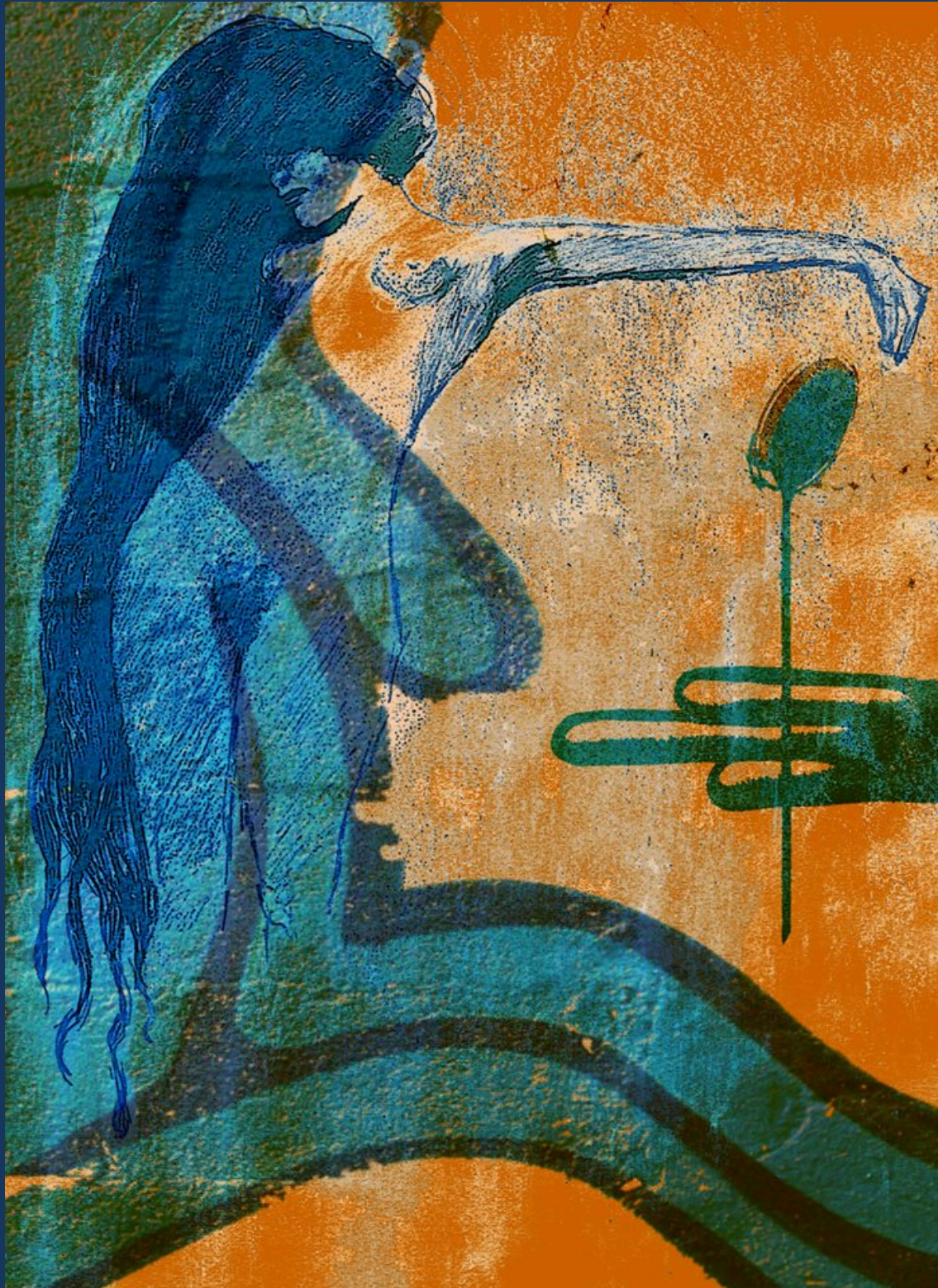


**DE LA DESFICCIONALIZACIÓN ONTOLÓGICA  
AL ANONIMATO:  
EL POSTESTRUCTURALISMO HISPANO  
A TRAVÉS DE AGUSTÍN GARCÍA CALVO**

**GUILLERMO GARCÍA MACIÁ**









**DE LA DESFICCIONALIZACIÓN ONTOLÓGICA  
AL ANONIMATO:**

**EL POSTESTRUCTURALISMO HISPANO  
A TRAVÉS DE AGUSTÍN GARCÍA CALVO**

**GUILLERMO GARCÍA MACIÁ**

**TESIS DOCTORAL  
UNIVERSIDAD DE GRANADA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA II  
PROGRAMA OFICIAL DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**DIRECTOR: PROFESOR LUIS SÁEZ RUEDA**

Arte de portada: Laura Planelles

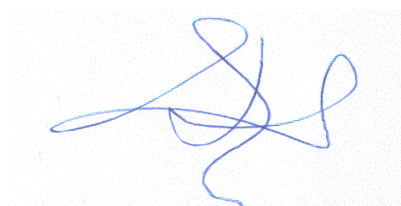
Editorial: Universidad de Granada. Tesis Doctorales  
Autor: Guillermo García Macía  
ISBN: 978-84-9125-342-6  
URI:<http://hdl.handle.net/10481/41150>

El doctorando, Guillermo García Maciá, y el director de la tesis, Luis Sáez Rueda, garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección del director de la tesis y que, hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada, junio de 2015

Director de la Tesis,  
Profesor Luis Sáez Rueda

Doctorando,  
Guillermo García Maciá



Fdo.:

Fdo.:



*A Laura*





## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. HORIZONTE Y ORGANIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.....	11
---	----

### PARTE I RAZÓN GENERAL EL PAISAJE MENTAL DE AGUSTÍN GARCÍA CALVO

1. APERTURA. La encrucijada entre nihilismo, diferencia y barroco .....	25
1. NIHILISMO. UN NUEVO ESPACIO .....	29
1.1. Nietzsche y la filosofía.....	35
1.2. El nihilismo a la española de Unamuno .....	43
1.3. Del Lenguaje .....	53
1.3.1. La contradicción y la negación .....	56
1.3.2. El Nombre Propio y el Verbo .....	69
2. IDENTIDAD Y DIFERENCIA: UN NUEVO TIEMPO .....	79
2.1. Foucault: Las palabras y las cosas .....	82
2.2. Lecturas presocráticas .....	99
2.3. La crítica al Capital.....	109
a) Átomo, alma, cuerpo, Individuo .....	113
b) Dios y el Dinero .....	118
3. EL BARROCO Y LO TRÁGICO: UN NUEVO CORAZÓN .....	133
3.1. El Barroco en la tradición hispana .....	141
3.2. Deleuze, de la casa al nomadismo .....	155
3.3. Heraclito, pensador trágico .....	168

### PARTE II RAZÓN POLÍTICA LA TERAPIA CRÍTICA DE AGUSTÍN GARCÍA CALVO

APERTURA. Razón Política y diagnóstico de patologías.....	183
4. FREUD: LA LEY Y LOS SENTIMIENTOS.....	203
4.1. Tótem y tabú .....	204
4.2. El porvenir de una ilusión .....	209
4.3. Más allá del principio del placer.....	212

<b>5. EL INGENIO ANTE LA REALIDAD.....</b>	<b>221</b>
<b>5.1. La Privacía: Apropiación y privacidad.....</b>	<b>225</b>
<b>5.2. La administración de muerte .....</b>	<b>233</b>
<b>6. POSTESTRUCTURALISMO Y ANONIMATO .....</b>	<b>243</b>
<b>7. NEOBARROCO Y RAZÓN COMÚN .....</b>	<b>265</b>
a) <i>La Sociedad del Bienestar .....</i>	<b>265</b>
b) <i>Epílogo a la Razón Política: “A ver qué pasa...” .....</i>	<b>272</b>

**PARTE III**  
**RAZÓN TEOLÓGICA**  
**LA TRADICIÓN Y EL MUNDO ANTIGUO**

<b>APERTURA .....</b>	<b>281</b>
<b>8. HISTORIA POLÍTICA DE LA RELIGIÓN .....</b>	<b>291</b>
<b>8.1. Moisés y la religión monoteísta .....</b>	<b>297</b>
<b>8.2. Gauchet: El desencantamiento del mundo .....</b>	<b>306</b>
8.2.1. <i>La aparición del Estado .....</i>	<b>308</b>
8.2.2. <i>Dinámica de la trascendencia .....</i>	<b>310</b>
8.2.3. <i>La autonomización del actor individual.....</i>	<b>316</b>
<b>9. EL PENSAMIENTO DEL AFUERA .....</b>	<b>325</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>325</b>
<b>9.1. Capitalismo y esquizofrenia .....</b>	<b>330</b>
9.1.1. <i>La religión del capitalismo.....</i>	<b>332</b>
9.1.2. <i>Tareas del esquizoanálisis.....</i>	<b>335</b>
<b>9.2.- El anonimato.....</b>	<b>342</b>
9.2.1. <i>Topología.....</i>	<b>343</b>
9.2.2. <i>Las formaciones históricas.....</i>	<b>346</b>
9.2.3. <i>Blanchot.....</i>	<b>349</b>
<b>10. VOLVIÉNDONOS A DIOS .....</b>	<b>353</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>353</b>
<b>10.1. Dios, el Estado, la Banca .....</b>	<b>356</b>
<b>10.2. Heraclito: de religiones y ultimidades .....</b>	<b>362</b>
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>369</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>375</b>

## INTRODUCCIÓN. HORIZONTE Y ORGANIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

Esta tesis doctoral se elaboró durante los últimos años en que el eminente catedrático zamorano estuvo entre nosotros, y los inmediatamente posteriores a su muerte. Este tristísimo acontecimiento tiene una relevancia especial que nos atañe, ya que el escritor llegó a caracterizarse por su gracia y su inteligencia para resistir a la muerte precisamente. Cuando propusimos (con la tesina previa a este trabajo) el estudio de la obra de García Calvo en el área de la filosofía, la objeción más frecuente que se nos hizo era que no se debía realizar un trabajo sobre un autor vivo. Este reparo manifestaba, a nuestro parecer, no el propósito de rigor sistemático o bien de lenguaje académicamente correcto en los que se escudaba (y más cuando su lenguaje y su pensamiento no han variado, en esencia, en toda su obra escrita), sino el miedo a lo que puede hacer un autor antes de ser reducido a un nombre propio: decirte “no”, “no es eso lo que estoy diciendo”. O lo que es lo mismo, el claro temor a una comprensión activa, crítica, del pensamiento, que choca de raíz con los mismos fundamentos de la concepción dominante de la Filosofía. Es por esto que es especial la importancia de su fallecimiento respecto a nuestra investigación. García Calvo dedicó siempre una parte de sus obras a poner de relieve qué es eso del *Nombre Propio*, sobre todo cuando se trata de un autor. Y a revelar ese mecanismo por el cual, a la vez que definimos algo para comprenderlo, reduciéndolo a una idea de sí mismo para poder apropiármolo, estamos ocultando todo lo que a través de ello pudiera estar hablando. Esto nos sitúa en una posición algo incómoda con respecto a la Filosofía (con quien el pensador guardó una relación cuanto menos ambigua), en tanto que ella misma sufre —y quizá como ninguna otra disciplina— esta fatal tendencia a la historicidad y a la definición de los pensamientos entre las cuatro paredes de los nombres propios. Lo que pudiera estar hablando por debajo del nombre de García Calvo estaba, ya desde siempre, muerto y clasificado en los estantes del Saber filosófico. El ejemplo del pensador zamorano es por tanto el más claro, y también por su cercanía el más lamentable, de la tendencia

general del academicismo contra nuestros pensadores más osados. O, para más exactitud, de la inseguridad promovida por el propio sistema de conocimiento, que ha de cerrar constantemente las posibilidades que el pensamiento tenga de devenir otra cosa. Y que hace que nuestros grandes filósofos sean reconocidos a título póstumo (de manera que su voz, viva, ya no represente una amenaza), cuando se les puede ya tener sabidos y definidos en los estantes de la Historia de cualquier disciplina.

