusiones de control públicas, esta perturbación se establece como una nueva normalidad. Dado que la moral sexual cristiana está construida sobre mentiras sublimes, decir la «verdad desnuda» conserva rasgos satíricos y blasfemos. Por otra parte, podemos decir que el burgués es, en las cosas sexuales como en muchas otras, un cuasi-

realista que se arriesga a echar una mirada a la realidad, sin por eso renunciar a sus idealizaciones y fantasmas axiológicos. Lo importantes es mantener los valores sin olvidar por eso qué es lo que sucede «por debajo de la mesa».

La «carencia de sentido» en que se sumerge nuestra época anuncia de nuevo una «demanda de religión» que ha conducido a floreciente negocios de sentido, sin que se haya tenido en cuenta que es la búsqueda de sentido lo que da a cualquier absurdo la oportunidad de venderse como el camino de la «salvación». Los niveles más profundos de nuestro estar muertos se ven afectados realmente por el vitalismo del consumo, del deporte, la fiebre de discoteca y la sexualidad. Ese nivel interior de muerte es lo que denominamos nihilismo, una *mezcla* de desilusión y de desesperación, de sentimiento de vacío y de avidez.

En medio de la vida estamos ya cogidos por la muerte. En medio de la muerte, ¿habrá algo en nosotros que sea más vida que la que vive nuestra inerte vida? ¿Qué sabemos, hombres y mujeres angustiados, hombres y mujeres de la seguridad, asalariados, a la defensiva, preocupados, hombres y mujeres de la historia y la planificación, qué sabemos, de la vida? Cuando aquí, vivir significa no estar todavía muerto. Es el éxodo de la conciencia al mundo abierto en el que la vida todavía tiene la oportunidad de ser más fuerte que las potencias asfixiantes de la tradición, de la sociedad y de los convencionalismos.

Los sistemas metafísicos han barrido la movilidad reflexiva, han fijado rígidos dogmas como «conocimientos». Frente a éstos, no queremos dejarnos endurecer con tantas certidumbres.

La pluralidad de ámbitos de realidad perfectamente diferenciados y cuasi-autónomos, así como la correspondiente diversidad de morales y raíces de moralidad son los motivos para que la cotidianidad moral viva sin más, en lo esencial, en una *inmoralidad media* y para que normalmente se de por satisfecha con no dejar de ser *media*. La *paradoja moral* del capitalismo es, sobre todo, la peculiar soportabilidad de lo insoportable, el confort en la desolación, la *high life*, en la permanente catástrofe. En sus costuras, el mundo estalla de problemas, peligros, ilusiones y abismos. En el universo del saber de la época moderna predominan los decorados, los suelos dobles, los panoramas, las imágenes confundentes, los gestos distorsionados, los sentimientos ocultos, los motivos secretos, los cuerpos cubiertos, todos ellos fenómenos que dificultan el acceso a la «realidad», precisamente porque ésta se compone, en una complejidad cada vez mayor, de acciones y signos ambiguos, hechos y

calculados. Esto obliga precisamente a mantener separado lo público y lo oculto. Yo me engaño, luego existo; y yo desenmascaro las ilusiones; yo mismo engaño, luego me mantengo. También así se puede traducir el cartesiano *cogito ergo sum*.

La separación en los Estados modernos de la ley pública y la ley privada, del reino de las necesidades o la vida económica y el reino de lo político y de la ciudadanía, nace de formas específicamente modernas de propiedad privada e igualdad formal. Esta separación nos lleva a la ilusión de la individualidad soberana a la que se representa en las exigencias absolutas de la moral y la religión y que reproduce y justifica la filosofía crítica kantiana. La misma frase «sociedad civil», con su ínsita distinción entre sociedad y Estado, captura la paradoja de la vida vivida en dos reinos aparentemente distintos, el de lo social y el de lo político, cuando ambos reinos son jurídicos, constituidos por igual por la ley civil. Las insignificables oposiciones entre la moralidad y la legalidad, autonomía y heteronomía, la buena voluntad y el deseo e inclinaciones naturales, la fuerza y la generalidad, pueden rastrearse a una estructura legal históricamente específica que establece y protege la propiedad absoluta mediante la ficción jurídica de las personas, las cosas y las obligaciones.⁴³

Des-concierto de la modernidad, de una modernidad que todavía se busca a sí misma, que aprende a dudar de la productividad de la duda cartesiana y a desconfiar de la desmesurada desconfianza ilustrada. Sin enemistad y la correspondiente ocultación no habrá desnudamiento: sin ocultamiento no hay verdad desnuda. La tendencia de la Ilustración y de la metafísica moderna a la *verdad oculta* significa que sólo a través de un cubrir específico, polémicamente obligado, surge el espacio de «detrás»: *los hechos desnudos*. *Desnudo* es lo que antes era secreto. Las mujeres desnudas, los genitales al aire, las confesiones amorales, las verdaderas intenciones, los motivos reales, los números implacables, los valores de medida inapelable. Quien ilustra no se fia de aquello que dice; los hechos desnudos serán siempre de manera distinta a como se dicen. Deben esconderse los sujetos para poder acechar a los objetos (desnudos). El encubrimiento del sujeto es la imagen de la filosofía de la Edad Moderna.

Sólo en un sujeto ya carente de metafísica se puede confirmar el diagnóstico nietzscheano de la «voluntad de poder». El sujeto del saber moderno es explícitamente gigantomaníaco, no en el sentido de un diseño colectivo

⁴³ Gillian Rose, *Dialéctica del nihilismo*, FCE, México, p. 12.

ontológicamente real de praxis técnica. Lo que las modernas ciencias naturales y técnicas han producido son sólidas realizaciones de ideas que anteriormente sólo eran posibles como realizaciones mágicas, metafísicas u ocultas: vuelos al espacio, sumersión en las profundidades, tráfico mundial, telecomunicación, genética, robots, máquinas inteligentes, milagros de rejuvenecimiento, psicofarmacología, energía nuclear, recepción de rayos provenientes del cosmos, etc..

Todos estos son condensados de metafísica anterior que ahora se hacen reales.

El develar se enfrenta en principio a la naturaleza como al principal reservorio del fondo fijo de energía (*Energiebestand*). De manera correspondiente, el comportamiento conminante del hombre se muestra primeramente en el advenimiento de la moderna ciencia exacta de la naturaleza. El modo de representación sigue linealmente a la naturaleza como a un conjunto de fuerzas calculables. La física moderna no es física experimental porque aplique aparatos para interrogar a la naturaleza, sino a la inversa: porque la física, y ya como teoría pura, le plantea a la naturaleza que se exponga como un conjunto precalculable de fuerzas, por ese motivo el experimento es conminado por ende a interrogar, para saber si la naturaleza así puesta responde al llamado y de qué modo lo hace.

Pero la ciencia matemática de la naturaleza ha surgido casi dos siglos antes de la técnica moderna. ¿Cómo podría estar ella colocada ya entonces al servicio de la técnica moderna? Los hechos dicen lo contrario. Pues la técnica moderna dio sus primeros pasos cuando se pudo apoyar en la ciencia natural exacta. Según la «historia» fáctica (*historisch*), esto sigue siendo correcto. Pensado históricamente (*geschichtlich*), no atina en la verdad.

La moderna teoría fiscalista de la naturaleza ha preparado el camino no en primer lugar para la técnica, sino para la esencia de la técnica moderna. Pues el reunir provocante en el develar que conmina impera ya en la física. Pero no llega todavía a manifestarse propiamente en sí mismo. La física moderna es el precursor aún desconocido en su linaje del *Ge-stell*. La esencia de la técnica moderna se oculta todavía durante largo tiempo también allí donde se han inventado ya los motores, allí donde la electrónica encuentra sus vías y la técnica atómica sus senderos.⁴⁴

Desde que el hombre ya no se puede considerar en ningún aspecto socio de cualquier más allá, se ha oscurecido su mirada al mundo dado. Tuvo que aceptar con gesto hosco cualquier *dación* de sentido a partir de sí mismo y de ahí el shock nihilista cuando se reconoce que no hay sentido, sino que nosotros lo *fingimos* para después consumirlo, surgiendo toda una serie de trascendencias

⁴⁴ Heidegger, «La pregunta por la técnica», en *Espacios*, UAP, 1983, p. 61.

complementarias y sustitutorias: el inconsciente, la historia, los viajes espaciales, el erotismo, las drogas, el arte, el deporte...

En el concepto del mundo de la Ilustración no se dejó ningún resquicio para lo del más allá, es decir, no hay ningún enigma, sino sólo problemas. Ningún misterio, sino sólo preguntas erróneamente formuladas. Ontología materialista de decorados y de una preterición de la propia muerte a favor de un yo erróneamente ampliado y falsamente modesto: metafísica negra, tráfico limítrofe entre galaxias psicóticas y espirituales, empiria negra en el más allá de la empiria. Yo estrecho y al mismo tiempo hinchado, con pretensiones de dominio mundial.

Pero *sujeto* significa también lo sometido; en otros idiomas es sinónimo de *súbdito* (*sujet*, *subject*), y en el lenguaje de la policía es el «sospechoso». En el momento en que actualmente vivimos la tecnología, el proceso de la Ilustración alcanza el punto en el que se *despide* de la tradición metafísica dual milenaria: la oposición de *res cogitans* y *res extensa* en la edad cibernética deja de tener validez. Más bien, desaparece, en la medida en que la *res* (sustancia) que piensa puede ser efectivamente representada y producida como máquina, lo contrario a la *res* que existe (extensivamente) en el espacio.

Así como a la técnica industrial se la puede designar como guerra de explotación y aniquilación de la biosfera por parte de las civilizaciones avanzadas, una crítica ecológico-filosófica de la industria de rapiña occidental supone reconocer la existencia de armamento, misiles que durante el vuelo realizan funciones clásicas de pensamiento (percepción, decisión) y que se comportan «subjetivamente» frente al enemigo, como tuvimos oportunidad de presenciar a través del espectáculo «Tormenta en el desierto» (Guerra del Golfo). La existencia de estos sistemas implica un juramento *metafísico* de revelación de nuestra civilización.

En gran parte, efectivamente, nos hemos constituido en sujetos que se conciben a sí mismos como cosas pensantes. En el «misil inteligente» el factor humano está totalmente aniquilado, produciéndose así un ulterior desmontaje reductor de metafísica a paranoia: «vivir y dejar morir» es, consiguientemente, no sólo un lema de agentes secretos, sino también el principio de la guerra moderna construida sobre la artillería y sus ampliaciones. En el «disparo capaz de pensar» llegamos a la (de)-*formación moderna del sujeto*, pues lo que la metafísica moderna llama sujeto es, en realidad, un yo de autoconservación que

se retira de lo vital paso a paso hasta cumbres paranoicas. Retirada, distanciamiento, autoconservación, siguen siendo esta especie de subjetividad. El moderno yo lejano se quiere mantener sin reconocerse a sí mismo en su arma. La estructura esquizoide (el sujeto en forma de estado y el yo de autoconservación) se aproxima a su realización. La Guerra del Golfo vio sólo esquizofrénicos y máquinas como combatientes. *Homunculi* portadores de estado, administradores lemuricamente divididos de las fuerzas de destructividad oprimen, si es necesario, los botones decisivos y los robots heroicos, así como máquinas infernales capaces de pensamiento, se lanzan unas contra otras. Refiriéndose a la Guerra del Golfo, afirma Baudrillard:

Se trata de una guerra de excedente (de medios, de material, etc.), de una guerra de deslastre, de purga de las existencias, de despliegue experimental, de liquidación y de remate de fin de temporada, con presentación de las nuevas gamas de armamentos. De una guerra de sociedades excedentarias, plétóricas, sobradas de equipamientos (Irak también), abocadas al desecho (incluido el desecho humano) y a la necesidad de liberarse de él. De igual modo que las sobras del tiempo nutren el infierno del ocio, así los residuos tecnológicos nutre el infierno de la guerra. Los residuos son lo que encarna la violencia secreta de esta sociedad, defecación incoercible y no degradable. (...) (la guerra poco a poco se está convirtiendo en un manierismo tecnológico) o en la deontología de una guerra pura, electrónica, sin chapuzas: quienes hablan son unos estetas, que van aplazando el vencimiento hasta lo interminable y la decisión hasta lo indecidible.⁴⁵

El *experimentum mundi* ha llegado a su fin. El hombre fue un error. La Ilustración sólo puede hacer un resumen: el hombre no puede ilustrarse a sí mismo, dado que él mismo era falsa premisa de la Ilustración. El «hombre» no es suficiente. El porta en sí mismo el principio oscurecedor de la distorsión y allí donde su yo aparece no puede lucir lo que se había prometido a través de todas las ilustraciones: la luz de la razón.