Desde este punto de vista, este trabajo, desde ya, no puede pretender reclamar méritos propios de su autor —y ciertamente acaso no los haya—, ni va a poder contribuir a la disciplina filosófica como normalmente se espera en el marco académico (si éste es definido en virtud de sus límites). Nos vemos obligados a situarnos, en la medida que nos permitan nuestras capacidades, en el corazón de una contradicción. De manera que estaremos traicionando la fuerza de su pensamiento cada vez que digamos, como no podemos dejar de hacer, que García Calvo dice tal y cual, que es esto o aquello. El autor de esta investigación, por tanto, difícilmente puede llamarse autor (y en cierta manera el mérito reside en desaparecer como tal), con más razón por cuanto no haremos aquí otra cosa que interpretar y articular las que sí son verdaderas obras filosóficas. Intentaremos animar al lector a dirigirse a los originales (de cuya extrema maestría ni por asomo haremos aquí gala) y acaso darle un vislumbre desde la talla de los autores que estudiaremos, de su genio y envergadura, de su radical invocación de un pensamiento nuevo, al que difícilmente se puede hacer justicia en este escrito. También es cierto que sería muy fácil enfatizar el propósito académico de esta obra. Hablar, por ejemplo, de la importancia de dar valor al pensamiento español y protagonismo a los autores autóctonos, o bien aprovechar el acontecimiento de su muerte para estar justificados a inmortalizar la figura de García Calvo. Pero realmente no estaríamos diciendo absolutamente nada, y todo lo que aquí dijéramos, bien visto, no serviría para nada que no fuera colaborar con una imagen del pensamiento que, desde nuestro punto de vista, no tiene ningún valor. Pues la vergonzosa verdad es que la Filosofía nunca ha tenido para él más que reservada una lápida. Entonces, teniendo presente que este escrito no está exento de obstáculos insalvables, lo único que lo anima es reafirmarse en la pugna por enfrentarse a dichos obstáculos de forma similar a la de los pensadores que lo inspiran, es decir, de manera que se intente estar a la altura de los autores que lo rodean, de intentar comprender de qué están hablando sin reducirlos a una idea de sí mismos, y resistir, con ello, a que el presente escrito quede reducido a idea. La justificación de este

trabajo se revelará ella misma, no sin contradicción, en la medida en que hayamos logrado eso otro: situarnos en el lugar en que se sitúan estos autores, a pesar y a través de sus Nombres<sup>1</sup>.

Cuando vemos, por ejemplo, incluso con autores célebres como Nietzsche o Freud, que tras décadas sus planteamientos vuelven a presentarse tan nuevos como el primer día, sus interpretaciones y críticas tan plenamente vigentes y llenas de fuerza como entonces, nos vemos obligados como mínimo a cuestionarnos si de verdad las hemos comprendido, o si simplemente hemos añadido sus libros a los estantes de nuestra biblioteca, como si pertenecieran a un pasado remoto o a la eternidad estática de la Idea.

Esta compleja relatividad a la hora de calibrar la verdadera fuerza de un pensamiento nos pone en un aprieto, pues tratar de dibujar el paisaje mental de un autor no es como estudiar un sistema filosófico en el sentido tradicional del término, sino algo más parecido a lo que Deleuze llama una interpretación de las fuerzas que supone en tanto que pensamiento. La filosofía, ella misma a la vez sistema y arte, idea de sí misma y fuerza que por ella habla (en un sentido similar al de saber y *praxis*), no está exenta de esta paradójica condición en la que viven todas las cosas de las que damos razón: la de la contradicción entre dos formas opuestas de comprender su uso, su porqué. Pero *contradicción* implica coexistencia y lucha entre opuestos, y nunca victoria de uno sobre el otro, donde una paz imaginaria pondría fin al pensamiento. Lo mismo sucede con los Nombres Propios, que viven en ese intersticio entre haber quedado reducidos a una idea de sí mismos y lo que por debajo de ello pugna por liberarse de tal condena. Esto es lo mismo que decir, en el plano de los autores o de la filosofía misma, que para hallar el significado de las palabras hay que tratar de comprender por qué dicen lo que dicen. Surge aquí la disyuntiva que fuerza a interrogar si detrás de sus afirmaciones sobre el mundo se esconde la mera participación en el Sistema de verdades o en la poderosa doctrina que establezcan para la Historia, o si, más bien, se mueven en el plano ontológico o de la actividad desenmascaradora, esto es, de la actividad consistente en extraer de la oscuridad presupuestos sobre cuya defensa se perpetúa el Orden

---

<sup>1</sup> “¡Cuánto puede decirse del nombre! Del nombre en su relación con el hombre. ¿Se hace el hombre el nombre o hace el nombre al hombre? He aquí un bonito tema de discusión. El nombre es, en esta edad del crédito y del papel moneda, el hombre socializado y acuñado. ¿A qué se aspira en el mundo, quiero decir en el siglo, sino a hacerse un nombre, a adquirir renombre, a salir del montón anónimo? El noble, nobilis, es el que se debe a su nombre, no-men, derivados ambos, nombre y noble, de la misma radical, no-, gno-, conocer. El nombre es la cualidad del noble. La ejecutoria de su nobleza. Noble significa, etimológicamente, conocido: y nombre, conocimiento.” (De UNAMUNO, M., “La selección de los Fulánez”, publicado en *Viejos y jóvenes*, Madrid, Espasa Calpe, 1944, pp. 101-118).

establecido. Creemos, en fin, que haremos justicia a los maestros de la sospecha sólo en la medida en que se busque la verdadera fuerza de estos autores en sus mismos conceptos, a través de los cuales se descubre la contradicción latente en problemáticas aparentemente resueltas.

Deleuze decía que éstos, los conceptos, en ese profundo sentido del término, son las grandes creaciones de los pensadores, la auténtica medida de la fuerza de un filósofo, y no trascendentales abstractos que uno contemplara en el cielo de las ideas. Pero es que hay que saber mirarlos, no desde los Nombres de la Historia, sino desde la tradición silenciada, que es con mucho el verdadero espacio del pensamiento. Éste no sabe nada de los autores ni de las fechas, sino que *es* en la medida en que queda ella misma potenciada, ampliada, liberada, por medio de los conceptos de éstos, los verdaderos filósofos. En este sentido, un filósofo responde a un contra-pensamiento que se ejerce sobre la imagen dominante de la conciencia (conciencia unitaria que se tiene de él y que lo reduce a idea. No es aquel que da respuestas, sino el que deja a la pregunta viva y floreciente. El filósofo artista-médico-legislador que invocara Nietzsche no da respuestas a preguntas o alternativas positivas a problemas —ahí estribaba el error— sino que cuestiona las cosas de otra forma, abre nuevas preguntas, cambiando la forma de percibir el problema, resultando éste en un interrogante nuevo, sin fin.

“Será presocrático un pensamiento no sumiso todavía a la necesidad de la fe o saber y que no parte de la obligación de que este mundo, esto que nos pasa y que somos, sea algo razonable ni posible, y no va desde el principio lastrado y condenado por la finalidad de encontrar solución a los problemas y contradicciones que el mundo y su lenguaje nos ofrecen, sino sólo animado por un deseo de plantearlos con la honradez y claridad que sea dado (...) Una lectura y pensamiento presocrático trata, pues, de resucitar la pregunta y dejarla que viva y que florezca, poniendo una vez más al descubierto la contradicción incurable en que la Realidad (esto es, sus Ideas) está fundada.”<sup>2</sup>

Esta noción del concepto, ciertamente imbricada en una comprensión *problemática* del pensamiento, es intemporal en tanto que se remonta a algo previo a los orígenes de la Historia y del Conocimiento propiamente dichos. Pero también es cierto que el cambio de orientación que supone marca el giro hacia la filosofía contemporánea (que oficialmente nace del estatuto que ganaron autores como Nietzsche para la filosofía de la historia), un giro que, de esta manera particular, inaugura el pensamiento contemporáneo: transgrede de entrada la línea histórica, para ver a qué respondía un

---

<sup>2</sup> GARCÍA CALVO, A., *Lecturas Presocráticas*, Zamora, Lucina, 1981, p. 17.

concepto filosófico en su momento y lugar, y permitírnos, así, replantearlo, renovarlo, si es que, en parte, responde al problema actual. Y así, más importante si cabe, se sitúa la labor filosófica en aquel lugar previo al cómputo de los días y las cosas con que inician la Historia y la Historia de la Filosofía. No somos desde luego los primeros en darnos cuenta de que, en este sentido, el pensamiento de García Calvo se presta a trazar con Nietzsche preciosas conexiones<sup>3</sup>. Y la razón por la que no se ha hecho resueltamente hasta ahora, aparte de por el grandísimo respeto que infunde, no es ningún secreto, aunque sí es cierto que no se deja ver a simple vista, pues concierne, como sugeríamos, a la violencia inherente a todo sistema de pensamiento. Violencia, porque la necesidad de apropiarse de la fuerza viva de un autor dentro de los márgenes de un lenguaje cerrado en sí mismo, o de un nombre propio, supone, siguiendo al zamorano, un acto de muerte sobre eso que pugnaba por hablar. Los límites en los que nos es lícito hablar, o incluso empezar a hablar, están predeterminados y bien establecidos por la estructura misma del Lenguaje. E inevitablemente vamos a caer, cada vez que pongamos nombre a un pensamiento, en una reducción de ello a una idea. Pero no es menos cierto que, hablando de lo mismo que hablan ellos, acaso podamos recoger la flecha que nos lanzan desde el pasado próximo aquellas grandes conquistas filosóficas que perviven en la lengua viva, y le devuelvan al presente algo de su fuerza perdida. Intentamos situarnos, por tanto, en ese lugar donde ya no cabe decir tú o yo, en un espacio propiamente anónimo y común (que es donde realmente han obtenido estos autores su consagración en filosofía), cuyo estatuto es siempre problemático: el de proseguir, de manera activa, la infinita tarea de disolución de la identidad, de ruptura de los límites de lo posible. Desde esta perspectiva, el reto que lanza Nietzsche al pensamiento, el cual le viene (al igual que a García Calvo) de Heraclito (nos apropiamos de la forma en que lo escribe el filólogo zamorano, sin tilde), es retomado sólo en la medida en que se haya entendido verdaderamente al maestro.

En lo que concierne a los Nombres Propios, habría que decir que tal problema nos introduce ya de lleno en lo sustancial de esta investigación. Entrevemos que por debajo

---

<sup>3</sup> A propósito de la similitud entre García Calvo y Nietzsche, hay por ejemplo una vieja entrevista a Gustavo Bueno en que se le pregunta al respecto, y niega rotundamente que haya un sistema de pensamiento en el zamorano como lo hay en el alemán. Este es el reflejo de la concepción del pensamiento que criticamos, pues visto en cambio desde la perspectiva de la interpretación que penetra en *lo que habla bajo lo sistemático* y de las fuerzas que supone, sus conceptos, y toda su obra en general, poseen una coherencia interna y una calidad y precisión de la que muy pocos pensadores pueden presumir.



de la idea o definición que traen consigo los nombres de los autores, hay una fuerza que se rebela contra la Historia en forma de tradición del pensamiento. De momento nos interesa simplemente constatar que la oposición de las dos formas de comprender el pensamiento que mencionábamos, las dos grandes perspectivas a las que corresponderían dos imágenes contrapuestas de la filosofía, son impensables independientemente. El Nombre o el concepto general, por un lado, y el devenir pensante que desborda a éstos, por otro, son sólo a través de la forma en que afrontan su mutua contradicción. De la contradicción, por su parte, sólo podemos decir que se mantiene viva mientras nos permite comprender, pensar, y que su enemigo más íntimo es la resolución. Estas dos concepciones, decimos, de la filosofía (y del mismo ser humano y la Cultura), aunque inevitablemente casadas, se opondrían radicalmente según la estructura del pensamiento que concibe cada una por su lado.

Esto nos introduce en la dimensión política y ontológica del asunto, pues con esa cierta incapacidad de hablar que difícilmente podemos esquivar entra en juego el sentido mismo de la filosofía y del pensamiento. Ahora bien, este es precisamente el reto que retoman Deleuze y Foucault, pues ambos muestran la diferencia entre la dimensión macrológica y estática en que es representado lo real y la dimensión micrológica por la que discurre el devenir de lo real. Esta distinción opera en muchos campos, uno de los cuales, que es sobre el que venimos reflexionando, se manifiesta en la que diferencia entre la unidad propia del Sistema de pensamiento y la capacidad infinitamente plural de la interpretación. El ejercicio de pensamiento deleuzeano es un ejemplo muy destacado. Cuando Deleuze hablaba de Spinoza, por ejemplo, lo hacía como si lo llevara en el corazón, como si pudiera decir lo que diría Spinoza de estar vivo, en ese presente. Esa es verdaderamente la única meta u horizonte de la filosofía de la historia desde el plano ontológico: pugnar por decir lo que habrían dicho éstos nuestros maestros de estar aquí para hablar de la Realidad. Foucault, por su parte, en su genuino acercamiento a la dualidad patología/salud revela que es la ocultación y anulación del pensamiento vivo lo que determina el espacio desde el que podemos empezar a hablar con Verdad. Pero esto es lo que el genio galo llama “chantaje de la ilustración”, imposibilidad de pensar lo patológico si no es como desviación con respecto a la norma que constituye, *a priori*, la naturaleza del ser humano o de la Cultura. Desde el punto de vista de la Filosofía mayúscula, del pensamiento como Sistema si se quiere (por volver a Deleuze), se concibe *lo verdadero* como un universal abstracto y *el error* como el estado negativo

del pensamiento, de modo que el individuo correspondiente a tal imagen del pensamiento, con su esencia propia que lo califica, no puede más que confirmar el orden existente y contribuir a la correcta asimilación de esta determinada imagen del pensamiento. Lo cual es lo mismo que decir que la filosofía no sirve para nada que no sea decir lo ya dicho, pues en realidad responde a una imagen falsa del Conocimiento, del *cogito*, etc., de forma que, efectivamente, no puede más que repetirse y referirse a sí misma. Cuando la orientación de su actividad es tal, definidos sus límites en el miedo y la defensa frente a lo que le pueda pasar si se atreve a pensar lo que se le escapa, no hace sino ilustrar la estupidez o la idiocia como estructura del pensamiento. El modo, diría el francés, en que permanece *activamente inactivo* y se ocupa en no pensar. Puede que pase algo imprevisto, que se salga de los límites de ese Todo, pero en cualquier caso ocurre que, bien no se percibe, bien se asimila de inmediato como parte del Sistema. Deleuze afirma que es entonces cuando debe ser violentada por un poder que le obligue a pensar, que lance al propio pensamiento a relacionarse con las fuerzas reales que supone en tanto que pensamiento. Ya que según la otra perspectiva, la de la interpretación en el sentido más complejo del término, la labor de la filosofía se mide por estas mismas fuerzas, por la valentía y el poder que la determina a pensar. Que pensar signifique descubrir y crear, que la vida haga del pensamiento algo activo y el pensamiento haga de la vida algo afirmativo, ese es, expresado desde estos autores, el secreto presocrático por excelencia, la clave para haber comprendido al maestro, la esencia del arte de la interpretación<sup>4</sup>.