La metafísica moderna, teoría alta y afirmativa, estricta e inspirada, prohíbe, excluye y desprecia al cínico anti-metafísico que ríe socarronamente desde la resistencia, la marginalidad o la otredad. Dado que el yo metafísico se identifica con el «superior» y bueno, fuerte y prepotente, le resulta un «shock» vivir en la inseguridad y en la ausencia de fundamentos, *al margen* de los

⁴⁵ Baudrillard, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Anagrama, Barcelona, pp. 26-27.

dualismos, más allá del bien y del mal. Le resulta intolerable lo «diferente»: herejes, magos, homosexuales, judíos, mujeres, negros, carentes de identidad y sin domicilio. La actitud radicalmente anti-metafísica pone en crisis el dogma metafísico del yo, del sujeto, como unidad soberana, como fundamento. Deja al descubierto la estructura de la moral de imperativos que se niega a sí misma, al reconocer que la moral es un engaño y al mostrar la relatividad y fragilidad de la existencia.

En la cumbre de la modernidad se nos descubre también la identidad entre subjetividad y armamento. La vida se congela hasta reducirse a una defensa de los sujetos. En el sistema desarrollado de las obstaculizaciones se olvida, cada día más profundamente, cómo podría ser realmente la vida. Tal vez por eso sea importante desarmarnos como sujetos. La metafísica se ha formado al servicio de los autoendurecimientos.

Hoy vivimos en un cinismo del que no brotan en absoluto las «flores del mal», grandes y frías miradas y fuegos artificiales junto al abismo. En vez de ello surgen las ciudades de cemento, las democracias burocráticas, el liberalismo social, la apatía, la infinita mediocridad, la administración de situaciones negativas, miserable parloteo de responsabilidad, pesimismo achacoso e ironías vacías. Es ésta una mentalidad que no puede ser decadente porque no le ha precedido una altura desde la que ella pueda precipitarse.

El «derrumbe» de las alturas axiológicas y los ideales de las tradiciones metafísicas se expresa ahora en desilusiones y desmontajes. En la cotidianidad no somos lo suficientemente locos como para percibir la locura convertida en normalidad de nuestra cotidianidad y de nuestra historia.

No queremos una ética que siga siendo ideal (engaño). Queremos el mundo movido y móvil, inquietud en vez de tranquilidad. Perturbación del *sentido*. Allí donde aparecen sólidos «valores», significados superiores o sentidos más profundos, intentamos una *ruptura-perturbación del sentido*, a través de la técnica explícita de la desilusión del sentido, quitando el suelo a toda creencia en conceptos generales, a toda clase de fórmulas cósmicas y totalizaciones, rechazando todo «sentido del mundo» que no admita que es un *sin-sentido*.

Ruptura con la metafísica en cuanto dación de sentido. Allí donde los contenidos no cuentan, no queda más que un momento de intensidad desesperada. En el punto cero del sentido sólo se mueve todavía un patético desprecio del sentido, un asco que todo invade, ante lo «positivo». A la

infelicidad general de la época no se le opone ninguna búsqueda de una «vida mejor».

Hay una línea subterránea que atraviesa la cultura de odio de nuestro siglo: desde el *dada* hasta el movimiento *punk* y hasta la gesticulación necrófila de autómatas del *rap*. Aquí se anuncia un manierismo de la ira que confiere al yo muerto un pedestal desde el que puede despreciar ese mundo nauseabundo e ininteligible. Como bien señala Sloterdijk⁴⁶ la moderna ideología establece valores y hace como si creyera en ellos, para después mostrar que no se piensa en absoluto creer en los mismos. Sólo es posible entender a la modernidad a través de una teoría del *bluff*, es decir, del show de la seducción y del engaño.

Por doquier existe el amargo sentimiento de ser engañados en este aire del «nuevo comienzo», del «nuevo orden mundial». Realismo ilusorio, falsa templanza, autoengaño bajo el signo de una gran visión, profunda desorientación, nihilista antinihilismo, disposición a la responsabilidad irresponsable.

La metafísica moderna, en tanto modo de pensar sujeto-objeto, hace aparecer al sujeto individual como lo comprendido, lo empleado, lo uniformado, lo colocado, lo disponible-sujeto en el sentido de la palabra original de «subyugado». La mecanización del mundo penetra incluso los deseos en la irrealidad, inanimación y vaguedad de sus productos y modas. La producción mecánica se erige en la finalidad absoluta. Las grandes ciudades se construyen en función de la producción. A través de este proceso de construcción de casas, fábricas y depósitos, carreteras, puentes, centrales eléctricas, etc., el yo trabajador se convierte en el epifenómeno de los aparatos de producción y, por otra parte, allí donde un yo aparece en el mundo económico moderno, tiene que aparecer como político, estratega, simulador o diplomático. Los grandes prometedores de sentido propagan el nihilismo inconsciente tras una fachada de orden aparente y de obligada disciplina. Las instituciones, los ordenamientos, los aparatos del ordenamiento social, los órganos de la cultura occidental ya no son apoyos del hombre en la búsqueda del sentido. Son medios e instrumentos del nihilismo. No son ellos los que cuelgan en el aire. La existencia está en el vacío, sin suelo que la soporte y se agarra a los medios constituidos en *fin* de la existencia como a lo único seguro en el torbellino de la ausencia de carácter.

⁴⁶ Sloterdijk, *op. cit.*, p. 23.

Arrojarse y dejarse llevar por lo dado. Es la ironía de un yo golpeado, que se ensucia las manos tanto como lo hace la situación y que en medio de los acontecimientos sólo se preocupa por comprobar fríamente lo que encuentra. La idea de individualidad surge en los tiempos en los que las máquinas de guerra, las vías de comunicación de las grandes ciudades y los aparatos de producción destacados consumen al individuo como si fuera su material.

El precio de permanecer despiertos en medio del horror --sin metafísica individualista y sin nostalgia humanista-- es una dureza contemplativa a partir de la cual se observa al yo muerto.⁴⁷

Un sordo sentimiento de la carencia de sustancia, de relativismo, de cambio acelerado y de vagar involuntario en tránsito penetra nuestras almas. La modernidad es la quintaesencia de las relaciones en las que todo aparece relativamente y dispuesto al cambio. Las soluciones metafísicas: estabilidad, esencialidad, seguridad son formaciones defensivas y reactivas, compuestas de experiencias modernas y negaciones de las mismas, en engaño, estafa, doble vida, metafísica, allí donde todo siempre resulta de manera distinta a como aparece. ¿Constitución ontológica de todo orden social? ¿Es el estado moderno el gran estafador?

Engaño, ocultamiento y disfraz. «La naturaleza ama el ocultarse», decía Heráclito. Sin olvidar que estas no son sólo las características de la política sino también los elementos del teatro, del drama la tragedia, del arte en general.

Pero allí donde «la realidad... ha devenido fábula», se ha borrado la barrera cotidiano-ontológica entre juego y seriedad; ha desaparecido la distancia de seguridad entre fantasía y realidad, aligerándose la relación entre lo serio y lo fingido.

El mundo de la metafísica moderna, donde el ser es *representación*, lleva implícito este aspecto de ilusionismo y engaño. Representantes son los intérpretes de carácter del orden establecido, quienes también se dan a conocer abiertamente como jugadores. Pero el simulacro y el engaño, al igual que la poesía y el arte dramático, pertenecen a la maravilla de los grandes papeles del placer lúdico, de la necesidad de autosublimación y del sentido para la improvisación. Así que lo que hoy tenemos ante nosotros no son las puras fachadas, sino *efectos espectaculares*. Uno empieza a creer en sus propias mentiras, así como el superyo hace creer al «yo» que aquello que él piensa lo

⁴⁷ Cf. Foucault, *Las palabras y las cosas*, «El hombre y sus dobles», Siglo XXI, México, pp. 295-333.

hace su propia cabeza y lo que siente lo hace su propio corazón. Si el mundo quiere ser engañado, luego debe ser engañado. Si todo es simulacro, fábula, las divisiones duales fuerte-débil, grande-pequeño, dichoso-desdichado, ideal-no ideal, dejan de servir como parámetros; ya no existen referencias. Si existe el dualismo es porque las personas no pueden pensar más de dos cosas al mismo tiempo... los mitos de identidad se desmoronan.

La superestructura político-metafísica, el mundo monoperspectivo claramente estructurado, produce un mundo *sin* perspectivas, que exige de nosotros una mirada libre y plural.

La muerte del «yo» es evidente. Los modernos medios de comunicación proporcionan una aclimatación nueva y artificial de las conciencias en el espacio social. Quien está inmerso en su corriente experimenta cómo su «imagen del mundo» se hace cada vez más una imagen del mundo mediatizada, comprada, de segunda mano. («Tus lágrimas las compras, en las rebajas... *La polla records.*») Los medios poseen la capacidad de organizar la realidad, en cuanto realidad en nuestras cabezas, ontológicamente. Habitamos ciudades que no son otra cosa más que medios de comunicación contruidos, recubiertas de redes de señales y de tráfico que dirigen las riadas humanas. La metrópoli se asemeja a una gigantesca caldera que bombea el plasma subjetivo a través de un subsistema de tuberías.

Y, a la inversa, también los «yoes» funcionan como calderas, filtros, canales de las corrientes de noticias que llegan en las más diversas ondas y frecuencias a nuestros sensores. De esta manera, el «yo» y el mundo alcanzan un doble estado de licuación. La adaptación es el mandamiento psicopolítico de la época. Nuestras «conciencias» se alimentan de gris pluralidad, abigarrada uniformidad y absurdo normal.

En el plano supremo de la ironía, la situación ontológica de éstos da a la metafísica clásica el golpe de gracia, ya que la ontología de los medios, descentrada y carente de sujeto, se enfrenta a la ontología de la totalidad.

Ya no es un hombre completo el que se enfrenta a un mundo entero, sino un algo humano que se mueve en un líquido nutricio.⁴⁸

Está más que claro que el horizonte se ha cerrado ya. Para salir del fango, hay que ensuciarse. La cristalización del doble pensamiento en un cinismo total

⁴⁸ R. Musil, *El hombre sin atributos*, Seix Barral, 1967, p. 217.

supone la justificación continua del transigir, al mismo tiempo férreo y flexible, en una realidad en la que todo sucede al revés de lo que se había pensado.

Con Diógenes y Nietzsche, quienes vieron resurgir la seriedad de la falsa vida en la falsa seriedad de la filosofía, comienza la *resistencia satírica* de la existencia instruida conceptualmente frente al concepto pretencioso y a la enseñanza que se ha hinchado hasta hacerse forma de vida. Ambos reconocen el peligro de que la academia, el concepto, la razón, subyugue a la vida. El peligro de que la psicosis artificial del «saber absoluto» pretenda destruir la relación vital de percepción, movimiento y entendimiento y de que la seriedad grandiosa del discurso metafísico no envuelva sino la seriedad en la que se obstina la vida más insulsa, en su «preocupación» y su voluntad de poder.

...el hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro. Pertenecen el uno al otro. Desde esta pertenencia del uno al otro nunca considerada de más cerca, es desde donde el hombre y el ser han sido los primeros en recibir las determinaciones esenciales con las que la filosofía los entiende de modo metafísico. (...) No nos detendremos todavía en la mutua *pertenencia*. ¿Pero, cómo podríamos adentrarnos allí?: apartándonos del modo de pensar representativo. Este apartarse hay que entenderlo como un salto que salta fuera de la representación usual del hombre como animal racional, que en la época moderna llegó a convertirse en sujeto para su objeto. Al mismo tiempo, el salto salta fuera del ser. Ahora bien, éste ha sido interpretado desde la aurora del pensamiento occidental como el fundamento en el que se funda todo ente en cuanto ente.

¿A dónde salta el salto cuando salta desde el fundamento? ¿Salta a un abismo? Sí, mientras nos limitemos a representar el salto, y en concreto, en el horizonte del pensar metafísico. No, mientras saltemos y nos dejemos ir.⁴⁹

Cuando Heidegger señala la imposibilidad de que la autorreflexión moderna vuelva «a casa», a pesar de todas sus vueltas retrospectivas, es porque ha puesto al sujeto moderno bajo sospecha. Lo que antes parecía como cima de la reflexión infunde hoy sospechas de ser probablemente un espejismo, producido por el abuso de la metáfora de la reflexión, inmerso en una objetividad desdiferenciada de la que no hay ninguna posibilidad de «retorno» hacia una subjetividad. Ningún «yo» se experimenta «a sí mismo». Más bien descubre el abismo, porque no nos encontramos ni «en casa» ni en «nosotros mismos».