Y es de este modo como, si es que hay un proyecto positivo en este escrito, habrá de verse la aportación del pensador zamorano desde esa perspectiva que concibe el pensamiento (como dijera Deleuze) como algo problemático. Pues si la filosofía ha de ser un bálsamo para los tiempos de crisis, un manual de autoayuda para ser feliz, o incluso una disciplina en los nuevos marcos de competitividad para el Capital, ya no estamos haciendo filosofía. Si en cambio, como estremecedoramente escribiera el francés, la filosofía no sirve a ningún poder establecido (ni a la Iglesia ni al Estado, “que tienen otras preocupaciones”), sino que sirve para entristecer, más aún es García Calvo testimonio vivo del pensamiento entendido como resistencia infinita al autoritarismo y a la *imbecilidad* —en el sentido deleuzeano del término, es decir, como desconexión con

---

<sup>4</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986. Cfr. pp. 141-156.

respecto a lo real-problemático<sup>5</sup>— del Hombre, que es tanto como decir de la verdadera política del pueblo, la cual, no sólo se forjó a lo largo de toda la dictadura nacionalcatolicista, sino que sigue lanzando sus flechas al corazón del ideal democrático con un carácter e ingenio dignos de nuestros Cervantes y Unamuno.

Todo esto nos lleva a una segunda directriz de nuestro itinerario, concerniente a la imposición de la Idea. Sobre ello también Deleuze tiene mucho de revelador, pues para él la imagen del filósofo, tanto la del vulgo como la científica, ha sido fijada por el platonismo: un ser de las ascensiones ligado profundamente a la moral. Y si bien es verdad que hay enfermedades propiamente filosóficas, escribe, la enfermedad congénita de la filosofía platónica es el idealismo, y “con su sucesión de ascensiones y caídas, la forma maniacodepresiva de la filosofía misma”<sup>6</sup>. El mérito de Nietzsche fue dudar de esta orientación y preguntarse si no sería más bien la degeneración y el extravío lo que empieza con Sócrates, que es en este sentido el último de los presocráticos. La oposición del filósofo de Arriba, el de las Ideas, a ese otro, al de abajo, al del pensamiento vivo, es, pues, fundamental. En primer lugar, para la determinación del camino del pensamiento hacia su afuera, hacia su fuerza primigenia que le hace ser. Y en segundo lugar, para la correlación de las dos dimensiones tradicionalmente escindidas: una la de los nombres y la Historia, otra la que ha de estar siempre, por debajo, necesariamente rebelándose contra su individualidad y su historicidad abstractas. Y es que, dado el carácter ontológico y político de este pensamiento vivo, la postulación de un espacio mental orientado desde abajo, desde la tierra (en contraste al cielo de las Ideas), co-implica, directa y literalmente, un cambio de realidad. La verdadera labor filosófica queda así desplazada a otro terreno, a otro lenguaje, que es el de someter a su objeto a una autocrítica infinita. Y esto va más allá de la relación con el Poder o la Cultura —el lector habrá identificado ya que con el uso de las mayúsculas aprovechamos un recurso del lingüista zamorano para referirse a lo que está constituido

---

<sup>5</sup> “La estupidez es una estructura del pensamiento como tal: no es una forma de equivocarse, expresa por derecho el sinsentido del pensamiento. La estupidez no es un error ni una sarta de errores. Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles contruidos totalmente a base de verdades; pero estas verdades son bajas, son las de un alma baja, pesada y de plomo. *La estupidez y, más profundamente, aquello de lo que es síntoma: una manera baja de pensar.* (...) Tanto en la verdad como en el error, el pensamiento estúpido sólo descubre lo más bajo, los bajos errores y las bajas verdades (...), el reino de los valores mezquinos o el poder de un orden establecido.” (DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 148-149).

<sup>6</sup> DELEUZE, G., *Lógica del Sentido*, Barcelona, Paidós, 2011, p. 161. *Cfr. Ibid.*, pp. 161-167: “De las tres imágenes de filósofos”.

y posee ya un *nombre*, que lo ha fijado en una idea parmenidea o acabada— para entrar en el espacio del desenmascaramiento de la Identidad. El reto de una investigación que sea acorde con esa actitud de descubrimiento consiste en que todo esté en ella orientado a descomponer la ideación, en que tiene que profundizar constantemente en lo que había en lo investigado que no era idea.

Podríamos decir pues que vamos a hablar de Agustín García Calvo, pero desde el comienzo no podemos evitar percatarnos de que nos encaminamos a hacer como el retrato filosófico de un pensador —necesariamente parcial y acotado—. Un retrato de un discurrir que acaso no lo necesite para nada, y que además nos arriesgamos a convertir en caricatura. En el fondo, decíamos, no se trata de apresar lo desmandado de su pensamiento o de reclamar (¿a quién?) su reconocimiento en filosofía, sino de intentar hablar de lo mismo que habla él. De situarnos, por tanto, en un lugar en que ya no vamos a poder hablar de autores por separado, sino de un entrecruce plural de voces, de un no-lugar anónimo, que es el espacio de acción de los pensadores que veremos. Cada uno de tales autores, por dirigirse según otras directrices, contribuirá aquí, no a encuadrar claramente lo pensado como propio de una corriente de pensamiento, sino a topografiarlo, como se hace con un espacio siempre indefinido. Cada autor contribuye si con él se puede tratar de pensar más allá de él mismo y de nuestro tema central. Siempre abierto, y por tanto infinitamente auto-crítico, este paisaje que vamos a llamar “postestructuralista”, inspirándonos fundamentalmente en Nietzsche, lo conforman en rigor Deleuze y Foucault, ya que a través de ellos sigue sonando, renovada, la voz del filósofo artista-médico-legislador. Este postestructuralismo, digamos, pues, de cuño nietzscheano, abarca todos los caracteres específicos del pensamiento activo para establecerse como crítica ontológica, en el sentido de que, quizá como nunca antes, a partir de Nietzsche nos encontramos con un insistente desprecio hacia las categorías ideales y parmenideas que han penetrado en nuestra Cultura. Un desprecio, por lo demás, que surge de lo que el alemán llamó *Gran Política*: una actividad que no se limita al orden del Estado sino que está lanzada a escrutar lo que lo subtiende. Esto es, que pone sus miras en la cultura viva, entendida como “unidad de estilo en todas las

manifestaciones vitales de un pueblo”<sup>7</sup>, y, como tal, opuesta a la imagen del desarrollo del Aparato de Estado.

Nuestro primer hallazgo, que fue la motivación general del presente escrito, es que esta filosofía postestructuralista que tratamos de esbozar es la que permite comprender en profundidad el pensamiento de García Calvo. Y, de modo inverso, que el postestructuralismo en general puede ser iluminado desde la filosofía de éste. Porque por su parte, y aunque a menudo el estatuto academicista haya ensombrecido la fuerza de su labor, el pensador zamorano es quizás el más importante representante no sólo del nihilismo activo, sino también del pensamiento de la diferencia en nuestra lengua, así como un referente único en la tradición de la política del pueblo en nuestro país. También es verdad que trataremos de trazar puentes con estos dos focos concretos del pensamiento postestructuralista francés alentados por su exilio en el país vecino. Pero no por los vínculos que pudiéramos imaginar a primera vista, sino que nos hemos limitado rigurosamente a los mentados autores en razón de la especificidad de su corte *desficcionalizador*, entendido como la capacidad de minar ficciones que han suplantado al devenir real de lo que *es* y que se tienen por espejos de lo real. Entonces, insistimos, no sería justo hacerlos intervenir como autores separados respecto al —o por encima del— panorama filosófico, aunque llegue a comprenderse su radical innovación aun impensada, sino que hay que dar el rodeo por su forma de enfrentarse a las problemáticas concretas para apreciar lo característico de su fondo común. Y éste emerge de la problemática propia de una tradición negativa (en contradicción con la Historia de la Filosofía) que está caracterizada por una actitud de desenmascaramiento y de desencantamiento. Del desengaño productivo con respecto a las falsedades por las que vendemos nuestra alma, y de la desmixtificación de las mentiras en las que nos entretenemos desvirtuando los caminos de la razón.

Los propios márgenes de este escrito demandan que nos limitemos a unos pocos de entre sus setenta libros, y que asumamos ciertas restricciones de diversa índole. Como no entrar en su producción poética (ni en Machado, que es reconocidamente su otro gran maestro), o no tratar de abarcar su extensísimo trabajo en otros formatos, tales como sus publicaciones en prensa o sus tertulias políticas en el Ateneo de Madrid.

---

<sup>7</sup> Nietzsche, F., *Consideraciones Intempestivas I*, (David Strauss, el confesor y el escritor). Madrid, Alianza, 2000, pp. 31-33.

Trataremos, con todo, y teniendo presente que es imposible hacer cualquier tipo de resumen de su vida-y-obra, ser fieles en lo posible a lo esencial de su pensamiento, a la fuerza de su palabra viva.

Cada una de las tres partes de esta investigación comenzará con una *apertura*, en la que se expondrán sus respectivos problemas generadores. No obstante, es necesario que ahora anticipemos el trazado más amplio.

En la primera parte —*Razón General*— intentaremos realizar del pensamiento de García Calvo un *paisaje mental*, en el sentido merleau-pontyniano de la expresión, es decir, un esbozo plástico y reticular, una *nervadura* del espacio en el que se mueve. Los nexos con los autores postestructuralistas franceses (Foucault y Deleuze, en particular), así como con Nietzsche, Unamuno y otros pensadores implicados, se irán presentando específicamente en los capítulos 1 (Nihilismo), 2 (Diferencia) y 3 (Barroco), lo cual nos autorizará a trazar los puentes, en última instancia, entre este postestructuralismo y el llamado “neobarroco”, sobre cuyo fondo adquiere toda su fuerza —nos parece— el pensamiento de García Calvo. Aunque aparece ya, en esta primera parte, intentaremos escrutar, del modo más fundado posible, este último *campo problemático* del neobarroco a lo largo del resto del trabajo. Esta división en tres partes, algunos lo habrán visto, quiere rendir tributo a la ordenación que García Calvo da a los escritos de Heraclito, pues veremos que en el fondo el Maestro de Éfeso es, como el zamorano, la luz que nos guía en este “tenebroso” espacio-tiempo del pensamiento.

En la segunda parte —*Razón política. La terapia crítica de Agustín García Calvo*—, partiendo ya del *paisaje mental* básico, extractamos y miramos con demora la dimensión de dicho paisaje que está especialmente relacionada con la crítica política. El subtítulo porta la tesis central en este momento del trayecto, a saber, que el *modus operandi* de la crítica que realiza el pensador zamorano puede ser interpretado como desenmascaramiento de *patologías civilizatorias* o *culturales*. Tales patologías no se comprenden como desviación respecto a una norma canónica —ni apriorística ni contingentemente establecida—, sino como formas de impostura en la inmanencia de la realidad, maneras en las que la vida es sometida a un desarraigo, a un desfallecimiento o una *ficcionalización*. Será preciso, en ese contexto, penetrar en el campo de fuerzas del freudismo y en el modo en que en nuestro *autor* se confronta con ellas en el *medium* de

la crítica a los poderes que rigen la praxis (capítulos 4 y 5). Reencontramos el nexo entre la concepción postestructuralista de la organización social como retícula sin centro y la defensa que hace el pensador zamorano del *anonimato* (capítulo 6) para, desde ahí, finalmente, despejar el sentido de la denuncia de la *Sociedad del Bienestar* y la relación que ello manifiesta con el neobarroco (capítulo 7).