En el pensamiento radical de la modernidad se descubre el *vacío* en el polo del «sí mismo», y *extrañeza* en el polo del «mundo». Nuestra razón no

⁴⁹ Heidegger, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Madrid, 1988, pp.77-79.

encuentra forma para imaginarse cómo puede el vacío reconocerse a «sí mismo» en un extraño. El Ulises de hoy no encuentra su Itaca. Para quienes habitamos esta época, vagando en la existencia «como una piedra que rueda», ya no hay a dónde huir, no hay retorno a lo «idéntico». Lo que nos parecía como «propio» o como «origen» no ha cambiado, ni se ha «perdido», simplemente porque nunca ha existido. El discurso metafísico, el discurso de la identidad, del pensamiento seguro de sí mismo, resulta sospechoso.

Las doctrinas inoportunas de la totalidad con las que se pretende presentar la miseria del mundo como una armonía, son argucias al servicio de los ordenamientos del poder. La ética altruista y autoafirmativa de la modernidad, comprometida y fundamentada rigurosamente con tranquilizantes ilusiones y para la cual todo cambio es llevado por la perseverancia fiable de lo inmutable, olvida que todo cálculo descansa sobre el pedestal indispensable de lo espontáneo incalculable.

La vida alternativa, no se ve mutilada por clasificaciones temporales o prescripciones. Fluye en la corriente, vagabundea, es frenética, descentrada, caprichosa e irracional. Se aparta y resiste a las doctrinas del *logos* que exigen que se integre a la gran «totalidad» benévola que vela por todos.

El universalismo ilustrado vive de la ilusión de una transmisión total comunicativa, en la que se fundirían todos los privatismos en una conversación planetaria, suponiendo un sujeto coherente, racional y responsable que trabaja ocho horas al día y es feliz viendo la tele. La ética nihilista describe las interacciones de subjetivismos no distendibles, de centros altamente preparados de la razón privada, de conglomerados de poder con la vista clavada en las armas y de sistemas de hiperproducción apoyados científicamente, y no piensa --ni en sueños-- doblegarse ante la razón comunicativa. Más bien pretende «jugar» a través de los simulacros de comunicación.

«*Sapere aude*». Ten la valentía de valerte de tu *propio* entendimiento, es la divisa de la Ilustración, aun segura de sí misma. Pero el actual sentimiento vital, frustrado a través de la historia, ya no puede creer y a menudo se muestra extremadamente disgustada de «hacer uso de su propio entendimiento». *Desconcertados*, nerviosos, dudosos y forzosamente desilusionados (como nos lo evidencian las catástrofes mundiales pasadas y las que nos amenazan), en camino hacia el «nuevo orden mundial», hacia el cinismo global.

El cinismo, como conciencia ilustrada, se ha convertido en una astucia obstinada y ambivalente que ha apartado de sí el valor, considera a priori a todos

los positivismos como engaño y sólo hace valer la indiferencia sin perspectiva de la cruda realidad. En nuestras conciencias está grabada la experiencia enfermiza de las guerras mundiales y del autodesmentimiento de los ideales.

¡Anda! vivimos ¡anda! nos estamos vendiendo. ¡anda! nos estamos rearmando; quien muera antes ahorra contribuciones de la renta.⁵⁰

El realismo desencadenado cínicamente nos dice la verdad. La *res cogitans* dentro de los misiles con ojivas nucleares. La sociedad del espectáculo, la sociedad de los medios masivos de comunicación, designa una especie de servicio público que administra con «profesionalidad» la nueva riqueza de la comunicación a través, precisamente, de los *media*, comunicación finalmente asimilada a la pureza unilateral en la que la decisión ya tomada se deja admirar. Lo que se comunica son *órdenes*. El poder del espectáculo es --como la metafísica-- esencialmente unitario y centralizador.

Sin embargo, la forma como se manifiesta hoy el poder espectacular es a la vez concentrado y difuso; su sentido final es su incorporación a la realidad. El espectáculo se ha mezclado con la realidad irradiándola: «El mundo verdadero se ha convertido en fábula», la experiencia práctica de la realización sin freno de la voluntad de la razón mercantil ha demostrado de forma rápida que el devenir-mundo de la falsificación era también el devenir-falsificación del mundo. No existe nada en la cultura, en la naturaleza, que no haya sido transformado y polucionado según los medios y los intereses de la industria moderna. Dentro de una sociedad en incesante renovación tecnológica, en donde dominan la fusión económico-estatal, el secreto generalizado, la falsedad sin réplica y un perpetuo presente, todos nos descubrimos totalmente entregados al conjunto de los especialistas, a sus cálculos y a sus juicios siempre satisfechos sobre esos cálculos.

En todas partes se provoca a nuestro existir --a veces como juego, otras oprimido, acosado o impelido-- a dedicarse a la planificación y cálculo de todo. ¿Qué se expresa en este desafío? ¿Resulta sólo de un capricho del hombre? ¿O es que lo ente mismo viene hacia nosotros de tal manera que nos habla sobre su capacidad de planificación y cálculo? Y, en tal caso, ¿se encontraría provocado el ser a dejar aparecer lo ente en el horizonte de la calculabilidad? En efecto. Y no sólo esto. En la misma medida que el ser, el hombre se encuentra provocado, esto es, emplazado, a poner en lugar seguro lo ente que se dirige hacia él, como la substancia de sus planes y cálculos, y a extender ilimitadamente tal disposición.⁵¹

⁵⁰ Sloterdijk, *op. cit.*, T. II, p. 387.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 81-83.

Lo falso adquiere una cualidad distinta. Es a la vez lo verdadero que ha dejado de existir. La construcción de un presente que se inmoviliza («el eterno retorno de lo mismo»), se consigue mediante la incesante transmisión circular de la información que gira continuamente sobre una lista muy sucinta de las mismas banalidades. Vivimos en un mundo sin memoria donde, como en la superficie del agua, la imagen hace desaparecer indefinidamente la imagen. Cuando lo importante se reconoce socialmente como lo que es *instantáneo* y lo será aun en el instante siguiente y al otro y al otro, y que siempre reemplazará otra importancia instantánea, puede decirse que el medio empleado garantiza una especie de *eternidad* de esa no-importancia que grita tanto. El fin de la historia es un placentero reposo para todo poder presente. Se olvida y se oculta la historicidad.

Incitando a sus miembros a escoger libremente entre una gran variedad de nuevas mercancías, la democracia neo-liberal habla con el lenguaje binario del ordenador ofreciendo el discurso intemporal de una lógica superior, imparcial y total, sometiéndonos al saber absoluto de la informática. Hay que correr rápidamente tras la inflación de los signos despreciativos de la vida. La locura ayuda a huir. Inscritos aleatoriamente dentro de lo efímero, la «aldea planetaria» vislumbrada por MacLuhan es *instantáneamente* accesible a todos sin ningún esfuerzo. La desinformación debe ser fluida y capaz de llegar a todas partes.

Falaz, engañoso, impostor, seductor, insidioso y capcioso constituyen hoy en día la paleta con los colores adecuados para un retrato del mundo contemporáneo. En el mundo realmente trastocado, lo verdadero es un momento de lo falso. Lo falso forma el gusto y sostiene lo falso, haciendo desaparecer, a sabiendas, la posibilidad de referencia a lo auténtico. En cuanto es posible se *rehace* incluso lo verdadero para que se parezca a lo falso. En la «época de la imagen del mundo» se prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad. No hay, por otra parte, un «original». Lo *artificial* tiende a reemplazar a lo verdadero. El espectáculo se limita a dar a conocer el mundo agotador de lo incomprensible obligatorio, contentándonos con saber que todo es oscuro, ambivalente, «montado» en función de códigos desconocidos. El secreto domina el mundo y, en primer lugar, lo hace como secreto de la dominación, aunque hay quienes cometen la estupidez de creer que pueden comprender algo, no sirviéndose de lo que se les oculta, sino creyendo en lo que se les revela. Por eso, la «mafia» reina como el *modelo* de todas las empresas

comerciales avanzadas. Hoy en día muchos negocios son necesariamente *deshonestos*, como el siglo. (Nos venden lo que nosotros mismos producimos).

Nosotros somos las piezas del juego que juega el cielo; se divierte con nosotros sobre el tablero del ser; y después volveremos, uno a uno, a la caja de la nada. (Omar Kháyyám).

Preferimos el exilio de lo virtual, cuyo espejo universal es la televisión: gigantesco dispositivo de simulación que exorciza nuestro temor obsesivo a todo lo real, a cualquier acontecimiento real, a cualquier violencia real, a cualquier goce demasiado real. Realidad virtual sobre un telón de fondo de indeterminación global. *Des-concierto de la modernidad*. La realidad revertida en la información se vuelve una realidad virtual, sintomática. Informaciones, ¿a quién creer? No hay nada en qué creer. Hay que aprender a leer el síntoma como síntoma y la T.V. como un síntoma histórico. Entramos en un mundo de decepción, donde toda una cultura se dedica alegremente a la fabricación de su falsificación, como la Guerra del Golfo: una guerra encerrada en su ataúd de cristal, como Blancanieves, *limpia* de cualquier ardor bélico y contaminación carnal.

La «tercera guerra mundial» no ha tenido lugar y, no obstante, nos encontramos más allá de ella, en el espacio utópico de una guerra que tuvo lugar en la T.V. a través de los videocassettes de la «Tormenta en el desierto». Vivimos la *instantaneidad* del acontecimiento y de su difusión. Además, más que de una «revolución» del tiempo real (Virilio⁵²), como afirma Baudrillard,

habría que hablar de una involución en tiempo real, de una involución del acontecimiento en la instantaneidad de todas las cosas a la vez, y de disolución en la propia información.⁵³

Utopía del tiempo real que simultanea el acontecimiento en todos los puntos del orbe. La información no hace más que inventar el acontecimiento y comentarlo artificialmente. Cuanto más nos acercamos supuestamente a la realidad, con las transmisiones en directo, más nos alejamos de ella, puesto que no existe. Cuanto más nos acercamos al tiempo real del acontecimiento, más caemos en el espejismo de lo virtual. ¿La Guerra del Golfo tuvo lugar?

⁵² Paul Virilio, *Estética de la desaparición*, Anagrama, Barcelona, 1988.

⁵³ Baudrillard, *La guerra del golfo no ha tenido lugar*, Anagrama, Barcelona, 1991, p. 47.

El apocalipsis del tiempo real y el triunfo de lo virtual sobre lo real se producen al mismo tiempo, en un mismo espacio-tiempo. Todo el mundo queda amnistiado gracias a la sucesión ultrarrápida de acontecimientos y de discursos que no sabemos si son verdaderos o falsos. En esta teleserie, Hussein es el mercenario y los americanos unos misioneros. Una vez derrotado el mercenario, *de facto* los misioneros se convierten en los mercenarios del mundo entero, autonombrándose policía del mundo y del nuevo orden mundial, consensual y policiaco. Demostración de que el tiempo no existe, de que el otro no existe, de que lo único que cuenta es el modelo y el dominio del modelo. La guerra no se mide por su desencadenamiento, sino por su desarrollo especulativo, en un espacio abstracto, electrónico, informático, el mismo que aquel en el que circulan secretamente los capitales especulativos.

Guerra asexuada, quirúrgica, cuyo enemigo sólo figura como objetivo en un ordenador. Toda la información está bloqueada en el desierto: sólo funciona la tele, como un medio sin mensaje, mostrando por fin la imagen de la televisión pura. La guerra desnuda por sus propios dispositivos técnicos y envuelta después por los mismos, con los artificios de la electrónica. Constituimos en la actualidad, con nuestra dependencia de la información, el ejército de reserva de todas las mistificaciones planetarias.

Anticipación de lo virtual sobre lo real, del tiempo virtual sobre el acontecimiento: confusión inexorable de ambos. Trucaje, hiperrealidad, simulacro en los hechos y en las imágenes. La información-desinformación somete a todo el mundo a la recepción incondicional del simulacro retransmitido por las ondas y abole cualquier comprensión del acontecimiento. *Des-concierto* que desemboca en un desierto confuso que la retirada de la historia ha dejado libre y que queda invadido en el acto por los residuos de la historia, abiertos a este nuevo orden desértico y policial.

Conquista fundamental de nuestra democracia: la función-imagen, la función-chantaje, la función-información, la función-especulación. Función afrodisiaca, obscena, la del timo del acontecimiento...⁵⁴

Apariencia. Engaño. Mundo verdadero. La realidad se convierte en una serie de acontecimientos post-sincronizados que no hemos tenido la impresión de ver en versión original jamás. Ocultamiento y desocultamiento, dilatado *strip-*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 86.

tease. Cuando por fin aparece el cuerpo desnudo, ya no lo está en absoluto, el deseo ya no existe y el orgasmo se malogra. No creemos que la verdad siga siendo la verdad cuando se la despoja de todos sus velos. La desnudez de la realidad es tan virtual como la del cuerpo erótico en el mecanismo del *strip-tease*.⁵⁵

Frente al fundamentalismo oriental, practicamos el integrismo democrático blando, sutil y vergonzante del consenso. Este integrismo consensual, el fundamentalismo de las luces, de los derechos del hombre, del humanismo sentimental, es tan feroz como el de cualquier religión tribal. (Y si no, basta leer a Habermas, Rorty, Apel o Rawls...)

En el nuevo orden mundial más vale que no haya nada en las pantallas de los televisores. En nuestras cabezas. Ahora no hay nada, pero tenemos *el orden*. Las cosas están dentro del orden democrático del consenso por disuasión, aunque estén dentro de la confusión más absoluta. La voluntad política de dominación impone un consenso general o una violencia a través de la disuasión. El orden mundial se concibe como una inmensa democracia gobernada por una orden homogéneo, con el estandarte de la ONU y de los derechos humanos como lema. La guerra electrónica ya no tiene exactamente un objetivo político: sirve de electrochoque preventivo para cualquier conflicto futuro. Todo lo que es singular e irreductible tiene que ser reducido y remozado. Es la ley de la democracia y del «nuevo orden».

⁵⁵ Cf. Nietzsche, *Ensayo sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990.

Tercer movimiento: Allegro ma non troppo

¡Viva la diferencia!

Está claro que no es posible oponerse al *logos* occidental con otras razones, aunque sean éstas de un supuesto campo contrario, porque entonces sólo sirven para reafirmarlo. Se trata de desbordar el discurso metafísico-filosófico, desde dentro, de descentrarlo, deconstruirlo, introduciendo un pensamiento del «juego», de las «diferencias» (como en Derrida), o aventurarse con el espíritu lúdico de Nietzsche, como lo intenta Deleuze.

Discontinuidad, diseminación. Salir de la metafísica situándonos en sus márgenes, radicalizándola. Discurso no categorizable, frívolo, incierto, siempre retomado y nunca terminado, llevado al borde de lo desconocido. Creando fisuras, no es sólo una crítica radical del estado de bienestar implícito en el capitalismo. Tan sólo pretende mostrar su *otra* cara, es decir, los mecanismos de sometimiento del sistema: irracionalidad de la moral y el orden burgués.

No queremos un mundo donde la garantía de no morir de hambre se compensa con la garantía de morir de aburrimiento. (Graffiti de las paredes de París 68).

Deseo de cambio cualitativo de la vida, reivindicación de los márgenes, la diferencia y la dispersión. El discurso metafísico racional y sistemático reduce la multiplicidad de los sentidos y realidades a la unidad, al orden, a establecer jerarquías, a *asentarse* en un lugar desde el que decide lo que son las cosas, por eso defiende el orden, el sistema, la autoridad, los buenos modales o las instituciones. El pensamiento *nómada* (Deleuze) no supone una unidad de lo real, sino más bien muestra su anarquía, su dispersión y su diferencia.

La madre Teresa, no nos interesa...
la tradición, es una maldición...
las jerarquías, son una porquería...

(La polla records. *Revolución.*)

No hay principio supremo, fundamento último o instancia ante la que apelar para decidir la esencia de las cosas, pero se muestran los simulacros y máscaras (lo otro) de la razón occidental: aquello que escapa al modelo ideal.

La estructura del sistema metafísico es la imagen de pensar según el sentido común, el buen sentido, el amor a lo verdadero, de no salirse de lo ordenado. Para quienes sentimos la necesidad de salir de dicho discurso, es suficiente con establecerle grietas, llevarlo al límite, plantearle acertijos que no pueda resolver. Lenguaje alternativo de la paradoja, antilogos, crítica violenta, fulgurante, apocalíptica, que descubre y devela (en sentido heideggeriano) los puntos brillantes, los elementos singulares no reductibles a un sistema representativo. Pensamiento diferencial, que pretende «salir», «huir», «escapar», del orden general y unificador de lo Mismo y que implica descentrar el sistema introduciéndole la división, lo diverso, la dispersión y la diferencia.

En su texto, *Diferencia y repetición*, Deleuze analiza de qué manera las categorías de lo idéntico y de lo negativo han ocupado el lugar central en el discurso metafísico, desplazando a la diferencia y la repetición. Sin embargo, y en la medida en que el término *diferencia* ha sido empleado por la metafísica a la que se pretende refutar, Deleuze considera necesario especificar el *status* que ahora él le otorga y que será el que nosotros tomaremos. En el pensamiento clásico, de acuerdo con el sentido común, se entendía la diferencia como el soporte de la distinción entre individuos: un objeto --en la filosofía escolástica-- se definía por su *género próximo* y su *diferencia específica*, todo ello subordinado a una identidad, pues pese a las diferencias particulares hay un concepto, especie o categoría que los engloba a todos.

Éste fue, tal vez, el error de la filosofía de la diferencia, desde Aristóteles a Hegel pasando por Leibniz: el haber confundido el concepto de la diferencia con una diferencia simplemente conceptual, contentándose con inscribir la diferencia en el concepto en general. En realidad, en tanto inscribamos la diferencia en el concepto en general, no poseeremos ninguna Idea singular de la diferencia, permaneceremos sólo en el elemento de una diferencia ya mediatizada por la representación.¹

El concepto de diferencia no puede ser pensado como diferencia *de* algo o *en* algo, i.e. como la diferencia en el interior de un concepto (entre este *animal* y aquel otro) o entre dos cosas. Estamos en estos casos en la ley de lo Mismo:

¹ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Júcar Universidad, Madrid, 1988, p. 105.

diversidad dentro de la identidad. La filosofía que mejor ha tratado de subsumir las diferencias en una unidad superior es la dialéctica de Hegel; por eso, frente a Hegel, Deleuze propone pensar la diferencia en sí misma, no mediatizada, producida por la repetición.

A nivel general, la repetición es inseparable de la diferencia: entre dos diferencias hay repetición, entre dos repeticiones, diferencia. Pero lejos del sentido común «repetición» es producción (en su doble sentido de dar existencia y exhibir) de diferencias. Repetición es la diferencia sin concepto diferenciador, no mediatizada por el concepto. Si así fuera, estaríamos de nuevo ante el orden general y unificador de lo Mismo.

Pensar en y desde la diferencia significa situarse en la inseguridad, en la ambigüedad, en el límite de la clausura de la *episteme* occidental. Salir del planteamiento de lo Mismo para abrir sendas en lo otro, rompiendo el esquema de pensamiento que rige nuestro logos.

Heidegger concibe la historia de la metafísica occidental como un pensamiento que tiene sus raíces en la concepción griega del ser como presencia que se manifiesta en el *logos*. Comprende la *diferencia* como lugar de origen de todo sentido, con base en la diferencia óntico-ontológica (diferencia entre el ser y el ente) y el *Ereignis* (lugar de donación originaria de todo sentido). Escribe Heidegger:

Para Hegel, el asunto del pensar es el pensamiento en tanto que concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del pensar es, en términos provisionales, la diferencia en tanto que diferencia.²

Si bien en conexión con algunos planteamientos de Heidegger, Derrida propone el término *différance*³ para significar que no hay origen, identidad, ser pleno u homogéneo, sino que éste está siempre diferido.

Différance es, por lo tanto, una estructura y un movimiento que ya no se dejan pensar a partir de la oposición presencia-ausencia. La *différance* es el juego sistemático de las diferencias, de las trazas de las diferencias, del *espaciamiento* por el que los elementos se relacionan unos con otros. Este espaciamiento es la producción, a la vez activa y pasiva (la *a* de *différance* indica esta indecisión en lo referente a actividad y pasividad, lo que todavía no se deja ordenar y distribuir por esta oposición), de intervalos

² Heidegger, *Identidad y diferencia*, ed. cit., p. 75.

³ J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 90.

sin los que los términos *plenos* no podrían significar, no podrían funcionar.⁴

Derrida recurre a la interpretación de Heidegger del sentido del *ser* en los griegos como un *presentarse* desde lo oculto a su de-velación (estar presente, presentarse, hacer acto de presencia). La verdad consiste entonces en *re-presentar* (volver a presentar en el habla), la presencia originaria, en mostrar o *de-velar* el ser y el conocimiento en una representación. Para Derrida no hay una verdad única, un significado único y exclusivo sino una pluralidad de significados *diseminados*.

No hay nada, ni en los elementos ni en el sistema, simplemente presente o ausente. No hay, de parte a parte, más que diferencias y trazas de trazas.⁵

Siguiendo de cerca a Heidegger, piensa que la *ontoteología* se ha convertido en la esencia de la metafísica al postular un fundamento último y causa primera de todo ente (Dios: teología) y que, por otro lado, la filosofía occidental entendida como *logos* que da razón del ser como presencia (existir es ser, ser un ente presente, la verdad es un *de-velar* el ser), por lo que desmontar esta construcción significa de-construir las bases de ese logocentrismo. No existe, entonces, una presencia absoluta, el presente no es más que *traza de traza*. Por otra parte,

Al no poder operar sino en el interior de la razón desde el momento en que ésta se profiere, la revolución contra la razón siempre posee la extensión limitada de lo que se designa como una agitación, precisamente en el lenguaje del Ministerio del Interior.⁶

El orden de la razón es absoluto, pues «contra ella no podemos apelar sino a ella, contra ella no podemos protestar sino con ella, no nos deja, en su propio terreno, sino el recurso de la estratagema y la estrategia».⁷

Si el saber absoluto se ha realizado como final de la historia en Hegel, y no es posible hablar contra la razón, sólo caben dos alternativas serias:

a) Arriesgarse a no-querer-decir-nada, de forma que ninguna palabra o concepto pueda ser interpretada desde un centro teológico u origen.

⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁵ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁷ *Ibid.*, p. 217.

b) Utilizar la estratagema o artimaña: si las reglas ya están fijadas por la razón, cabe jugar el juego (doble juego), respetar externamente las reglas pero con malas intenciones, fingir hablar el lenguaje del Todo para tenderle trampas desde dentro y aniquilarle.⁸

Esto último se puede realizar si se da --como primer paso-- la simulación. Esta simulación es doble: no se trata de fingir que se asesina a la razón absoluta, porque entonces lógicamente no se comete crimen alguno, sino que se finge fingir (doble simulación), matar y, entonces, tras el comediante tenemos un asesino. Y ello es posible no sólo por propia voluntad, sino porque el lenguaje lo permite: la propia lengua filosófica es doble, contiene fisuras, todo tiene dos sentidos irreductibles; su engaño ha consistido en simular que hay uno solo (una sola verdad, una sola bondad, etc.). Sólo queda como tarea deconstruir el discurso absoluto, siendo conscientes siempre de que nos movemos en sus límites con la intención oculta de modificarlo y transgredirlo. Todo el debate con el idealismo de Hegel se torna, en una lucha titánica, interminable, siempre precavida contra su irrupción, un juego cuyo desenlace es indecible.

La empresa de la deconstrucción no es, entonces, una tarea de destrucción o demolición de las oposiciones clásicas para quedarse en un monismo o en un nuevo centro, sino situarnos en el límite del discurso filosófico pero, dentro de él, intentar desbordarlo, traspasarlo en su seno mismo. Mostrar la genealogía de sus conceptos, su doble cara, aquello que no dicen porque reprimen, verlos desde su Otro innombrable, modificar su campo interior, transformarlos desencajando-desplazando su sentido, volviéndolos contra sus presupuestos al inscribirlos en otras cadenas, etc., esa es la tarea ardua que pueda provocar su propia transgresión y producir *otras* configuraciones.

Buscando conceptos que estén en los *márgenes* de esta lógica, situados *entre* (sin ser ni esto ni lo otro), de modo que la diferencia quede sin resolverse en una síntesis dialéctica.

El *fármakon* no es ni el remedio, ni el veneno, ni el adentro ni el afuera, ni la palabra ni la escritura; el *suplemento* no es ni un más ni un menos, ni un afuera ni el complemento de un adentro, ni un accidente, ni una ausencia, etc.; el *himen* no es ni la confusión ni la distinción, ni la

⁸ Cf. M. Descombes, *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid, 1982, p. 92.

identidad ni la diferencia, ni la consumación ni la virginidad, ni el velo ni el desvelamiento, ni el adentro ni el afuera, etc.⁹

De la misma manera en que Nietzsche pretende de-velar el origen genealógico de las máscaras en que nos movemos, el discurso antimetafísico deconstruye el discurso del poder, realizando un análisis político del deseo. Así, en el *Anti-Edipo*, Deleuze parte de la tesis de que el deseo es una máquina --en el sentido de algo que produce y crea cosas-- productiva de vitalidad, de fuerza de crear, dar o actuar, en tanto que producción libre. Por ello, habla Deleuze de la *máquina deseante* humana. El deseo no forma parte de la conciencia, como quiere el psicoanálisis, ni tampoco es una representación ideológica, como lo pretende el marxismo. El deseo es social. Es esquizoide cuando huye de las convenciones sociales o paranoico cuando afirma el poder y el orden.