La tercera parte —*Razón teológica. La tradición y el mundo antiguo*— se dirige al diagnóstico que se realiza en las obras de García Calvo acerca de la religión y de su relación intrínseca con los procedimientos del Capital, de un modo que también queda al descubierto —esperamos— la intrincación entre las ópticas del postestructuralismo y de nuestro autor. Recurrimos a diversos autores para arrojar luz sobre los factores que propiciaron el final del mundo antiguo y que determinaron el nacimiento de nuestra Cultura. Se busca, por último, tratar de dar cuerpo, a través de las nociones de *afuera* del pensamiento y de *anonimato*, a las claves de la crítica ontológica que ejerce este postestructuralismo, y abrir con ello posibilidades de que se piense en clave hispana.

**PARTE I**

**RAZÓN GENERAL**

***EL PAISAJE MENTAL DE AGUSTÍN GARCÍA CALVO***





## APERTURA. La encrucijada entre Nihilismo, Diferencia y Barroco

“El pensamiento no es nada sin algo que fuerce a pensar, sin algo que lo violente. Mucho más importante que el pensamiento es ‘lo que da a pensar’; mucho más importante que el filósofo, el poeta (...) El poeta aprende que lo esencial está fuera del pensamiento, está en lo que le fuerza a pensar.”

Deleuze, *Proust y los signos*

Como habíamos dicho, la primera parte de nuestra investigación pretende realizar un esbozo general e inicial de la filosofía de nuestro *autor*, abordando la peculiar forma de *racionalidad* que articula su filosofía desde el estrato más profundo y basal. No ha de tomarse este esbozo, tal y como ya señalamos, como elaboración de un sistema, pues no lo hay en el pensamiento de García Calvo, sino de intentar dibujar un *paisaje mental*. El subtítulo, que toma prestada una expresión muy querida por Maurice Merleau-Ponty, da cuenta de que se trata, no de secuestrar tal filosofía en compartimentos estancos, sino de aprehenderla como un *paisaje mental*, en sentido merleau-pontyniano, mostrando cursos de pensamiento entrecruzados y en devenir. Se recurre a vínculos (que no disuelven las distancias) con los planteamientos de los grandes pensadores a los que nos hemos referido más arriba.

A través de la problemática que supone referirse al Nombre y la distancia que ello guarda con lo que, bajo éste, *habla*, podemos sintetizar la hipótesis de trabajo que dirige esta investigación. Relacionamos la filosofía de García Calvo con el postestructuralismo francés fundamentalmente (pues aparecerán en escena otros autores). El postestructuralismo francés ha procurado transitar por un *pensamiento de la diferencia* frente a un *pensamiento de la identidad*. Al hacerlo, han renunciado al supuesto de que lo real es sólo un efecto en superficie de una realidad más básica, una realidad que es pluralidad de relaciones, diferencia en devenir. Al mismo tiempo, han intentado mostrar que el lenguaje identitario es, en cierto modo, inevitable, pues pertenece a la forma en que tratamos de comprender la estructura de nuestro lenguaje y de nuestro aparato cognitivo. De ese modo puede Foucault distinguir, por ejemplo, entre el poder con mayúsculas —nombrado en los dispositivos de *saber-poder* del discurso— y los

procesos microfísicos del poder (con minúsculas), cuyo ser es reticular y micrológico. Y, de este modo, ha podido Deleuze distinguir entre el orden molar del mundo social — que es identitario— y el orden molecular —que constituye su otra cara en contradicción y que está articulado rizomática y autocreadoramente. Pues bien, la forma más central y continua en que opera el pensamiento de García Calvo es aquella en la que, análogamente a Foucault y Deleuze, escruta la contradicción entre, por un lado, lo que es idéntico a sí mismo y lo que posee una textura diferencial. Este motor, por así decirlo, de su filosofía se materializa en un uso muy característico de su escritura, consistente en distinguir el ámbito de la Idea o de la Identidad, en mayúscula, y el lugar desde el que se niega, en minúscula. En el primer caso, siempre se trata de una realidad ficcional, aunque inevitable, regida por su auto-identidad, su carácter parmenideo y absoluto y su idealidad. En el segundo caso, siempre se trata de lo real como es intensivamente, es decir, en cuanto devenir micrológico no subsumible en ninguna idea general y abstracta. Es por eso por lo que juega constantemente con pares de contradicciones, tales como Verdad y verdad, Infinito e infinitud, Razón y razón, etc. Era necesario señalar esto ahora, pues el lector encontrará en todo el trabajo este tipo de expresión. Si llamamos ejercicio de “desficcionalización” a su proceder es porque, al intentar descubrir lo que discurre (en minúscula) bajo lo que es sólo una representación vacía (en mayúscula), pone de manifiesto el carácter de “ficción necesaria” de esto último y, así, la necesidad de deshacer la fe en su significado (siempre abstracto e irreal).

Al mismo tiempo, intentamos mostrar que, en el propio devenir y germinación de tal *paisaje* opera una *ontología del presente*. La *ontología del presente*, así configurada, reclama que se analicen las *figuras* por medio de las cuales nuestra actualidad se autocomprende y a las que los caracteres específicos de este postestructuralismo atiende en la mayor parte de sus pesquisas<sup>1</sup>: nihilismo, diferencia y barroco, todos ellos atravesados por una determinada comprensión de lo trágico. Abordando estas coordenadas en su inter-relación, recorreremos las obras más significativas de García Calvo de modo que vayamos injertando los conceptos propios de su estilo, así como su

---

<sup>1</sup> Seguimos para esta estructura general el paisaje mental del director de esta tesis doctoral, en quien nos inspiramos para plantear la crítica ontológica de la sociedad desde el postestructuralismo. Véase por ejemplo SÁEZ RUEDA, L., “El malestar del siglo. Reflexiones sobre la penuria actual desde y con Pedro Cerezo”, en GARCÍA CASANOVA, J.F./VALLEJO, A. (eds.), *Crítica y Meditación. Homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2013. pp. 435-455.

lenguaje peculiar, a un postestructuralismo que, ciertamente, ha de recurrir a las traducciones de franceses y alemanes para configurarse como *paisaje mental*, pero que hasta ahora se ha tomado como exógeno al pensamiento español, en vez de dejarlo emerger de la propia lengua en que pensamos y actuamos.



## 1. Nihilismo: un nuevo espacio

“Lo que relato es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: el advenimiento del nihilismo. Tal historia ya puede ser relatada hoy, porque la necesidad misma está actuando aquí. Tal futuro ya habla a través de un centenar de signos, tal destino se anuncia por todas partes; para esa música del futuro ya están afinados todos los oídos. Toda nuestra cultura europea se mueve desde hace ya largo tiempo, con una torturante tensión que crece de década en década, como hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada, como una corriente que busca el final, que ya no reflexiona, que tiene miedo a reflexionar”.

F. Nietzsche, *Escritos póstumos*

El nihilismo constituye uno de los procesos tectónicos más importantes en la configuración del mundo contemporáneo. Como se sabe, los diagnósticos centrales en este análisis son los de Nietzsche. Y es también sabido que contempla en tal fenómeno dos caras. Por un lado, el nihilismo da cuenta, en un sentido positivo, de la muerte de todo fundamento identitario en la vida o en el ser (de ahí su vinculación ulterior con el *pensamiento postestructuralista de la diferencia*). Por otro lado, en un sentido negativo, alude a la reacción fundamentalista ante este desfundamiento. Nietzsche distingue, en esta línea, entre un nihilismo *activo* —que acepta la ausencia de todo fundamento parmenideo e ideal en la vida y afirma el devenir vital como voluntad de poder, de crecimiento y expansión— y otro *negativo* o *reactivo* —que, temeroso ante la pérdida de fundamento, niega resentidamente la vida e inventa nuevos dioses<sup>1</sup>.

En lo que sigue, nos adherimos a la interpretación nietzscheana, que casa mejor con el pensamiento de García Calvo. Utilizamos, como hemos anticipado en la Introducción general, la perspectiva interpretativa que nos proporciona la distinción que realiza constantemente el pensador zamorano entre aquello que es identitario y parmenideo (con mayúscula) y lo que es diferencial, micrológico y está en devenir (con minúsculas). Nietzsche, a pesar de su Nombre en la Historia, conquistó para la filosofía un estatuto que todavía hoy vive en lucha y contradicción con la Filosofía mayúscula: la posibilidad

---

<sup>1</sup> Sobre ello profundiza Nietzsche en los pasajes destinados a describir el “nihilismo europeo”, en los *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos (por ejemplo, en el volumen IV, de 2006, pp. 114 y ss., 164 y ss.). De un modo más condensado, estas reflexiones aparecen en las *Obras Completas* traducidas por Ovejero y Maury: “El nihilismo europeo”, en *Obras Completas*, Madrid/Buenos Aires, Aguilar, 1932 (primera edición en Madrid), 1967 (sexta edición en Buenos Aires), vol. IV, párrafos 1-37.

de decir, como el cretense, “yo miento”, sin que eso en nada nos impida hablar. Más aún, la sospecha siempre renovada de que tras el sentido de nuestras afirmaciones hablaba la falta de sentido que nuestros antepasados nos legaron en forma de tradición social. De que tras el “mundo objetivo” no había sino un complejo de ideas que nos transmitieron en forma de Lenguaje. De que, en fin, en el fondo, el Ser no era nada, y la Nada acaso, bien entendida, era todo. La crisis cultural que diagnostica el pensamiento de Nietzsche suele representarse de una forma rígidamente binaria, y en términos absolutos, bien atendiendo al problema del valor (Todo vale/Nada vale), bien desde la óptica del sentido de la vida (Todo tiene sentido/Nada tiene sentido). Este efecto, que de algún modo incluso honra al pensador alemán, pues nos sitúa en un punto de inflexión conceptualizable en toda su amplitud, hace gala —observado desde la perspectiva de lo micrológico—, con tan vaga interpretación, de una incomprensión profunda de su filosofía. El nihilismo así entendido se somete a una imagen del pensamiento condenada a escenificar un espacio total o absoluto. Implica tomar como modelo la imagen dominante de la Conciencia, entendida como una instancia general en la que su dimensión micrológica (plural, indefinida) es subsumida bajo el Todo. El pensamiento nietzscheano, aunque no pueda prescindir de mencionar totalidades con mayúscula, escruta, al mismo tiempo, una red de fenómenos minúsculos que, como un magma no totalizable en una Identidad, atraviesa la crisis general de valores. Una crisis que, como desierto creciendo a las puertas de casa, hace temblar los cimientos de unos ideales en los que tal vez habíamos depositado nuestra humanidad, y de unas acciones que vagan condenadas a formularse previamente en un discurso sobre su derecho a hablar. Este desengaño del mundo, frente a la reconstrucción del sentido, de sus categorías y valores, en comunión con una firme voluntad de elevarse por encima de la enfermedad racionalizadora (de sus límites y principios) para tratar de pensar desde y más allá de sí, determinaría la revalorización de la filosofía como crítica ontológica. Ello llegó a hacerse explícito en todos los maestros de la sospecha, aunque enmarcados dentro de toda una tradición de pensadores que sentían aquel *malestar en la cultura* no como limitación o anonadamiento, sino como el germen de un pensamiento verdadero, transformador. De un nuevo espacio del pensamiento activo que hundía sus raíces en un tiempo anterior al principio de la Historia, y que siempre ha estado ahí como la otra cara de lo que nos hace ser, hablar, pensar. Un nuevo espacio que trata además, por medio y a través de los propios mecanismos de la razón, de denunciar la mixtificación del mundo y de la vida en su concreción microfísica (diríamos con Foucault). El interés por

acercarse a la Conciencia como medio de generalización abstracta, representativa (que subsume lo plural concreto mediante una inversión y falsificación), y de descubrir bajo ella unos ciertos caracteres energéticos del inconsciente (que ha sido, según estos autores, altamente subestimado) es lo que da forma a la crítica total a la Cultura que se ejerce desde la filosofía de la sospecha. Sus retos serán retomados por el pensamiento de la diferencia.