La sociedad capitalista impide y bloquea el poder del deseo. Anulando toda producción de deseos, creando la apatía propia de la esquizofrenia, impide que todo el potencial del deseo se canalice creativamente, porque ha situado nuevos territorios represivos: los estados, las patrias, la familia, las religiones, los partidos o el consumo.

Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que lo produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada.¹⁰

Máquinas deseantes, sin identidad fija, que vagan sobre el cuerpo sin órganos (el capital) que desempeña el papel de superficie de registro en la que recae toda la producción. *Ge-stell*, imposición sobre el fondo fijo acumulado, según Heidegger.

Cuerpo sin órganos que sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo. Superficie encantada que se atribuye todas las fuerzas productivas y que actúa como cuasi-causa, produciendo esto que somos en cada caso nosotros mismos, andrajo autista, separado de lo real y de la vida, producido como residuo al lado de la máquina, apéndice o pieza adyacente de la máquina. Des-centrado, esquizoide.¹¹

⁹ *Ibid.*, pp. 56-57.

¹⁰ Deleuze, *Anti-Edipo*, Paidós, Barcelona, 1973, p. 12.

¹¹ *Ibid.*, p. 12.

Cuando decimos que la esquizofrenia es nuestra enfermedad, la enfermedad de nuestra época, no queremos decir solamente que la vida moderna nos vuelve locos. No se trata de modo de vida, sino de proceso de producción. (...) De hecho, queremos decir que el capitalismo, en su proceso de producción produce una formidable carga esquizofrénica sobre la que hace caer todo el peso de su represión...¹²

Lo que se quiere decir --entonces-- es que el capitalismo es el proceso metafísico que nos pone en contacto con lo «demoníaco» en la naturaleza o en el corazón de la tierra. La esquizofrenia es la producción deseante como límite de la producción social, como proceso de producción en la identidad naturaleza=industria.

El orden de la razón es absoluto: contra ella no podemos apelar sino a ella. Contra ella no podemos protestar sino con ella, como afirmamos anteriormente. La revolución contra la razón siempre posee la extensión limitada de lo que se designa como una *agitación*. Jugar un juego doble: fingir obedecer a la regla tiránica, pero al mismo tiempo tenderle trampas proponiéndole casos que no puede resolver.

La estrategia de la *deconstrucción* es la artimaña que permite hablar en el mismo momento en el que, 'a fin de cuentas' ya no hay nada que decir, pues el discurso absoluto se ha realizado.¹³

El estratega ha pensado lo que no podía y lo que no debía decir: que lo verdadero no es *verdaderamente verdadero*, pero que tampoco es del todo falso y que la ley no se distingue de lo arbitrario, etc.. Simulación de simulación. Duplicidad.¹⁴

Estado de lo que no es doble. Hipocresía y mentira. Frente al carácter unívoco de la metafísica, se muestra el carácter *equivoco* de la realidad. Realidad engañosa que disimula su duplicidad reteniendo sólo un único sentido: el «buen» sentido. «Decimos el sueño porque se desvanece con el día y desde el amanecer del lenguaje.»¹⁵

Pensamiento heterológico que *resiste* a la presión del *logos*. El ser ya no es identificable con el sentido. Si lo verdadero sólo es un «punto de vista», una

¹² *Ibid.*, p. 40.

¹³ Descombes, *op. cit.*, p. 182.

¹⁴ Derrida, *op. cit.*, p. 224.

¹⁵ *Ibid.*, p. 224.

«perspectiva», nada nos autoriza a hacer como si lo equívoco fuese un momento destinado a abolirse en un triunfo final del sentido unívoco. Hay una «diferencia originaria» entre el ser y el sentido. No hay origen o, más bien, «es el no-origen lo originario.»¹⁶

Hay que concebir el origen como el *ensayo* del estreno de una obra de teatro: reproducción de la primera representación en público, previa a la representación. El original ya constituye una copia. No hay identidad, sino *différance* o difer-encia, entendida en los dos sentidos del verbo «diferir», es decir, como «no ser idéntico», pero también en cuanto «dejar para más adelante». El presente es siempre un presente *diferido* que nunca es plenamente presente y del cual sólo quedan «huellas» o «trazas». Todo presente lleva la huella de algo ausente que lo delimita y, en este sentido, lo constituye y lo produce.

En el origen no existe lo originario sino un «suplemento» que hace las veces de algo originario continuamente evanescente. La lógica del suplemento «pretende que el fuera esté dentro, que lo otro y la carencia se añadan como un más que reemplaza a un menos, que lo que se añade a algo ocupa el lugar de la falta de la cosa, que la falta en tanto que fuera del dentro, ya está dentro del dentro, etc.»¹⁷

Pensamiento de la no presencia que supone denunciar cómo la pretendida identidad oculta una diferencia. Este pensamiento con el que la metafísica polemiza no es un pensamiento distinto a ella. Es ella misma en tanto que otra. Toda metafísica, al ser *doble* (al separar lo sensible y lo inteligible, el cuerpo y el espíritu, etc...) constituye su propio *simulacro*. Juego de espejos. La realidad es *equivoca*, es «lo uno y lo otro», pero al mismo tiempo no es «ni lo uno ni lo otro». Es un juego en el que «quien pierde gana» y en el que no se puede predecir su desenlace. Su victoria es su derrota. Pero su derrota es su victoria. La partida es interminable.

La metafísica está al servicio del orden, de la identidad: fija lugares, pone las cosas en fila, reparte y distribuye atributos. El pensamiento *otro*, en ausencia de cualquier *arché*, *disemina* anárquicamente la multiplicidad de los sentidos, describiendo la manera en que las cosas se dispersan. Ningún principio supremo, ningún fundamento, ninguna instancia central gobierna esta distribución de esencia y hasta de delirio.

¹⁶ *Ibid.*, p. 303.

¹⁷ Derrida, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1980, p. 308.

La metafísica defiende el orden, la autoridad, las instituciones, las buenas costumbres, todo aquello en lo que cree el hombre corriente, sometiéndose a la autoridad del principio de identidad, escapándosele la diferencia como tal. Frente al carácter ascensional y vertical de la metafísica, que sube hacia las cimas de la verdad, hay un pensamiento para el que la altura no es más que un efecto de superficie que no engaña alas profundidades, deshaciéndose bajo su mirada y conquistando las superficies.

Pensamiento provocador y transgresor, para el que más bien ya no hay profundidad ni altura, que se mantiene en la superficie, que ya no es la causa suprema, sino el efecto superficial por excelencia. La profundidad es una ilusión digestiva que completa la ilusión óptica ideal. Todo está en todo y por todas partes. En la profundidad de los cuerpos todo es mezcla. Ya no hay medida inmanente capaz de establecer el orden o la pureza. El mundo de las *mezclas* es el de una negra profundidad donde todo está permitido. Es la autonomía de la superficie, independientemente de la altura y la profundidad o, también, contra la altura y la profundidad. Lo que acontece y lo que se dice acontece y se dice en la superficie. En la superficie, la cortina, el tapiz, la capa, es donde se instala el cínico y con ello se envuelve.

El doble sentido de la superficie, la continuidad del revés y del derecho, sustituyen a la altura y la profundidad. Nada detrás de la cortina, salvo mezclas inencontrables. Nada por encima del tapiz, salvo el cielo vacío. El sentido aparece y se juega en la superficie, al menos si se sabe forjar éste convenientemente de manera que forme letras de polvo, o como un vapor sobre el cristal...¹⁸

En la mezcla, no se distínguelo puro de lo impuro, lo auténtico de lo inauténtico, esencia y apariencia, original y copia, modelo y simulacro. Pero, para el dualismo metafísico, la gran dualidad manifiesta --la idea y la imagen-- está ahí para asegurar la distinción latente entre las dos clases de imágenes, dar un criterio concreto y garantizar el triunfo de las copias sobre los simulacros. Rechazando a los simulacros, manteniéndolos encadenados al fondo, se impide que suban a la superficie y se «insintien» por todas partes. El *simulacro* es una imagen sin semejanza que se construye constantemente sobre una disparidad, sobre una diferencia; designa el efecto solamente exterior e improductivo, obtenido con artimañas o por la subversión e incluye en sí el punto de vista

¹⁸ Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1976, p. 172.

diferencial. El observador forma parte del simulacro mismo, que se transforma y deforma con su punto de vista, devenir siempre otro, devenir subversivo de las profundidades, hábil para esquivar lo igual, el límite, el Mismo o lo Semejante. La metafísica en su afán de hacer triunfar los iconos sobre los simulacros impone un límite a este devenir, lo ordena y rechaza las partes que permanecen rebeldes encerrándolas en cavernas, cárceles u hospitales. Excluye lo excéntrico y lo divergente en nombre de una finalidad superior, de una realidad esencial o incluso de un sentido de la historia.

Transgredir, intentar salir o ir más allá de la metafísica significa --entonces-- mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos y las copias. El problema ya no concierne a la distinción esencia-apariencia, o modelo-copia. Esta distinción sólo opera en el mundo de la representación. El simulacro no es una copia degradada sino que niega las categorías mismas de original, copia, modelo y reproducción. Ningún modelo resiste el vértigo del simulacro. Ya no hay ni punto de vista privilegiado ni objeto común a todos los puntos de vista. No hay jerarquía posible. Lo Mismo y lo Semejante son *simulados*, es decir, expresan el funcionamiento del simulacro. Ya no hay selección posible, sólo un condensado de coexistencias, un simultáneo de acontecimientos. No se puede hablar de algo falso, cuando no hay un modelo de verdad supuesto, pero tampoco la simulación es apariencia o ilusión. La simulación es el fantasma como tal, es decir, el efecto del funcionamiento del simulacro en tanto que maquinaria. Subiendo a la superficie, el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasmal) a lo Mismo y lo Semejante, al modelo y la copia. Hace imposible el orden de las participaciones, la fijeza de la distribución y la determinación de la jerarquía.

Instaura el mundo de las distribuciones nómadas y de las anarquías coronadas. Lejos de ser un nuevo fundamento, se traga todo fundamento, asegura un hundimiento universal, pero como acontecimiento positivo y gozoso, como *defundamento*.¹⁹

Divergencia y descentramiento. Hoy, la filosofía no se elabora en los grandes bosques ni en los senderos, sino en las ciudades y en las calles...

¹⁹ *Ibid.*, pp. 333-334.

Finale

Como una piedra que rueda...

*How does it feel, to be
on your own, with no direction
at all, like a rolling stone...*

BOB DYLAN

Secretamente confundidos y angustiados por las exigencias de nuestro entorno, transgredimos sin cesar los límites de la memoria. Toda certeza se esfuma en sospecha. Nada existe. Pero aun si algo existiera, no podría ser representado. E incluso si pudiera serlo, en modo alguno podría ser comunicado o explicado. Jugando a la desobediencia, porque el juego renueva la incertidumbre, a la vez sorprendente y reprehensible. Juego de espejos. Ilusión óptica. La técnica asimila nuestro cuerpo al aparato, la cámara del ojo a la de la herramienta técnica. El juego es, entonces, un arte simple. El contrato con lo aleatorio consistiría sólo en la formulación de una pregunta esencial sobre la relatividad de la percepción de lo que está en movimiento. La búsqueda de la forma sería sólo la búsqueda técnica del tiempo.

Lo esencial del juego transcurre entre los polos de lo visto y lo no visto. La crisis pasa inadvertida tanto para el entorno como para el sujeto mismo. Nuestra vida consciente resulta inconcebible sin los sueños. El mecanismo de nuestro conocimiento común es cinematográfico. Velocidad. Efectos especiales. Trucaje. El «truco» permite hoy hacer visible lo sobrenatural, lo imaginario y aun lo imposible. Los azares tecnológicos son los trucos más simples que producen los mayores efectos.

La sociedad tecno-industrial hace de la fugacidad un espectáculo. Mundo sin memoria y de dimensiones inestables. Realidad que puede hacer visible «lo nunca visto». Ilusionismo. «Nuestras ilusiones no nos engañan mintiéndonos siempre». (La Fontaine). Lo que la ciencia intenta actualizar es lo no visto de los instantes perdidos, en la base misma de la producción de la apariencia, de su invención. Avidos de percibir formas maleables. Des-integración, quedando tan sólo la sombra que deja la aguja de un reloj solar.

Nuestra época se caracteriza por la utilización desmesurada de prótesis técnicas de mediatización: radio, moto, foto, sonido..., etc.. Ahitos, entramos en otra categoría de ausencia en el mundo, un exilio aun más lejano, donde se descubre la exuberancia y la ilusión de los paraísos inmediatos fundados en las autopistas, las ciudades, el poder. Desierto de incertidumbres, tiempos perdidos y verdes paraísos. Riqueza de los instantes. Imágenes de una sociedad vigilante, que marca horas iguales para todos.

El progreso empuja irresistiblemente a «nuestra sociedad hiperprevisora hacia una *cultura del azar*, hacia un contrato con lo aleatorio.»¹

Se apuesta a todo y a nada en particular. Se apuesta a la muerte. Dependientes de los tiempos y las apariencias que se desvanecen ante nuestros ojos y crean artificialmente esa inexplicable exaltación en la que cada uno cree encontrar su «propia» verdad. La meditación sobre el tiempo no es ya la tarea preliminar confiada al metafísico, reemplazado hoy por algunos omnipotentes tecnócratas. ¿Habrà algún margen para que cada quien invente *otras* relaciones con el tiempo? A la extrema caducidad del mundo, tal como lo percibimos, se opone la potencia creadora de lo no visto; el poder de la ausencia, incluso al del sueño mismo.

En el mundo del «time is money», en el que nadie tiene tiempo para perder el tiempo, ser *dueño del tiempo* es poseer la potencia, ganar al juego del mundo, creando la dicotomía entre las maneras de marcar el tiempo personal y el astronómico, para hacerse dueño de lo que llega, para intentar alcanzar de inmediato lo que viene. Hacemos de nuestros modos de vida un modo de velocidad. El espacio humano es el espacio de nadie y se convierte en la manifestación de ninguna parte. Aprisionados por el reloj, ser ya no es habitar. Sin ocupar un lugar preciso, deseamos no ser identificables y, por encima de todo, no identificarnos con nada. Al eliminar toda certidumbre, nos podemos creer en todas partes y en ninguna, ayer y mañana, porque todas las referencias a un espacio o un tiempo astronómicos han sido eliminadas.

Desierto, campo de incertidumbres y esfuerzos, pero también dirección, polaridad de la ciudad-estado, desierto trágico de las leyes, la ideología, el orden, alzado contra todo lo que podría surgir de una marcha errabunda. Doble juego de los desiertos de la ciudad y las incertidumbres. Los medios de comunicación se convierten en un sintetizador capaz de mezclar el cuerpo y la

¹ P. Virilio, *Estética de la desaparición*, Anagrama, Barcelona, 1988, p. 21.

habitación. Eliminar los espejos reemplazándolos con circuitos de video integrados. Los videojuegos son una manera de jugar indefinidamente con lo cotidiano. Ideal de la razón común como motor del hombre despierto y censor de la realidad, anhelo de un estado de vigilia (centinela) en un mundo supuestamente común a todos y el racionalismo, como prisa del pensamiento sistemático y propensión autoritaria que nadie cuestiona, se identifica con la pantalla del ordenador, a la que se adhiere, a toda velocidad, la información procedente de una memoria supuestamente sin lagunas, sin desmayos, sin ausencias. Pero también se puede introducir el desorden en el orden de llegada de la información, abriéndose a la invención, a lo que no tiene memoria, a la instantaneidad de la entrada posible en otra lógica que disuelva los conceptos de verdad e ilusión, de realidad y apariencia, que escapa de lo universal y abre un espacio a la diferencia, aceptando que el mundo es una ilusión y que el arte consiste en presentar la ilusión del mundo.

Según nuestro arte de ver, según cada perspectiva, el tiempo sirve tanto para dejarse engañar cuanto para contemplar algo diferente de lo que uno cree ver.

Mirar lo que uno no miraría, escuchar lo que no oíría, estar atento a lo banal, a lo ordinario, a lo infraordinario. Negar la jerarquía ideal que va desde lo crucial hasta lo anecdótico, porque no existe lo anecdótico, sino culturas dominantes que nos exilian de nosotros mismos y de los otros, una pérdida de sentido que no es tan solo una siesta de la conciencia, sino un declive de la existencia.²

Con la instauración de una transparencia de las conciencias se crea un efecto sensorial de masas, donde esa «nueva» comunicación se hace cargo no sólo de nuestra voluntad o psicología, sino de nuestra duración, de nuestra temporalidad. Somos velocidad. El poder político del estado no es, entonces, más que secundariamente el poder organizado de una clase para la opresión de otra. En el sentido más material es *polis, policia*, red de comunicaciones. El fin buscado por el poder no es sólo la invasión u ocupación de los territorios, sino --sobre todo-- la creación de una suerte de *resumen del mundo*, obtenido mediante la ubicuidad, la instantaneidad de la presencia militar, es decir, un puro fenómeno de velocidad, un fenómeno en marcha hacia la realización de su esencia absoluta: el nuevo orden mundial. «El control es esa obediencia

² *Ibid.*, p. 56.

automática y esquizofrenia sintética producida en masa para conseguir el orden.»³

La antigua máquina de guerra tiende a convertirse en una máquina de paz total, de pacificación absoluta, surgiendo la necesidad de la disuasión. El sueño tecnológico es reconstruir al ser humano a través de la imagen. Unificación de las mentes. Un solo cerebro piensa en millones de cabezas. La razón metodológica, la ciencia, mata a la conciencia. Occidente no puede separarse de una ciencia que sólo es espejo de su inteligencia. El hombre, deslumbrado consigo mismo, fabrica su doble, su espectro inteligente y confía la tesorización de su saber a un reflejo. Estamos en el ámbito de la ilusión cinematográfica, del espejismo que produce la precipitación de la información en la pantalla del ordenador. Y, cuanto más informados estamos, tanto más se extiende a nuestro alrededor el desierto del mundo. Lo más importante en la electrónica informática será lo que se presenta en la pantalla y no lo que se guarda en la memoria.

Con el universo racional sucede lo mismo que con el efecto de lo real. El objetivo del pensamiento colectivo impuesto por los diversos medios era aniquilar la originalidad de las sensaciones y controlar la presencia de las personas en el mundo, proporcionándoles un conjunto de informaciones para programar su memoria. Los avances de la electrónica se manifiestan en la construcción de prótesis activas de la inteligencia. Se proyecta utilizar la «inteligencia» del ordenador como prótesis inherente.

Una minúscula pastilla de silicona otorgaría al hombre el conocimiento instantáneo de una lengua extranjera o de la teoría de la relatividad...⁴

Ésta es la aplicación del efecto de desdoblamiento del antiguo espejo prometeico. A través de la electricidad se intenta apropiarse de la velocidad de nuestros automatismos cerebrales, algo que ya apuntaba la práctica del electrochoque, puesta a punto por el psiquiatra italiano Ugo Cerletti en 1938, en plena época fascista. Sin olvidar que el electrochoque se utiliza como elemento de tortura corriente por las fuerzas represivas del orden social, experiencia técnico-social en cuanto implica un esfuerzo hacia la pacificación y la transparencia; la creación de una conciencia sin riberas ni fondo, una conciencia total en la que se disuelve la inquietud febril de los seres individuales.

³ W. Burroughs, *Diferent*, Eds. 62, Barcelona, 1991, p. 10.

⁴ Alain Jaubert, «Electrochocs», en *Macroscopies*, No. 6, p. 28, citado por Virilio, *op. cit.*, p. 28.

Con la aparición del motor, nació un nuevo sol que modificó de raíz la visión. La ilusión locomotriz se convirtió en la verdad de la vista, al igual que las ilusiones de la óptica se asemejan a las de la vida. «El mundo verdadero ha devenido fábula». Aventura de la apariencia. Los fuegos fatuos jamás presentan formas estables. Penetramos en un universo jamás visto, donde ninguna forma nos es dada porque todas pueblan ya un tiempo diferido, desprovisto de huella mnemónicas, crisis de las dimensiones y de la representación. Es la nueva sinérga de las prótesis que empieza a crearse, una nueva mezcla que asocia el motor, el ojo y el arma.

El cine se fue acostumbrando a provocar un efecto de vértigo en el vidente viajero y hoy lo que busca es darle la impresión de ser lanzado al interior de la imagen. La nueva verdad de la vista transformó los ritmos de la vida.

De la misma manera en que el destino del automovilista se ha convertido en un puro azar, la velocidad trata la visión como materia prima. Con la aceleración, viajar equivale a filmar. No tanto producir imágenes, cuanto huellas mnemónicas nuevas, inverosímiles, sobrenaturales. Hasta la misma muerte deja de experimentarse como algo mortal y se convierte, como para William Burroughs⁵ en un simple accidente técnico, la separación final entre banda de imagen y banda de sonido. El vuelo acelerado o el viaje rápido han metamorfoseado insidiosamente la fiesta y consagrado el naufragio como fin último del placer.

¿No es acaso el deseo de esa fiesta esencialmente vivida como *sin mañana* lo que ha empujado a generaciones enteras al cosmopolitismo de los trenes y los transatlánticos, al de los palacios y los templos de cine, antes de arrastrarlos a los aeropuertos, antes de venderles billetes de viaje con máquinas automáticas en los supermercados?⁶

Ferrocarril, coche, jet, teléfono, TV... nuestra vida entera transcurre en las prótesis de los viajes acelerados. La ciudad no es ya un teatro (ágora, foro), sino el puro cine de las luces de la ciudad que han vuelto creyendo que el desierto no tenía horizonte. El espectáculo común se transforma en un mundo sin memoria. Avidos de potencia motriz, pensamos en el superhombre antropocéntrico (identificación futura entre hombre y motor) previendo garras de acero y la desaparición del cuerpo en las voluminosas prótesis producidas por la

⁵ Burroughs, *op. cit.*, p. 25.

⁶ Virilio, *op. cit.*, p. 68.

tecnología de la época. *Terminators*: organismos cibernéticos, muñecos mecánicos capaces de desarmarse a sí mismos y de desaparecer completamente cuando desean descansar.

La destrucción que produce el nihilismo de la técnica sobre el mundo es menor que la que opera la velocidad sobre la verdad del mundo. El resultado concreto de la busca del poder crea la ilusión óptica que nos sorprende. Esa naturaleza que sobre lo invisible coloca la máscara de lo visible y que es sólo una apariencia corregida por una transparencia. Las insignias del poder son también prótesis eficaces de un nirvana real que transforma la asistencia del estado en manipulación de los sujetos por parte de la autoridad.

Ilusión óptica de un mundo ilusorio. Movimiento vertiginoso de las máquinas. Velocidad. Sinergia que se realiza a entre las técnicas de producción, el producto fabricado y la corporeidad misma. Es decir, la figura del trabajador-consumidor: todos unidos en y por una velocidad indivisible. Apogeo delirante de la actividad seductora moviéndose en un mundo de fatalidad absoluta donde ya nada tiene sentido, ni el bien, ni el mal, ni el tiempo, ni el espacio. Desaparición de los cuerpos en la unidireccionalidad de la velocidad.

Nada escapa ya a la planificación de la destrucción. La bomba atómica es el gran apagón. Con nosotros empieza el reino de hombres y mujeres sin raíces, multiplicados que se mezclan al hierro y se nutren de electricidad. La civilización tecnológica se aplica a instalar la fijeza de la vida en el desplazamiento. En la búsqueda del progreso se muestra algo que ya no es discontinuo; una abolición final de las diferencias, de las distinciones entre naturaleza y cultura, utopía y realidad. La tecnología, al hacer del rito de la velocidad un fenómeno continuado, instaura el desorden de los sentidos como estado permanente. Estética del caos. La vida consciente se transforma en un viaje pendular, entre el nacimiento y la muerte.

La ciencia habrá fabricado realmente una nueva sociedad, cuyos miembros se habrán convertido todos en durmientes, vivirán días ilusorios, sintiéndose muy cómodos, como es natural, en una situación de paz total, de disuasión nuclear, desarrollada según el principio del mínimo esfuerzo, tan caro a los ingenieros: de conformidad con una curva de distribución óptima de los esfuerzos de las fuerzas, que garantiza el equilibrio y evita el accidente...⁷

⁷ *Ibid.*, p. 108.