Adentrarse, no obstante, en el fenómeno del nihilismo en términos de sentido y sinsentido, o de valor de la Cultura, requiere en primer lugar una cierta actitud (que es la que creemos representa lo nietzscheano) hacia las posibilidades que tengamos de enfrentarnos a nuestra propia enfermedad y debilidad. Pero, junto a ello, hay que señalar que un empuje tal demanda una previa experiencia del *desarraigo* yacente en la crisis nihilista. Un desarraigo que es para Unamuno “la pérdida de una cultura que, vaciada de corazón y de razón a un tiempo, ya no es significativa”<sup>2</sup>. Quizá siempre ha sido demasiado tarde para reivindicar la cultura como actividad colectiva y diferencial de un pueblo, la ley como el acuerdo común acerca de las prácticas de las gentes, o la sociedad como una participación voluntaria de hombres libres. Pero cuando nos encontramos arrojados ya a una cultura y religión de masas incapaces de crítica y de rebelión, a una Ley que, por su desarraigo, es dictada desde un Arriba autonomizado, a una sociedad profundamente débil y enferma, estamos más que justificados para expresar una reivindicación, así como para sospechar si no es el miedo y la alienación lo que se esconde tras toda nuestra comprensión del mundo, tras todo su progreso y desarrollo. El nihilismo es el testimonio de esta Historia, que para que se manifieste tiene que experimentarse como vacío. Esta Historia, siguiendo a Nietzsche, es la de la creación de un mundo falso, ideal, a partir de valores considerados superiores con respecto al mundo de la vida, y, por tanto, de aquello que nos separa del devenir, del pensamiento vivo y floreciente. Ahora bien, la experiencia del vacío o de desarraigo admite diversas lecturas, cuyas diferencias tienen que ver, luego explicaremos por qué, con los distintos grados de fe en el sentido de tal Historia, o en la identificación del Individuo con ese Orden. La ausencia de fundamento puede sentirse, en un extremo, como falta o carencia (de sentido, de valor...), o, en el otro, como liberación con respecto a una imagen del Hombre con una supuesta esencia y naturaleza fijas,

---

<sup>2</sup> SÁEZ RUEDA, L., “El malestar del siglo —Reflexiones sobre la penuria actual desde y con Pedro Cerezo—”, *loc. cit.*, p. 439.



supraculturales y suprahistóricas. Y es que el problema que nos plantea el nihilismo no es solamente el que tiene que ver con las ideas (con mayúscula), sino que con él entramos en el terreno, siempre indefinido, de las fuerzas que éstas ocultan o que les corren por debajo.

Por eso creemos que es más esclarecedor, cuando hacemos referencia a la percepción de nuestra propia debilidad, hablar de *actitud* hacia esa nada que pertenece al mundo de la vida y es ausencia de fundamento.

Cuando, al comienzo de nuestras reflexiones, hablamos de la diferencia entre el Sistema del pensamiento y el arte de la interpretación ya estábamos apuntando a esta distinción (de las ideas con las cosas indefinidas, de sentido y fuerza). Aunque es más bien difícil encontrar en la obra del zamorano referencias a Nietzsche, habla de él en un artículo como el iniciador del interés en el s. XIX “por descubrir en lo griego, lo racional por excelencia, el secreto irracional”<sup>3</sup>. La fuerza sería precisamente aquello que no puede quedar definido o encerrado por una idea macrológica, y que aludiría, por consiguiente, a la singularidad de lo viviente.

En vistas a relacionar el fenómeno del nihilismo con el pensamiento de García Calvo, nos interesa además subrayar la perspectiva que pugna por la revitalización de un pensamiento que no se dedica más a la Verdad sino a la salud. A este propósito, habría que dar cuenta de que el pensamiento de García Calvo está preñado del espíritu unamuniano. Esto nos lleva a nuestro otro gran referente de la relación del nihilismo activo y de la filosofía de la sospecha, pues, como hace ver Pedro Cerezo, había en Unamuno ya la manifestación de un “nihilismo a la española”<sup>4</sup> en el que late la fuerza de la generación del 98’. Tal nihilismo es positivo en la medida en que, apoyándose en una visión trágica de la vida, renuncia a la posibilidad del Todo fundamentador, anhelado pero ausente por principio. Diagnostica un nihilismo negativo, por otro lado, porque descubre la nadificación de la vida producida por el dominio, en la época, de una razón devaluada positivamente.

---

<sup>3</sup> GARCÍA CALVO, A., en el artículo “Funciones del lenguaje y modalidades de la frase”, recogido en *Hablando de lo que habla*, Zamora, Lucina, 1990, p. 89.

<sup>4</sup> Cfr. CEREZO GALÁN, P., “Nos-otros, Aranguren y Unamuno”, en *Miguel de Unamuno. Antología poética*, Madrid, FCE, 2007 “Me atrevo a añadir —dice Cerezo— que Unamuno ha hecho el análisis más decisivo del alma trágica desde el punto de vista del *nadismo* o nihilismo, entrevisto antes, ciertamente, pero del que faltaba una conciencia explícita hasta la obra de Nietzsche”. Y añade que el “mal del siglo” es para Unamuno “sencillamente el nihilismo”, un *nihilismo a la española* que incrusta en la conciencia trágica el problema del valor del ser. También puede verse SÁEZ RUEDA, L., “La experiencia de lo trágico y la crisis del presente”, en Peñalver, P./Villacañas, J.L. (eds.), *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 369.

Hay que señalar que otro hilo conductor de nuestro estudio es el que vincula el fenómeno del nihilismo con el de la enfermedad en la civilización. Nietzsche no tuvo ningún escrúpulo en llamarse a sí mismo psicólogo y en dirigir su afilada genealogía a la captura de la diferencia entre los casos de salud y los casos de enfermedad, de tal forma que el nihilismo negativo es considerado germen de fenómenos morbosos y el activo como fuente de salud<sup>5</sup>.

La ontología crítica de la sociedad implica, así, una determinada mirada desde el prisma de la psicopatología de civilización o de cultura que afecta a la misma raíz del pensamiento (y en la que reside la decadencia y desfallecimiento de la civilización occidental)<sup>6</sup>. Queremos subrayar este aspecto porque es un elemento esencial de todo este trabajo.

Así, la posibilidad de hablar desde lo que Gadamer llama “el estado oculto de la salud” es provechosa desde un punto de vista micrológico, pues desde ahí la salud refiere, en su nivel ontológico concreto, al *ser en el mundo* en cuanto tal: en ella estamos inmersos, y por eso constituye algo como un estado oculto del cual tomamos conciencia sólo cuando algo anda mal<sup>7</sup>. Vista así, desde la óptica del malestar en la cultura, la filosofía interviene como actividad desenmascaradora, que es lo propio de un “pensamiento de la sospecha” (Freud, Marx y Nietzsche). De este modo, afrontamos el problema de la salud y la enfermedad de una cultura, siguiendo dos vías complementarias, en el marco de una filosofía como ontología crítica de la sociedad: por un lado, la de identificar claves

<sup>5</sup> El prólogo a la *Gaya Ciencia*, § 2, es quizás uno de los más elocuentes y emocionantes lugares en que se expresa de ese modo. Con mucha justicia se lo ha llamado “médico de la civilización” (DELEUZE, G./GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 114) y se ha enaltecido su obra, junto a la de Freud y la de Marx, como un magnífico arte de terapéutica y de curación que en el siglo XIX reemplaza a las técnicas de salvación (FOUCAULT, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 55-56).

<sup>6</sup> V. L. SÁEZ RUEDA, P. PÉREZ ESPIGARES e I. HOYOS SÁNCHEZ (Editores), *Occidente Enfermo. Filosofía y patologías de civilización*. München, GRIN Verlag GmbH, 2011. En el capítulo de Luis Sáez Rueda (“Enfermedades de Occidente, Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología”) se nos ofrece el supuesto de esta afirmación, a saber, que la vida es anhelo de más vida: “Para que podamos decir que la vida *va mal* sería preciso entenderla como *potencia*, es decir, como impulso, como aspiración o anhelo, pero no respecto a otra cosa fuera de ella, sino en la forma de un haz de fuerzas dirigidas a la intensificación de sí. Es ese el modo en que Nietzsche concebía la vida, como voluntad de poder, es decir, de crecimiento y expansión, de autosuperación, más allá del escuálido empuje a la autoconservación. Es el modo, también, en que Unamuno y, en general (bajo diversas variantes) los intelectuales españoles de la generación del 98 echaban en falta, bajo el peso de una crisis profunda de espíritu en la época, una vida que no se justifica en su propio mantenimiento, sino que se hace digna en la medida en que aspira a más vida. Sólo si la entendemos en este sentido fluyente y energético, incurra en un devenir orientado por su propia tendencia a la intensificación, podemos decir cabalmente que *va mal*”. *Ibid.*, p. 74.

<sup>7</sup> V. SÁEZ RUEDA, L., “Ontología política como terapia de la cultura estacionaria y llamada al *ser-cenital*”, *Otros Logos. Revista de estudios críticos*, año I. Nro. 1. Universidad nacional del Comahue, (p. 129).

ocultas en una determinada situación de declive (que implica una interpretación hermenéutica del sentido de lo que ocurre); por otro lado, la de poner de manifiesto dichas claves de modo que queden al descubierto también sus efectos enfermizos (como fuerzas o intensidades), “su miríada de rostros en el seno de lo que parece ya innegable como acontecimiento de nuestra actualidad: del nuevo malestar en la cultura, un malestar que, de acuerdo con una emergente y profusa producción filosófica, se expande como una oscura sombra en Europa y en Occidente en general”<sup>8</sup>. Ambas acciones poseen una tesitura ontológica, pues, tratándose de dos caras de la misma moneda, “hunden sus raíces en la autocomprensión y comprensión del mundo tácitas que precondicionan todo nuestro espectro de valores y metas, así como todo nuestro hacer”<sup>9</sup>. El nihilismo que más adelante veremos manifestarse en el diagnóstico de Freud acerca de nuestra Cultura establece asimismo sus coordenadas en la acción del pensamiento como descubrimiento, representado en el psicoanálisis. Así, el vínculo profundo entre estos pensamientos reside en que demandan una comprensión del sentido inherente a la cultura y un despejamiento de la acción de la lengua y de la filosofía como *agere*, un hacer y operar, que lleva al *augere*, aumento y crecimiento.

“Tenemos derecho a sospechar acerca de las formas de esta silenciosa emboscada a la comprensión de sentido, realizada desde alguna ciénaga que se nos oculta: procesos de racionalización o sublimación; líneas oscuras del capital y su hemorragia de justificaciones simbólicas; miedos espectrales al crecimiento tejiendo un segundo mundo que sirve de bálsamo. (...) Vista así, desde su sentido inmanente, la acción desliza en su curso una *enérgeia*: potencia (...). Aquello que, desde su propio tejido, dinamiza la acción: la actividad misma, es decir, lo que recibe el nombre de *vis*: ‘fuerza’, en cuanto vigor e ímpetu.”<sup>10</sup>

Aunque todo esto nos da ya una cierta idea de la tradición en que enmarcar a García Calvo, el propósito más general del itinerario de la primera parte de este escrito va a ser, a raíz del vínculo Nietzsche-Unamuno en torno a la filosofía de la sospecha, el de elaborar una recreación de su *paisaje mental*, acorde con su pertenencia a una cierta manera de comprender la filosofía. No ya para traernos al catedrático zamorano a nuestro terreno, sino para tratar de hacer ver que su pensamiento no es privado ni vive ajeno a las problemáticas más relevantes del panorama filosófico amplio. Las obras que utilizaremos en mayor medida son *Del Lenguaje*, *Lecturas presocráticas* y *De Dios*,

<sup>8</sup> SÁEZ RUEDA, L., “El malestar del siglo —Reflexiones sobre la penuria actual desde y con Pedro Cerezo—”, *loc. cit.*, p. 435. Seguimos vertebrando nuestro punto de partida en vinculación con el trabajo del director de esta tesis doctoral sobre la filosofía como *diagnóstico de patologías*.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 436.

<sup>10</sup> SÁEZ RUEDA, L., *Ser errático*, *op. cit.* p. 141.

pues con ellas se puede dar una ilustración bastante sólida de lo que, en la línea de la crítica a una razón separada de raíz del interés por la salud, podríamos llamar los intereses energéticos en su obra. Preciso es, pues, que nuestro recorrido empiece por esclarecer los caracteres de la filosofía de Nietzsche, para que desde ahí nos dirijamos a ver cómo se manifiesta la experiencia de la Nada en el maestro vasco, que es en ambos, como en los demás autores que analizamos, la del reto a que nos lanza este desencantamiento. Esta va a ser no sólo nuestra inspiración de partida en cuanto a la topografía del postestructuralismo, sino veremos que también en cuanto a un cierto carácter hispano de la tradición y contemporaneidad de este pensamiento. Su invocación de una existencia sana, en el sentido de vigorosa y creciente, nos interpela con más premura, acaso, que nunca. A medida que nos introduzcamos en la forma que tienen los diversos autores de enfrentarse a tales problemas, nos iremos armando del instrumental que veremos resuena en los conceptos del catedrático zamorano, y que, en este sentido, determinan lo que trataremos de exponer, presumiblemente hacia el final de esta primera parte, como algo específicamente hispano de su planteamiento en el panorama filosófico. El paisaje que hemos considerado que más se ajusta a esa invocación común de ese pensamiento centrado en la salud que está en el corazón de la filosofía, que nos permite dar cuenta de la confrontación de las dos ontologías, y, al mismo tiempo, a modo de fundamentación, dar una visión global del conjunto de la obra de García Calvo (siendo fieles en la medida de lo posible a su magistral sencillez) es el del binomio Infinito/Todo, que empezaremos a desarrollar en el siguiente capítulo.

### 1.1. Nietzsche y la filosofía

Con estas precauciones presentes, nos podemos volver sobre el mencionado estatuto, siempre problemático, que conquista el nihilismo nietzscheano con respecto a la Metafísica tradicional (o la Historia de la Filosofía). Esto demanda que comencemos por un primer esbozo de los caracteres de su planteamiento, y que sin duda están desarrollados como en ningún otro lugar en la obra de Foucault *Nietzsche, la genealogía, la historia*, y en la de Deleuze *Nietzsche y la filosofía*. Analizada dicha problemática a través de Deleuze y Foucault, podremos poner en relación el nihilismo con el pensamiento de la diferencia actual tal y como está encarnado en estos autores.

Si bien es cierto que el mismo Nietzsche considera que su filosofía representa realmente la destrucción y superación de la antigua Metafísica, quizás el giro axial que mayormente ilustra su figura en estos tiempos de culminación del nihilismo es su concepción de la *muerte de Dios*. Conclusión del proyecto general de nuestra Cultura, cuyo desarrollo corre parejo al del nihilismo, y sobre el que se ejerce la crítica completa del genio de Röcken. Ahora bien, lo complejo del espacio nietzscheano es llegar a ver la manera plural en que el pensador alemán habla de esta famosa sentencia de muerte y del fenómeno del nihilismo, el cual, siguiendo a Deleuze<sup>11</sup> vemos que se puede decir en tres sentidos:

- *Nihil* en Nietzsche no significa el no-ser, una mera falta de fundamento, sino en primer lugar un *valor de nada*: la vida toma un valor de nada siempre que se la niega, que se la deprecia. Nietzsche critica la verdad en sí y como ideal: el concepto de verdad cualifica un mundo como verídico, y éste supone un hombre que quiere que el propio mundo sea verídico y que lo deprecia por ello, haciendo valer el poder de lo falso. Hace, por tanto, de la vida un *error*, de este mundo una *apariencia*, oponiendo el conocimiento a la vida. La verdad ligada a esta depreciación supone una *ficción*: se *falsea* y desprecia por ficción, se opone algo a la vida por ficción; la vida entera se convierte entonces en *irreal*. La historicidad griega y judía invaden el espacio de la conciencia, y la idea de otro mundo, suprasensible, la idea de valores superiores a la vida, deviene no ya por tanto un elemento entre otros, sino el elemento constitutivo de cualquier ficción, pues los valores llamados “superiores” a la vida no serían nada sin una voluntad de nada que los animase, es decir, tienen por principio una voluntad de negar, de depreciar. El nihilismo, en este sentido, es un *síntoma*, y lo mismo sus manifestaciones.

- El segundo sentido de nihilismo, más corriente, y parejo al fenómeno del cristianismo, es que ya no significa una voluntad, sino una *reacción*: desvalorización de los valores superiores por la inversión de la relación de fuerzas y proyección de una imagen reactiva: nihilismo como afirmación del propio proceso de falta de fundamento. La muerte de Dios, si es entendida (de modo absoluto) como muerte de la piedad, da paso a un *taedium vitae*. El primer sentido del nihilismo, *nihilismo negativo*, al menos hallaba su principio en la voluntad de poder, como consecuencia de la destrucción de los valores, que confunde e invierte lo bajo y vil con lo noble y elevado, por no guiarse ya por fuerzas reales sino por la ficción; pero el segundo sentido, *pesimismo de la debilidad* o *nihilismo reactivo*, halla su principio simplemente en la vida reactiva, en las fuerzas reactivas reducidas a sí mismas. Su complicidad fundamental con el primero es que la voluntad de la nada es quien hace triunfar las fuerzas reactivas.

- El nihilismo reactivo da paso como a un punto de inflexión, en que el hombre se decide por un *nihilismo pasivo* (algo similar, escribe, al budismo, pero todo ello en una misma historia jalonada por el judaísmo, el cristianismo, la reforma, el librepensamiento, la ideología democrática y socialista, etc...), o bien por un *nihilismo activo*, que, caracterizado por una nueva forma de afirmar la vida (trabada de negación y de contradicción), será representado por Zaratustra, el gran invocador del desierto que está a las puertas.

El nihilismo en su sentido negativo se funda en una desvalorización de la vida (que es ella misma en realidad voluntad de poder como crecimiento y expansión), y en un sometimiento de las fuerzas a una voluntad unívoca de nada. Así, un primer aspecto de inmensa relevancia en la filosofía de la historia inaugurada por Nietzsche es que se vuelve sobre el problema griego, y sitúa a la filosofía occidental (enfrascada en la búsqueda de sistemas de verdad, de los criterios de conocimiento, etc...) como siendo

---

<sup>11</sup> Cfr. DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., pp. 207-219.

el producto de un *error* (la “Historia de un Error” escribiría Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*) desde Platón y Sócrates, concretamente por la escisión de *dos mundos* a que están ligadas sus figuras. Dualismo ontológico entre el mundo real y el mundo aparente, el verdadero y el falso: uno ideal que sirve de fundamento al otro, al material, y que es además su opuesto *a priori*. La cuestión del sentido de la existencia es para Deleuze, por tanto, precristiana: un fenómeno moral y religioso. Pero cuando las fuerzas reactivas proyectan su imagen invertida, esta proyección deviene lo que Nietzsche llama una ficción: “ficción de un mundo supra-sensible superior a este mundo, ficción de un Dios en contradicción con la vida”<sup>12</sup>. El mundo de las ficciones no hace más que falsear, depreciar y negar la vida:

“La ficción es quien preside toda la evolución del resentimiento, es decir, las operaciones por las que, simultáneamente, la fuerza activa se separa de lo que puede (falsificación), acusada y tratada como culpable (depreciación), invertidos los valores correspondientes (negación). Es por esta ficción, en esta ficción, donde las fuerzas reactivas *se representan como superiores*.”<sup>13</sup>

La vida está definida ahora por una voluntad de saber, todas las fuerzas dirigidas por una inclinación a saberlo todo y, así, a hacer de ello una idea. La necesidad de justificación de la existencia implícita en el sentido de la historia se torna una culpabilización resentida. Nietzsche ve en el resentimiento (“es culpa tuya”), en la mala conciencia (“es culpa mía”) y en su fruto común (la responsabilidad) las categorías fundamentales de nuestra forma de pensar y de interpretar la existencia: en definitiva, el nihilismo<sup>14</sup>. El espíritu de venganza, cima del diagnóstico nietzscheano, es “el principio del que depende nuestra psicología”, el motor de la historia universal, el presupuesto de cualquier metafísica. “Es la fuerza que constituye la esencia de lo que nosotros llamamos psicología, historia, metafísica y moral, (...) el elemento genealógico de nuestro pensamiento, el principio trascendental de nuestro modo de pensar”<sup>15</sup>.

Esta tesis, a grandes rasgos, la encontraríamos incluso en *El origen de la tragedia*, donde hay diversos aspectos que ya distinguen a Nietzsche de la problemática de la Metafísica tradicional, pero es efectivamente después de esta obra cuando va a ir más allá de la pura cuestión del Sentido y va a revalorizar la actitud tensional hacia nuestras estructuras de pensamiento. Quizá la mejor ilustración de ello es la postulación, en esa

<sup>12</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 176. Cfr. pp. 175-179, (“El sacerdote judío”).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 35.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 54. Cfr. pp. 53-55, (“El pensamiento trágico”).

obra, de las dos fuerzas constitutivas de nuestra Cultura, Apolo y Dionisos, Orden y Caos, que, ya separados al nombrarlos, cada uno resolvía a su manera la contradicción. Desplazada ya desde antiguo la cuestión al ámbito de la moral, el germen del nihilismo (de esa voluntad de nada) está en la depreciación, desde la afirmación del Ser, y, con ello, de lo Bueno y lo Bello, de su otra cara: separación definitiva en aras de un mundo ideal. Pero el filósofo alemán no se detiene ahí, sino que añade que la verdadera oposición no es la de Dionisos/Apolo, sino la de Dionisos/Sócrates: es por éste, concluye Deleuze, por quien lo trágico muere. Sócrates no es ni dionisiaco ni apolíneo, y, al igual que el cristianismo, es empujado por una extraña inversión: el instinto pasa a ser crítico y la conciencia creadora. Y recalca el francés, a propósito de este resentimiento y mala conciencia que constituyen nuestro mundo, que “es el primer genio de la *decadencia*: opone la idea a la vida, juzga la idea por la vida, presenta la vida como si debiera ser juzgada, justificada, redimida por la idea”<sup>16</sup>. Sócrates como el hombre teórico es el verdadero contrario del hombre trágico, que en Nietzsche supone alegría jovial: aquél en quien todo lo que aparece se afirma. Gran parte de los malentendidos acerca del pensador alemán vienen de una comprensión errónea de su concepción de lo trágico, que se extiende al ámbito de la contradicción, pues para Nietzsche la visión trágica del mundo se caracteriza en y por su oposición a la noción dialéctica y cristiana, a la incapacidad congénita de ambas de pensar lo trágico<sup>17</sup>.

El ataque de Nietzsche (no perdiendo de vista su carácter ontológico) va dirigido pues a la moral tradicional procedente del platonismo, que deprecia el mundo de la vida. Y al monismo en general, que constituye al Ser en su ocultación de la contradicción con su otra cara. De ahí que el pensador alemán introduzca en Filosofía los conceptos de *sentido* y *valor*, en sentido *crítico*, lo cual constituye, según Deleuze, el proyecto más general de la filosofía del autor:

“El concepto de valor, en efecto, implica una inversión *crítica*: Por una parte los valores se ofrecen como principios (...) Pero por otra parte y con mayor profundidad, son los valores los que suponen valoraciones, ‘puntos de vista de apreciación’, de los que deriva su valor

---

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 24. *Cfr. Ibid.*, pp. 22-25 (“La evolución de Nietzsche”).

<sup>17</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 20-22 (“El problema de la tragedia”). El sentido de *El origen de la Tragedia* era la lucha Apolo/Dionisos, donde se define lo trágico en Nietzsche. Después de ésta su primera obra, lo trágico, ligado ya a una determinada estructura del pensamiento (el resabio hegeliano escribe él) sería, melancólica, cerrada, deja paso a lo negativo, el acto de ruptura en favor de la afirmación, de la dimensión intensiva (que no es identidad sino grado de diferencia) del pensamiento: lo trágico como jovial alegría (actividad) y el mundo como creación artística (un sin fin de mundos posibles).

intrínseco. El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*.”<sup>18</sup>

La valoración no es valor, sino un modo de existencia del que juzga y valora, de la que se desprende el sentimiento de culpa, la necesidad de redención, el sufrimiento como esencia de la vida. Con ello el filósofo nos resitúa con respecto a nuestra propia naturaleza, de modo que ahora la medida de la fuerza (tanto de la *Cultura* como de la *Persona*) consistirá en ser capaz de residir en un mundo de apariencias, y comprender que nuestras categorías (gnoseológicas) no son más que las perspectivas ilusorias que tienen su origen en nosotros mismos (axiológicas)<sup>19</sup>; o en palabras del propio Nietzsche: “que la *medida de la fuerza* es el grado en que podemos admitir la *apariencialidad*, la necesidad de la mentira, sin sucumbir”<sup>20</sup>: La filosofía crítica posee dos movimientos inseparables: por un lado, el de referir cualquier cosa, y cualquier origen de algo a los valores; por otro, el de referir estos valores a algo que sea como su origen, y que decida su valor. El filósofo es por tanto un geneaólogo:

“Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario (...) La crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una *reacción*, sino como una *acción*. Nietzsche opone la actividad de la crítica a la venganza, al rencor, o al resentimiento.”<sup>21</sup>

Podemos pensar ahora la noción de *fictionalización* que es posible extraer de la crítica nietzscheana. A nuestro entender, está en relación con la conversión de la interpretación moral (o política) del mundo en tanto que antecedente necesario psicológicamente para el surgimiento del nihilismo. Pues demanda una interiorización de la *Ley* de la *polis*, al haber ocultado, falsificado, la distancia entre ambos mundos e impuesto una *Verdad* desde *Arriba*<sup>22</sup>. El ser del hombre y del mundo es múltiple, en cuanto inter-relación de fuerzas en devenir e interpretables de muy diversos modos. Pero esta multiplicidad se

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 7-8. *Cfr. Ibid.*, pp. 7-16.

<sup>19</sup> Véase por ejemplo el estudio del profesor Álvaro Vallejo Campos en que analiza este nacimiento del concepto de Nihilismo como patología en el contexto de la problemática apuntada por los *Escritos Póstumos* de Nietzsche, en su artículo “De Nietzsche a Heidegger: Platón y el problema del nihilismo”, en L. SÁEZ, J. DE LA HIGUERA y J.F. ZÚÑIGA (Eds.), *Pensar la Nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 105 a 158.