Civilización faustiana, que tiene sus derechos esparcidos aquí y allá, en los deshuesaderos, automóviles olvidados, fósiles, larvas de velocidad, abandonos de un único e irresistible proyecto o proyección de occidente hacia un más allá técnico con sus propios efectos especiales. Paradoja de occidente: «cuando algo funciona, ya está obsoleto». Violencia banalizada del movimiento revelada por el trucaje de la visión y que nos muestra su inconsistencia. La violencia de la velocidad domina el mundo de la técnica. La celeridad pervierte ostensiblemente el orden ilusorio de la percepción ordinaria, el orden de llegada de la información. Las técnicas racionales no han dejado de apartarnos de aquello que tomamos por el advenimiento de un mundo objetivo. Deseo de movimiento, la velocidad llega a ser una cultura individualista al servicio de la cultura colectiva. Pero si todo es movimiento, todo es, al mismo tiempo, accidente.

El desarrollo de las altas velocidades técnicas da por resultado la desaparición de los intermediarios humanos y la emergencia de una sexualidad relacionada directamente con el objeto técnico, como lo muestran películas como *Matador*, de Almodóvar, *Sexo, mentiras y video*, de Schroeder o *Partes habladas*, de Egoyan. Así como la desaparición de la conciencia en cuanto percepción directa de los fenómenos que nos informan sobre nuestra propia existencia, la cultura tecnológica no ha hecho más que perfeccionar la apropiación de los elementos motrices, creando el vacío y el desierto, porque sólo la nada es continua y, por ello, conductora.

La paradoja de la cultura occidental consiste en que la extrema movilidad crea la inercia del instante, percepción ilusoria de una estabilidad claramente revelada por la prótesis técnica, entidad metafísica desprovista de toda realidad. Reconciliación de la nada con la realidad, la aniquilación del tiempo y el espacio por las altas velocidades. Vastedad del vacío.

Precipitación hacia un último récord metafísico, olvido final de la materia y de nuestra presencia en el mundo, más allá de la barrera del sonido, y más allá de la barrera de la luz.⁸

Contemplar el mundo con mirada desengañada y actitud cínica, sin olvidar que el cinismo fue doctrina de una escuela que criticaba a la sociedad, rechazaba los bienes materiales, ponía en discusión el conjunto de la civilización

⁸ *Ibid.*, p. 128.

y predicaba el retorno a la vida sencilla de los primeros hombres comedores de flores y bebedores de agua (como los «hippies» de los 60). Diógenes no quiere ocultar nada y se masturba en público.⁹ Grecia, y después occidente, encuentran su fuerza intelectual en reconocer abiertamente la inevitabilidad del cinismo. Lo enviaron, en todas las direcciones, como un paquete con trampa, diseminando una nueva distribución del saber y del poder.

El pensador quiere definir, el amo zanja, el «bípedo sin plumas» no puede escapar sin engañar; dividiendo para sobrevivir, invita a las potencias a pensar lo indefinible y a dominar lo que no puede dominarse: filosofar es ejercitarse en morir.

A un lado, los seres que se dejan definir: «matemáticos», enteramente determinados en el saber que se puede adquirir y transmitir sin pérdida de información. Al otro, los rebeldes a esta determinación. Naturalezas que no se dejan agotar en el saber que se tiene de ellos. «El principio de los individuos, en efecto, es el individuo; del hombre en general sólo saldría el hombre en general, pero el hombre en general no existe.»¹⁰

Osados exploradores, viajeros desilusionados, saber terrorista que mina las autoridades constituidas y pone sus bombas ideológicas en el centro de la ciudad, en el centro de la metafísica. El dominio absoluto y el pensamiento definitivo se escapan. La vida más intensa abraza a la muerte más viva. Todo instante es el penúltimo. La muerte, fuera de acceso, constituye al mismo tiempo el acceso a cualquier experiencia.

Orficos y dionisíacos dan la espalda a la vida social. Su total abstinencia, o su radical permisividad, representa la ruptura de cualquier posibilidad de vínculo colectivo a través de un movimiento centrífugo de revuelta, ascética o caníbal, sin esperanza de retorno. Los cínicos no abusan de la oscuridad sino de la luz y convierten los comercios más privados en exhibiciones públicas. Acampan al borde del abismo, centro de la ciudad, no dentro. El cínico no se busca a sí mismo, se sabe perdido, «piedra que rueda», expuesto al azar y la fragilidad, inventándose en la aventura. La apatía o la insensibilidad (que los estoicos llaman «fuerza de espíritu») requiere un enorme gasto de fuerza para imponer a los sentimientos el sentimiento de la ausencia.

La capacidad de resistencia del cínico debe ser tal que pase ante los ojos del vulgar como insensible, como una auténtica piedra. Nadie puede

⁹ Cf. Carlos García Gual, *La secta de los perros*, Alianza, Madrid, 1985.

insultarlo, golpearlo, ultrajarlo. En cuanto a su cuerpo, él mismo lo entrega a quien lo desca.¹¹

Se mantiene al filo de la navaja, sabiéndose y queriéndose simplemente mortal. Su horizonte es la catástrofe, el siniestro; acumula las promesas de hecatombes sobre proyectos de cataclismos. Libertino, hace lo que se le da la gana. (Si Dios ha muerto, todo está permitido). Escandaliza, al invertir la inteligencia en el placer. La mezcla de placer, de dolor y de inteligencia circunscribe lo ineluctable de la condición mortal. La mezcla, que define exactamente al erotismo, le parece al censor, el colmo del vicio. El «bípedo sin plumas «no sólo es mortal, sino que tiene una muerte prolongada. Teje indisolublemente --mezclándolos y hasta invirtiéndolos-- placer y dolor, generación y corrupción. Esta ambigüedad es nuestra manera de estar aquí, presencia del presente.

Prometiendo pervertir las sabidurías del mundo, el cínico juega el juego, monta la sociedad de los amigos del crimen (Sade) y equilibra las bondades con las blasfemias. No elige el mal contra el bien, sino que concluye con la imposibilidad de distinguirlos. No cae en el error de la contra-ingenuidad de privilegiar el mal contra el bien. No se ilusiona con la presunción de haber encontrado algo «mejor», o «más allá». Le basta con plantearlos indiscernibles. «...de modo que es igual emborracharse en solitario o conducir pueblos (...) sucederá que el quietismo del borracho solitario dominará sobre la agitación inútil del conductor de pueblos.»¹²

Lo mismo da. En este plano, no hay jerarquías. (Nada es «mejor» o «peor»). Groseros pensadores, predicadores callejeros que cubren a los dioses de blasfemias y despotrican contra todo el mundo. Para el pensador en harapos, la apariencia es espejismo y aparecer, región de la opinión errante.

La cuenta del cinismo no se regula poniendo a un lado lo inauténtico y al otro lo auténtico. Hace de la oposición su argumento primero, intenta pasar del uno al otro y se instala *entre* los dos. Mezcla e impureza. El vicio lleva sus ambiguos homenajes a disfrazarse de virtud. La virtud se pone una máscara. Espía, casi se arma, se defiende y mata. Veracidad y falsedad se confunden. ¿Quién vigila al espía? ¿Quién controla al controlador? El filósofo mendicante es

¹⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Porrúa, México, 1969, p. 49.

¹¹ Epicteto, citado por A. Glucksmann, *Cinismo y pasión*, Anagrama, Barcelona, 1982, p. 136.

¹² J.P. Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1966, p. 278.

el *alter ego* del amo del mundo. Si éste puede hacer cualquier cosa, aquél se atreve a cuestionarlo y pensarlo todo.

Hoy ya no es el cinismo lo que se adapta al mundo, sino éste el que comienza a girar en torno a un centro cénico. Devorando carne cruda o copulando en público, Diógenes decía a todos la verdad y, aunque no poseyera un solo dracma, hacía todo lo que quería, llevando la forma de vida que le daba la gana. A cada cual su nada, de la que poco puede decirse.. Porque la muerte ya está siempre aquí y cada hora puede significar la caída de la noche.

Bibliografía

- Adorno, Th. y M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1971.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. F. Larroyo, Porrúa, México, 1969.
- Apel, K.-O., *Towards a transformation of philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980.
- Arbisino, S., *Off-off*, Anagrama, Barcelona, 1968.
- Argullol, R., *La atracción del abismo*, Taurus, Madrid, 1985.
- , *El héroe y el único*, Taurus, Madrid, 1984.
- Artaud, A., «El teatro y la ciencia», en *Eco*, Bogotá, No. 121, 1961.
- , *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, 1984.
- , *Van Gogh. El suicidado por la sociedad*, Fundamentos, Madrid, 1969.
- Baudrillard, Jean, *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Kairós, Barcelona, 1978.
- , *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona, 1988.
- , *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1978.
- , *Cool memories*, Anagrama, Barcelona, 1989.
- , *América*, Anagrama, Barcelona, 1989.
- , *El espejo de la producción*, Gedisa, Barcelona, 1980.
- , *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 1981.
- , *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1984.
- , *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Anagrama, Barcelona, 1991.
- Barthelme, F., «Sin tener razón: minimalista convicto rompe el silencio», en *Revista de la Universidad*, no. 452, 1988.
- Barthes, R., *Fragments del discurso amoroso*, Siglo XXI, México, 1983.
- Bataille, G., *L'erotisme*, Minuit, París, 1957.
- , *La experiencia interior*, Taurus, Madrid, 1975.
- , *Sobre Nietzsche*, Taurus, Madrid, 1979.

- , *Las lágrimas de Eros*, Tusquets, Barcelona, 1981.
- , *El aléluya y otros textos (antología)*, Alianza, Madrid, 1970.
- , *La literatura y el mal*, Gallimard, París, 1964.
- Baudelaire, Ch., *Les fleurs du mal*, Garnier Flammarion, París, 1964.
- Becker, Ernest, *El eclipse de la muerte*. FCE, México, 1979.
- , *La estructura del mal*, FCE, México, 1980.
- , *La lucha contra el mal*, FCE, México, 1977.
- Bell, Daniel, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza, Madrid, 1973.
- Benjamin, Walter, «Tesis de filosofía de la historia», en *Ensayos escogidos*, Sur, Buenos Aires, 1967.
- , *Haschisch*, Taurus, Madrid, 1972.
- Beriain, J., *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Anthropos, Madrid, 1983.
- Bernhard, Thomas, *Helada*, Alianza Tres, Madrid, 1985.
- Binswanger, Ludwig, *Tres formas de la existencia frustrada*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
- Bolívar, Botia, A., *El estructuralismo: de Levi-Strauss a Derrida*, Cíncel, Madrid, 1985.
- Bot, F., *Traité de la desilusion*, Minuit, París, 1980.
- Bourdieu, P., *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Braudel, F., *La dinámica del capitalismo*, FCE, México, 1984.
- , *Las civilizaciones actuales*, Gredos, Madrid, 1976.
- Breton, A., *Manifestes du surrealisme*, Gallimard, París, Col. Ideas, 1971.
- , *Antología del humor negro*, Anagrama, Barcelona, 1960.
- , *Nadja*, Mortiz, México, 1963.
- Bruckner, P. y A. Finkielkraut, *La aventura a la vuelta de la esquina*, Anagrama, Barcelona, 1980.
- , *El nuevo desorden amoroso*,
- Bubner, *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1989.
- Burroughs, W., *Almuerzo desnudo*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1976.
- , *Diferent*, Eds. 62, Barcelona, 1991.
- Butor, M., *Retrato hablado de Arthur Rimbaud*, Siglo XXI, México, 1991.
- , *Sobre literatura*, Seix Barral, Barcelona, 1980.
- Calabriero, *La era neobarroca*, Cátedra, Madrid, 1990.