<sup>20</sup> NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos*, 9 [41]. Madrid, Tecnos, 2006.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>22</sup> Es bien conocida la problemática surgida en el gobierno ideal de Platón con respecto a los poetas, pues su peligro no residía en la veracidad tal y como la interpretaríamos a través de la evolución de nuestra Filosofía (como Verdad), sino en que, a juicio de Platón, eran dañinos con respecto a la Salud de la *polis*, porque representaban a los héroes, que se supone debían ser ejemplo de virtud y valentía (de la salud del Estado), llorando o lamentándose de su sino (representando la enfermedad o el malestar del hombre).



convierte en ficción cuando lo que se nos muestra desde una perspectiva queda fijo, o queda señalado como lo único determinante, dejando al fenómeno (complejo, intensivo) ceñido en un único sentido. Nietzsche invoca en esta crítica al *perspectivismo* como la verdad del relativismo. Un fenómeno no es ya una apariencia, sino un signo. Toda la filosofía será por tanto una *sintomatología* y una *semiología*. La correlación fenómeno-sentido se opone en Nietzsche, por su pluralidad, a la dualidad apariencia-esencia (o causa-efecto). El sentido es una noción compleja, “nunca encontraremos el sentido de algo (...), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella”<sup>23</sup>: siempre hay una pluralidad de sentidos. Filosofía y pluralismo, constata Deleuze, son una misma cosa. La muerte de Dios es un acontecimiento de sentido múltiple. Se revela ahora el arte más alto de la filosofía: el de la interpretación. El arte de interpretar debe ser también el arte de atravesar las máscaras, de descubrir qué es lo que se enmascara y por qué, y con qué objeto se conserva una idea remodelándola. “Amigo de la sabiduría es aquel que se vale de la sabiduría, pero como si se valiera de una máscara en la que no sobreviviría; el que utiliza la sabiduría para nuevos fines, extraños y peligrosos, ciertamente muy poco sabios. Desea que ella se supere y sea superada”<sup>24</sup>. La metamorfosis, entre otros caracteres dionisiacos, consiste en encontrar para cada cosa los medios particulares mediante los cuales puede llegar a ser objeto de afirmación, mediante los cuales deja de ser negativa. Ello sitúa el diagnóstico de patologías en el corazón de su teoría del inconsciente, ya que lo trágico está en la diversidad de la afirmación como tal<sup>25</sup>.

Lo que define lo trágico es, pues, la abierta alegría dinámica de lo múltiple, la forma estética de la alegría y no una receta médica, ni una solución moral del dolor, el miedo o la piedad. Ello se explicita en Nietzsche en, al menos, los dos retos que caracterizan su filosofía de la voluntad u ontología de la fuerza (y que son los que siguen vigentes en el pensamiento llamado de la diferencia):

Primero en la superación de un racionalismo (el que inaugura Sócrates), bajo el cual subyace la búsqueda de una identidad, de una unidad racional autoconsistente, que excluye lo contradictorio, lo indefinido, y todo lo que no puede ser sintetizado en un Todo. Nietzsche, al forjar el concepto de *transvaloración* de los valores, se sitúa en un

---

<sup>23</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 10.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

<sup>25</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 28-32.

peligroso punto de transición: la genealogía no sólo interpreta, sino que también valora. La crítica al atomismo (monismo, individualidad) debe entenderse entonces a partir de este principio de pluralidad. El concepto de *fuerza* es en Nietzsche el de una fuerza relacionada con otra fuerza. Bajo este aspecto, en tanto que elemento diferencial de la fuerza, esta se llama voluntad. De ahí resulta una nueva concepción de la filosofía de la voluntad, ya que se ejerce, no “misteriosamente (...) sobre una materia en general, sino que, necesariamente, se ejerce sobre otra voluntad”<sup>26</sup>.

“Nietzsche denuncia el alma, el yo, el egoísmo, como los últimos refugios del atomismo. El atomismo psíquico no tiene mucho más valor que el físico (...) La diferencia en el origen es la *jerarquía* (...) la jerarquía es el hecho originario, la identidad de la diferencia y del origen.”<sup>27</sup>

Nietzsche reivindica la inocencia del mundo, su no-trascendentalidad, su ataque está dirigido a la propia jerarquía, que ha postulado una dominación de un elemento sobre otro, por no ver que lo que se relacionan son fuerzas. Su crítica se extiende al lenguaje y a la matematización: la ciencia sólo conoce de cantidades y de números, nada de la diferencia (cualitativa), de la pluralidad, la fuerza, el placer, etc...

En segundo lugar, el reto nietzscheano se explicita en una ruptura con la dialéctica, que es una falsa superación de la identidad en tanto que reúne lo diferente en lo idéntico (en lo Uno). Afirmar la diferencia implica no subyugar lo múltiple. En este sentido es importante atender, siguiendo el desarrollo de Deleuze, a que el pluralismo en Nietzsche tiene a veces apariencias dialécticas, pero este “es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo”<sup>28</sup>. El *superhombre* va dirigido contra la concepción dialéctica del hombre, y el cambio de valor contra la dialéctica de la apropiación o de la supresión de la alienación. Lo *negativo* en Nietzsche no niega la otra fuerza, al contrario, resulta de esta actividad, de la existencia activa y de la afirmación de la diferencia. En el tema del amo y el esclavo, por ejemplo, es el esclavo el que dialectiza la relación, que no es en sí misma dialéctica. Una concepción totalmente errónea de la voluntad de poder y de su naturaleza, en que la resolución de la contradicción queda reducida a pura toma de conciencia:

*“Es el esclavo quien sólo concibe el poder como objeto de reconocimiento, materia de una representación, baza de una competición, y por consiguiente quien lo hace depender, al final de un combate, de una simple atribución de valores establecidos.”*<sup>29</sup>

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 19. (Cursiva del original, cita a Nietzsche).

La labor de Nietzsche es positiva en un doble sentido que afecta al superhombre y a la transvaloración. “Superar se opone a conservar, pero también a apropiarse, reapropiarse. Transvalorar se opone a los valores en curso, pero también a las pseudo-transformaciones dialécticas”<sup>30</sup>:

“La dialéctica desconoce el sentido, porque ignora la naturaleza de las fuerzas que se apropian concretamente de los fenómenos; desconoce la esencia, porque ignora el elemento real del que derivan las fuerzas, sus cualidades y sus relaciones; desconoce el cambio y la transformación, porque se contenta con operar permutaciones entre términos abstractos e irreales.”<sup>31</sup>

Se ratifica con todo ello el nexo en Nietzsche del carácter ontológico de la crítica con la perspectiva y método del diagnóstico de patologías<sup>32</sup>. Es necesaria la ficción, sí, pero a lo que asistimos es a la culminación de un proyecto general de ficcionalización, de inversión y sustitución del mundo de la vida, que hacen del nihilismo activo la auténtica transvaloración de las estructuras que nos hacen ser, pensar, actuar, y de los límites en los que nos es lícito hablar.

La problemática Infinito/Todo aborda la imagen del espacio mental que se le impone a la Conciencia Personal, abarcando con ello el espectro de la auto-comprensión del presente y de las estructuras que pre-condicionan nuestros valores y horizontes. Pero también, al mismo tiempo, está dando cuenta del espacio propiamente infinito que necesariamente ha de estar actuando, como en la otra cara de esta Conciencia, moviéndonos a pensar. Quizás uno de los rasgos más característicos de la crítica ontológica sea este: haberse percatado de lo interminable de la labor de resistencia a tal ficcionalización y la necesidad de sacar su fuerza de la denuncia continua a la imbecilidad y a la bajeza del pensamiento que caracterizan en realidad nuestra voluntad de saber (que en su progreso ya casi alcanza su culminación). Lo que se nos presenta son, pues, dos actitudes ante la Historia. Una la del uso al que está expuesta en tanto que ligada profundamente a la Moral, a la interioridad que es sustento de la culpa y de la

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 229. *Cfr. Ibid.*, pp. 228-230. “El superhombre difiere en naturaleza con el hombre, con el yo. El superhombre se define por una nueva manera de sentir (...). Una nueva manera de pensar (...). Una nueva manera de valorar.” *Ibid.*, p. 230.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>32</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 205-206. Deleuze evita conceder a los conceptos nietzscheanos una significación exclusivamente psicológica “Los mecanismos, que corresponden a cada momento del triunfo de las fuerzas reactivas, constituyen una teoría del inconsciente que debería ser confrontada con el conjunto del freudismo (...) Nietzsche, a través de esta tipología desarrolla una filosofía que, según él, debería reemplazar a la vieja metafísica y a la crítica trascendental y proporcionar a las ciencias del hombre un nuevo fundamento: la filosofía genealógica, es decir, la filosofía de la voluntad de poder”.

imagen reactiva de la conciencia. Otra la de la concepción anti-dialéctica, no cargada de culpa (inocente por tanto) ni sometida a la necesidad de justificación o de realización (y por tanto profundamente crítica). “Pero si se interroga a sí misma y, de una manera más general, interroga toda conciencia científica en su historia, entonces descubre las formas y transformaciones de la voluntad de saber (...), descubre la violencia de los prejuicios”<sup>33</sup>:

“Las Intempestivas hablaban del uso crítico de la historia: se trataba de juzgar el pasado, de cortar sus raíces a cuchillo, de borrar las veneraciones tradicionales, a fin de liberar al hombre y no dejarle otro origen que aquel en el que tuviera a bien reconocerse (...). Pero ahora con otro fin: ya no se trata de juzgar nuestro pasado en nombre de una verdad que nuestro presente sería el único en poseer; (...) la genealogía (...) vuelve, por encima de las objeciones que entonces les hacía en nombre de la vida, de su poder de afirmar y crear. Pero vuelve metamorfoseándolas: la veneración de los monumentos deviene parodia, el respeto de las antiguas continuidades deviene disociación sistemática; la crítica de las injusticias del pasado por la verdad que el hombre detenta hoy deviene destrucción del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber.”<sup>34</sup>

## 1.2. El nihilismo a la española de Unamuno

De nada valdría la ontología crítica si su reto residiera en establecer un poderoso discurso aparte del de la Filosofía mayúscula. El embate a la ficcionalización, a la falsificación del mundo por la idea, que en tanto que crítico expone los mecanismos de la Razón a su afuera, no agota su espacio de acción en la realización de un mundo más verdadero, sino que (muy al contrario) revitaliza la capacidad que tenemos de negar, de contradecirnos, de errar. Por estas razones no sólo es Unamuno un referente imprescindible del pensamiento contemporáneo en nuestra lengua que nos permite ya entrever un cierto carácter de la filosofía española, sino también representante él mismo de la lucha entre las dos actitudes que definen el nihilismo. Así, un punto de partida, previo si se quiere, para acercarse al autor es aquel al que nos referíamos más arriba cuando hablamos de dos actitudes hacia la filosofía, que nos previene de comprender el pensamiento como fetiche histórico y que nos impulsa en cambio a traérselo a nuestro tiempo, como algo vivo y contradictorio que es, y que sigue teniendo mucho que decir acerca de la problemática actual. Y es el propio García Calvo quien nos abre esta vía a través de su prólogo a *La agonía del Cristianismo*<sup>35</sup>, pues independientemente de las

<sup>33</sup> FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 1992, pp. 69-70.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 74-75.

<sup>35</sup> De UNAMUNO, M., *La agonía del cristianismo*, Madrid, Alianza, 2007. Presentación de Agustín García Calvo, pp. 7-18.

interpretaciones a las que se preste su lectura, señala el pensador que hay una tesis general indudable en la obra de Unamuno, a saber, la confrontación, la oposición, entre ideas (*cosa fija y muerta*) por un lado y pensamiento vivo por otro (sentimiento). Es decir, que no hay en él ni resolución ni conclusión que no sea condescendiente, y que es la contradicción viva la que atraviesa su obra, permitiéndonos replantear a través del propio autor sus mismos problemas, se llamen metafísicos, ontológicos, teológicos o filosóficos. Pues sus contradicciones “surgen de la fuerza misma de las contradicciones que la cosa tiene en sí, de las reales. Porque lo que importa no es la mera condición lingüística de las contradicciones que se formulen, sino el hecho de que la realidad sea contradicción”<sup>36</sup>, esto es, no ideas sino pensamiento. Se ratifica en el maestro vasco que lo trágico, si se limita a la cuestión Todo/Nada, a la problemática del absoluto, no es tragedia, sino una suerte de injerto de la cuestión finito/Infinito. Desde el primer punto de vista lo trágico es comprendido en Unamuno como la tensión inexorable e irresoluble entre la aspiración a la plenitud existencial (un Todo de autorrealización) y la tentación de dejarse caer en la angustia de la nadificación. Entre ambos extremos, el héroe trágico se sostiene, rehuendo al utopismo y al nadismo. Desde la segunda perspectiva, la tensión se revela más amplia y más profunda. Sobre lo que se sostiene el héroe trágico es sobre la realidad como contradicción, es decir, sobre la contradicción entre la cosa fija y muerta y el pensamiento vivo y en devenir. La verdadera nada o infinitud no sería lo otro de ese Todo, sino la fuerza de las cosas mismas, siempre en lucha con las ideas.