- Camps, Victoria, *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983.
- Camus, Albert, *El mito de Sísifo, El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1970.
- Candace Moore, M., «Ethical discourse and Foucault's conception of Ethics», en *Human Studies*, Netherlands, 1987.
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria*, Tusquets, Madrid, 1980.
- Carezo Galán, *¿Qué es el estructuralismo?*, Cincel, Madrid, 1972.
- Cioran, E.M., *Breviario de podredumbre*, Taurus, Madrid, 1972.
- , *La tentación de existir*, Taurus, Madrid, 1972.
- , *Historia y utopía*, Artífice Ediciones, México, 1981.
- , *El inconveniente de haber nacido*, Taurus, Madrid, 1970.
- , *Desgarradura*, Montesinos, Madrid, 1979.
- , *Ese maldito yo*, Tusquets, Barcelona, 1988.
- , *La cálida en el tiempo*, Taurus, Madrid, 1980.
- Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Madrid, 1979.
- Chatelet, *Hegel según Hegel*, Fundamentos, Madrid, 1975.
- Dalton, D., *The mutant king*, Saint Martin's Press, Nueva York, 1974.
- De Beauvoir, Simone, *Para una moral de la ambigüedad*, Pléyade, Buenos Aires, 1972.
- , *¿Para qué la acción?*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965.
- Debord, Guy, *La société du spectacle*, Buchet/Chastel, Paris, 1967.
- , *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Anagrama, Barcelona, 1988.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Labor, Barcelona, 1974.
- , *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971.
- , *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975.
- , *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1976.
- , *Diferencia y repetición*, Jucar Universidad, Madrid, 1988.
- Deleuze G. y Guattari, *El anti-Edipo*, Paidós, Barcelona, 1973.
- , *Mil mesetas*, Pretextos, Valencia, 1988.
- De Quincey, Th., *Del asesinato considerado como una de las bellas artes*, Bruguera, Barcelona, 1981.
- Derrida, J., *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Pre-textos, Madrid, 1981.
- , *Márgenes de la filosofía*, Pre-textos, Madrid, 1989.
- , *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Pre-textos, Valencia, 1989.
- , *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

- , *De Freud a Lacan*, Siglo XXI, México, 1987.
- , *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1980.
- , *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1985.
- , *Posiciones*, Pre-textos, Valencia, 1989.
- , *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1980.
- Descombes, M., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, Cátedra, Madrid, 1982.
- Detienne, *La muerte de Dionisos*, Taurus, Madrid, 1983.
- De Ventós, Xavier Rubert, *Collegi de filosofia*, Tusquets, Barcelona, 1978.
- , *Moral y nueva cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1970.
- , *De la modernidad, Ensayo de filosofía*, Península, Barcelona, 1980.
- , *La estética y sus herejías*, Anagrama, Barcelona, 1980.
- , *Filosofía y política*, Ediciones de bolsillo, Barcelona.
- , *Ensayo sobre el desorden*, Alianza, Madrid, 1980.
- Díaz, C., *La última filosofía española*, Cincel,
- Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, trad. José Ortiz y Sainz, V. II, Editorial Iberia, Barcelona, 1962.
- Dostoyevski, F., *Los hermanos Karamazov*, Porrúa, México, 1967.
- , *Crimen y castigo*, Porrúa, México, 1963.
- Espejo, M., *El enigma de la técnica*, UAP, Puebla, 1989.
- Fariás, V., *Heidegger y el nazismo*, Munchnik, Barcelona, 1990.
- Ferry, L., *Homo aestheticus*, Le college de philosophie, Grassat, 1990.
- , *Filosofía política*, FCE, México, 1990.
- , *Filosofía e historia*, FCE, México, 1991.
- Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1966.
- , *El oasis de la felicidad*, CEF-UNAM, México, 1966.
- , *Le jeux comme symbole du monde*, Minuit, París, 1966.
- Finkelkraut, A., *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1987.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, FCE, México, 1968.
- , *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1981.
- , *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1973.
- , *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1987.
- , *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 1988.

- , *Historia de la locura*, FCE, México, 1973.
- , *El orden del discurso*, La Piqueta, Madrid, 1978.
- , *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978.
- , *El discurso del poder*, Folios, Madrid, 1980.
- , «¿Qué es la Ilustración?», en *Sociológica*, UAM-A, México, 1988.
- García Gual, C., *La secta de los perros*, Alianza, Madrid, 1985.
- Genet, J., *Teatro*, Losada, 1965.
- , *Diario del ladrón*, Seix Barral, Córcega, 1988.
- Ginsberg, A., *Aullidos y otros poemas*, José Vicente Anaya, Universidad del Estado de México, 1982.
- , *La calda de América*, Visor, Madrid, 1975.
- Glucksmann, A., *el discurso de la guerra*, Anagrama, Barcelona, 1970.
- , *Los maestros pensadores*, Anagrama, Barcelona, 1978.
- , *Cinismo y pasión*, Anagrama, Barcelona, 1982.
- Gómez Pin, *De ousia mania*, Anagrama, Barcelona, 1986.
- Grotowsky, J., «Artaud y el teatro de la crueldad», en *Eco*, 121, Bogotá, 1965.
- Habermas, J. «La modernidad inconclusa», En *El viejo topo*, n. 62, Barcelona, 1981.
- , *Conciencia moral y teoría comunicativa*, Península, Madrid, 1979.
- , «Hacia una reconstrucción del materialismo histórico», en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1982.
- , *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1982.
- , «Toward a theory of communicative competence», en *Recent Sociology*, MacMillan, 1971.
- Hahn, O., «Retrato de Antonin Artaud», en *Eco*, 121, Bogotá, 1970.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1987.
- , *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- Jankélévitch, Vladimir, *La paradoja de la moral*, Tusquets, Barcelona, 1983.
- , *La mala conciencia*, FCE, México, 1987.
- , *La ironía*, Taurus, Madrid, 1982.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966.
- , *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1968.
- , *Introducción a la metafísica*, Losada, Buenos Aires, 1959.

- , *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974.
- , «¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?», en *Espacios*, UAP, Puebla, 1987.
- , «La pregunta por la técnica», en *Espacios*, UAP, Puebla, 1987.
- , *Schelling y la libertad humana*, Monteávila, Caracas, 1985.
- , «Carta sobre el humanismo», en *Sobre el humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1960.
- , *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1954.
- , «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Varios, Kierkegaard vivo*, Alianza Editorial, Madrid, 1966.
- , *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960.
- , «Temps et Etre», en *L'endurance de la pensée*, Plon, París, 1968.
- , *Nietzsche*, trad. Pierre Klossowski, Minuit, París, 1970 (2 v.).
- , *Identidad y diferencia*, Anthropos, Madrid, 1988.
- , *¿Qué significa pensar?*, Anthropos, Madrid, 1986.
- , «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1966.
- Heller, Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1977.
- Heller, A. y F. Feher, *Políticas de la posmodernidad*, Península, 1990.
- Hofmannsthal, H. von, *Carta de Lord Chandos*, Valencia, 1981.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973.
- Jünger, Ernst, *Eumeswil*, Seix Barral, Barcelona, 1981.
- , *Las abejas de cristal*, Alianza, Madrid, 1980.
- , *El trabajador*, Tusquets, Madrid, 1991.
- Jankelevitch, V., *La paradoja de la moral*, Tusquets, Barcelona, 1983.
- , *La mala conciencia*, FCE, México, 1987.
- , *La ironía*, Taurus, Madrid, 1982.
- , *Eumeswil*, Seix Barral, Barcelona, 1981.
- Jay, M., «Hay una ética post-estructuralista?», en *La jornada semanal*, México, 1990.
- Kafka, F., *Obras completas*, Aguilar, México, 1965.
- Kierkegaard, S., *In vino veritas*, Guadarrama, Madrid, 1975.
- , *Post-scriptum*, Princeton University Press, Princeton, 1941.
- , *Miettes philosophiques*, Gallimard, París, 1935.
- , *Diario de un seductor*, Austral, 1965.
- , *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires, 1947.

- , *El concepto de angustia*, Revista de Occidente, Madrid, 1930.
- Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Taurus, Madrid, 1970.
- Lacan, J., *Léthique de la psychoanalyse*, Éditions du Seuil, París, 1986.
- , *La familia*, Argonauta, Buenos Aires, 1978.
- , *El seminario I*, Paidós, Barcelona, 1971.
- , *El seminario II*, Paidós, Barcelona, 1975.
- La Chance, M., «Déploiement et resistances chez Foucault», en *Philosophiques*, Université du Quebec a Montréal, 1967.
- Landgrebe, L., *Fenomenología e historia*, Nova, Buenos Aires, 1960.
- Lefebvre, Henri, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- , *Manifiesto diferencialista*. Siglo XXI, México, 1972.
- Lypovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1986.
- , *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona, 1990.
- Leroux, G., «Le sujet du souci: a propos de l'histoire de la sexualité de Michel Foucault», en *Philosophiques*, Université du Quebec a Montréal, 1967.
- Levinas, Tournaine, Vattimo, Lipovetsky, et al., *El sujeto europeo*, Pablo Iglesias, Madrid, 1990.
- Liotard, J.F., *¿Por qué filosofar?*, Paidós, Barcelona, 1989.
- , *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987.
- , *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- , *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- , *Economie libidinale*, Minuit, París, 1966.
- Maheu, R., *Kierkegaard vivant*, Gallimard, París, 1966.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México, 1968.
- , *Eros y civilización*, Joaquín Mortiz, México, 1968.
- , *El fin de la utopía*, Siglo XXI, México, 1968.
- Marx, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1968.
- , «Manifiesto del partido comunista», en K. Marx y F. Engels, en *Obras escogidas*, Akal, Madrid, 1975, V. I.
- , *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón, Madrid, 1976. («Prefacio»).
- , *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1966.
- McLuhan, M., *The Medium is the Message*, Bantham Books, Nueva York, 1967.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, FCE, México, 1957.

- , *Le visible et l'invisible*, Gallimard, París, 1964.
- , *Filosofía y lenguaje*, Proteo, Buenos Aires, 1969.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*,
- , *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- , *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- , *Aurora*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1967.
- , *La gaya ciencia*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1967.
- , *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 1982.
- , *Consideraciones intempestivas*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1967.
- , *El anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 1974.
- , *La voluntad de poder*, EDAF, Madrid, 1980.
- , *El ocaso de los dioses*, Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- , *El origen de la tragedia*, Alianza, Madrid.
- Paz, O., *El arco y la lira*, FCE, México, 1956.
- Pessoa, F., *Poesía*, Fabril Editora, Buenos Aires, 1961.
- , *El libro del desasosiego*, Seix Barral, Barcelona, 1985.
- Pöggeler, O., *Filosofía y política en Heidegger*, Alfa, Buenos Aires, 1975.
- , *Heidegger*, EDAF, Madrid, 1969.
- Racionero, L., *Filosofías del underground*, Anagrama, Barcelona, 1977.
- Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid.
- , *Freud. Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1965.
- Rimbaud, *Oeuvres poétiques*, Garnier Flammarion, París, 1964.
- Rorty, R., «Hegelianismo y kantismo en la ética postmoderna», en *La jornada semanal*, no. 38.
- Rose, G., *Dialéctica del nihilismo*, FCE, México, 1990.
- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1966.
- , *Saint Genet*, Gallimard, París, 1969.
- , *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1970. 2v.
- Savater, Fernando, *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona, 1983.
- , *Ética como amor propio*, Mondadori, 1990.
- , *Ética para Amador*, Ariel, Madrid, 1991.
- , *Humanismo impenitente*, Anagrama, Barcelona, 1990.
- , *La tarea de héroe*, Taurus, Madrid, 1982.
- , *Nietzsche*, Barcanove, Barcelona, 1982.
- , *La filosofía tachada*, Taurus, Madrid, 1980.

- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Aguilar, 1960.
- , *El amor, las mujeres y la muerte*, Biblioteca EDAF, Madrid, 1981.
- , *La estética del pesimismo*, Labor, Barcelona, 1975, (Antología).
- Sennett, Richard, *Narcisismo y cultura*, Kairós, Barcelona, 1980.
- , *El declive del hombre público*, Península, Barcelona, 1981.
- , *Vida urbana e identidad personal*, Península, Barcelona, 1983.
- Sloterkijk, P., *Crítica de la razón clínica*, Taurus, Madrid, 1989. 2 vols.
- Smedt, M. de, *Antonin Artaud: l'homme et son visage*.
- , *Le nouveau planète*, París, 1971.
- Stirner, G., *Heidegger*, FCE, México, 1986.
- Stirner, M., *El único y su propiedad*, Juan Pablos, México, 1976.
- , «Gozar la vida es devorarla», en *Caos*, México, 1971.
- Subirats, H., *El escepticismo feliz*, Mondadori, Madrid, 1990.
- Todorov, T., *Mestizaje cultural*, Jucar, Madrid, 1989.
- Trías, Eugenio, *La filosofía del futuro*, Ariel, Barcelona, 1983.
- , *El lenguaje del perdón*, Anagrama, Barcelona.
- , *Filosofía y carnaval*, Alianza, Madrid, 1984.
- , *Meditación sobre el poder*, Anagrama, Barcelona, 1987.
- , *Tratado de la pasión*, Taurus, Madrid, 1979.
- , *La dispersión*, Taurus, Madrid, 1978.
- Vaneigem, R., *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Anagrama, Barcelona, 1977.
- Varios, *Poesía francesa*, El caballito, México, 1973.
- Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1985.
- , *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1985.
- , *Mas allá del sujeto*, Paidós, Barcelona, 1989.
- , *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 1989.
- , *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- , *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988.
- Virilio, P., *Estética de la desaparición*, Anagrama, Barcelona, 1988.
- Wahl, F., *¿Qué es el estructuralismo?*, Losada, Buenos Aires, 1983.
- Yáñez, Adriana, *El movimiento surrealista*, Joaquín Mortiz, México, 1979.

-----, *Los románticos: nuestros contemporáneos*, Alianza Editorial, México, 1993.

Yourcenar, M., *Fuegos*, Alfaguara, Barcelona, 1982.