No obstante, no podemos pasar por alto el elevado rango que Unamuno otorga a la razón, ya que ubicarlo en el nihilismo demanda una mirada más fina a esta tensión entre lo vivo y lo muerto, o entre el corazón y la razón. Esta perspectiva según la cual lo trágico queda minado por la subsunción de la verdadera infinitud bajo la imagen del pensamiento Infinito/Todo, puede rastrearse en *Del sentimiento trágico de la vida*. Creemos que se percibe incluso en su crítica conjunta al utopismo (por ejemplo el optimismo leibniziano) y al nadismo (el pesimismo schopenhaueriano, por ejemplo) como resoluciones o conclusiones que disuelven la contradicción. Con su arremetida al dominio del Ser, contra una idea vacía del mundo que se ha impuesto a través de la Metafísica, critica a las concepciones del pensamiento que no pueden comprender la Nada más que como destrucción de nuestra esencia (como caos previo al origen de la

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

Conciencia). Desde este punto de vista puede decirse que la clave de sus razonamientos apunta no a la razón en sí, sino mayormente al positivismo<sup>37</sup> (de la mano de la trascendencia) que nace con el racionalismo en los albores de la Historia. Esa Razón es indisoluble de la imposición de una idea absoluta del Ser y del Tiempo (previa anulación de la contradicción Infinito/Todo), en base a dicha esencia (universal y abstracta), que progresa sino en la creencia de *ser la que es* la cosa misma, y de poderse analizar, como en fragmentos, bajo un principio de *unidad* (espacio) y un principio de *continuidad* (tiempo). Y por tanto poder seguir siendo uno *el que es* aún moviéndose o cambiando, que es el fundamento ontológico de todo positivismo. Esta crítica va a estar muy presente en García Calvo, por ejemplo, en la revalorización que hace de los razonamientos de Zenón, y que analizaremos. Ahora bien, como decíamos más arriba, lo fundamental es, a nuestro parecer, precisar que la revitalización de la contradicción entre estas dos concepciones de la razón pasa por comprenderlas como dos caras de lo mismo, como dos tendencias que, aunque opuestas, no son pensables independientemente. La incapacidad profunda de la Filosofía, dado su carácter positivista e identitario, de pensar la negación (esto es, la verdadera fuerza del nihilismo activo) es ya la manifestación de un nihilismo reactivo, de una razón ciega y sumisa. La predisposición, desde el otro lado, del pensamiento vivo o activo a entrar en relación con su contrario es notable. La clave de este conflicto reside sobre todo en que para aquella (para la Idea) la negación carece de poder, mientras que para este (el sentimiento) negar es la única forma de pensar realmente, pues la realidad es contradicción. Esta diferencia en torno a lo que se entiende por razón es elemental en la reflexión sobre el nihilismo, en tanto que es manifestación de una diferencia más profunda en la actitud de uno y otro hacia la nada. Esa cierta incapacidad de pensar la contradicción que da lugar al racionalismo está, pues, en la raíz de la enfermedad que le aqueja, a saber, de la deriva de nuestra identidad hacia la mera afirmación de sí. El vínculo del nihilismo activo nietzscheano con este pensamiento vivo (opuesto a la Idea, a la cosa fija y muerta) nos lo da la afirmación de Cerezo de que hay en el maestro vasco un *nihilismo a la española*. El *desarraigo* de esta cierta “variante” del nihilismo lo es, de alguna manera, con respecto a la identidad de la Razón europea. El mismo

---

<sup>37</sup> Cfr. De UNAMUNO, M., *Del Sentimiento trágico de la vida —en los hombres y en los pueblos—*, Madrid, Alianza, 2007. pp. 168-169: “El flamante positivismo no es sino metafísica cuando deja de negar para afirmar algo, cuando se hace realmente positivo, y la metafísica es siempre, en su fondo, *teología*”. Todo el Conocimiento humano (propriadamente de la idea de Hombre) es para el vasco necesariamente antropomórfico: Dios disfrazado. El Lenguaje nos da el mundo ya hecho.

Unamuno denuncia la propia depauperización interior del legado ilustrado, y hace aparecer con ello al nihilismo en forma *tensional*<sup>38</sup>. Este carácter exterior o periférico es, a nuestro parecer, el más general de lo que en base a la generación del 98' llamamos un nihilismo a la española<sup>39</sup>: tensión que emerge del pensamiento como vida, fuerza, en contradicción con la idea que lo aplasta.

El contraste entre un pensamiento vivo o activo y uno contemplativo puede leerse (si el lector tiene la paciencia de acompañarnos) asociando este último a la actitud de lo que Unamuno llama la *espera*. Lo inercial residiría en la identificación con la Idea, lo cual implica haber asumido los principios de unidad y continuidad de la Razón. Presuponer un Orden significa partir de la creencia de que una cosa es la que es y que progresa de una determinada forma; y para eso hay que haber olvidado que la razón es afuera o infinitud (en cuanto carente de un límite que la cierre). En este sentido, el nihilismo activo que vinculamos con la problemática de lo negativo no es sólo como otro nihilismo diferente, en tanto que se guía por otras coordenadas, sino que además su impulso le viene de sostenerse como la otra cara del pensamiento contemporáneo sin disipar la lucha con su clásico adversario. Las dos actitudes hacia la nada, la del nihilismo activo y el pasivo, son la expresión, en fin, no de dos ideas sobre el papel del pensamiento, sino de dos intimaciones de su fuerza. Desde este punto de vista, puede afirmarse que el pensamiento de la contradicción se remonta a algo previo a la facticidad e *idealidad* dominantes, y no deja que se pierda la fuerza de la lucha entre la Idea y la vida que contra ella atenta. O, dicho de otro modo, que no confunde la filosofía con las ciencias de la realidad. Y es bajo esta óptica que continuamente deja ver el vasco la dirección de su crítica hacia la primacía que da un pensamiento positivista (sin no poder sino ocultárselo) al orden sobre lo negativo. Pero también de ahí surge el problema que creemos que hay en Filosofía para interpretar al propio Unamuno, pues desde lo identitario no puede verse el camino que lo trágico unamuniano (análogo bajo esta perspectiva al nietzscheano) abre a un pensamiento activo. Hay que precaverse por tanto de imponer nosotros mismos la ya extendida imagen de Unamuno en Filosofía

---

<sup>38</sup> Cfr. CEREZO, P., "Metafísica, técnica y humanismo", en *Heidegger o el final de la filosofía*. Navarro Cerdón/Ramón Rodríguez (eds.), Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 59-92.

<sup>39</sup> Se toma este concepto de la revalorización que Sáez Rueda hace en "El malestar del siglo", *loc. cit.*, de la obra de Pedro Cerezo: "Una experiencia de desengaño, perplejidad y desorientación es la que sufren y combaten los del 98, causada por dos fenómenos polares y coetáneos: desde el lado de la facticidad de la vida o la existencia, la época se anonada por la fuerza subterránea de un romanticismo desfalleciente, pues ha cedido al subjetivismo. Por el lado de la idealidad racional, los tiempos son de vacuidad en la medida en que los preside una ilustración deficiente, menoscabada por el imperante positivismo." *Ibid.*, p. 438.

(que aquí no podrá sino mirar con recelo nuestra argumentación) como representante de la *espera*, pues independientemente de la teología que uno pudiera rastrear en su obra, lo importante, insistimos, es atender a la estructura tensional que establece, el valor en sí que le da a la contradicción. Nada más lejos de nuestra intención que despreciar la infinidad de lecturas posibles a las que el maestro vasco, como sucedía con el ingenioso Cervantes a quien tanto admiraba, se presta, y no dudamos de que sea realmente único en mover al lector al extremo del sentimiento religioso, pero quizá sea más revelador prestar atención a su tanto mayor ahínco en la importancia de cierta herejía para un pensamiento potente, transformador, saludable.

“me acuerdo de que aquel anciano...  
...tan sentía, de una parte,  
el ansia de vivir y de deshacerse como,  
por otra, la necesidad de ser eterno,  
de ser el mismo, y como, resolutamente,  
se negaba a separar la ley de su deseo  
clamaba...  
...y decía él ‘yo quiero  
vivir yo mismo’, sin importársele un pimiento  
de dejar al descubierto, impudorosamente,  
lívica su llaga de la contradicción.”<sup>40</sup>

No creemos, con todo, que se esté diciendo nada descabellado al dar más valor a su crítica, desde la razón como contradicción, a la imagen de la Conciencia personal, al hilo del diagnóstico de patologías de Cultura. Hay de hecho una interpretación de los postulados de Unamuno en vinculación con el psicoanálisis freudiano que nos sirve de apoyo en la tesis general del pensamiento vivo contra la idea muerta (que vemos está en relación con una perspectiva plural, con la rebelión hacia una cierta imagen del pensamiento). Partiendo de este nexo hallaríamos en la insistente imposición de una Conciencia del Hombre o del Universo bajo la imagen de pura petición de principio (unidad del Ser), y por tanto en el surgimiento de la Interioridad como necesidad de finalidad (continuidad del Yo), no otra cosa que la clave de la crítica a la idea de Hombre: de un Hombre-Dios abstracto que no tiene nada ni de hombre ni de carne y

---

<sup>40</sup> GARCÍA CALVO, A., *Sermón de ser y no ser*, Zamora, Lucina, 1980, p. 45.



hueso<sup>41</sup>. El vínculo del vasco con el vienés reside en que para ambos ese es el único *sentido* de la religión y de la existencia: la necesidad de la adecuación del Yo a imagen de la Conciencia total y ordenada del Universo y la obligación que se nos impone de vivir en la Mentira, de engañarnos. La propia noción de individualidad queda en la cuestión del sentido reducida a otra más profunda: la necesidad de Dios para justificar la existencia, ella misma, *a priori*, sujeta a la interioridad: “sería ridículo que nos extendiésemos en exponer hasta qué punto la conciencia individual humana depende de la organización del cuerpo”<sup>42</sup>.

Es el perspectivismo, el pluralismo, el que viene al rescate del autor, pues hay al menos dos Unamunos hablando a un tiempo; y esta coexistencia de dos mundos es la que contiene el litigio trágico, productivo. Para comprender esto hay que partir de que para él cualquier monismo es síntoma de lo que ya no es pensamiento sino idea, en tanto que no permite exponer la razón a su afuera (que es la verdadera infinitud inconcebible). Esta pura irrupción de la Razón o del Lenguaje que viene a cubrir el mundo de la vida no puede implicar sino que la verdadera infinitud quede ocultada; o, como dice el pensador siguiendo (a su manera) a Spinoza, que lo realmente real es irracional, o *contra-racional*. Pues lo que el portugués llama *conatus* —*el perseverar en su ser la cosa*—, implica en realidad un tiempo indefinido, y por tanto, digamos, la otra cara del Lenguaje que le hace ser, un *pre-serse* como previo al ser y a la conciencia reflexiva<sup>43</sup>. Este carácter primario de lo trágico con respecto a la resolución implica sostenerse entre *dos mundos de igual valor*, o percibir que sentido y sinsentido son dos tendencias inseparables. Escribe entonces Unamuno con apasionada condescendencia hacia la razón religiosa, pero sin dejar de mostrar que a ese Ser (que es idéntico al pensamiento, que sólo puede referirse a sí mismo), visto desde la indefinición o la pluralidad, y comprendido el organismo corporal como una *federación más o menos unitaria de vivientes*, le sucederá aquello que revelaba al ancestral razonamiento de Zenón, que

---

<sup>41</sup> Cfr. De UNAMUNO, M., *Del Sentimiento trágico de la vida*, op. cit., pp. 199-215. Unamuno apela a la misma problemática del Infinito/Todo en torno al Tiempo, cuya sustancia es la *eternidad*. La esperanza en el porvenir, en el más allá, es lo que sustenta la resignación. En estos términos de continuidad de la razón alude al dolor de eternidad como productor de esperanza, de supremo consuelo, *trágico consuelo*, en la espera de la revelación de la suprema belleza, con su acongojamiento propio. Pero, al mismo tiempo, mantiene la función del movimiento contra-racional sin someterlo a los mecanismos de la necesidad de la existencia de Dios, de petición de principio.

<sup>42</sup> De UNAMUNO, M., *Del Sentimiento trágico de la vida*, op. cit., pp. 96-97.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 148-170.

“habrán tantos seres pensantes cuantas sean las partes de la conciencia”<sup>44</sup>. Y así, la cuestión Uno/muchos (Unidad/multiplicidad) no será la de las partes, sino la de la infinitud respecto a una Unidad limitada o cerrada, y la cuestión de la Identidad (Ser o no ser) no podrá ser sino la de la diferencia. En ambos casos se corrobora el contraste entre un pensamiento activo, atento a lo que por debajo del Ser hay necesariamente actuando, y uno pasivo, puesto de manifiesto en Unamuno en su denuncia de la inercia a convertirlo todo en idea de sí mismo.

En este sentido efectivamente contradictorio, Unamuno está haciendo explícitos los dos modos de situarse ante la nada y ante la filosofía en general, pero con mayor claridad está mostrando dos espacios distintos de la conciencia en cuanto a la comprensión profunda del ámbito ontológico, expresado en el binomio Infinito/Todo. Uno, el del *sentimiento trágico de la vida*, edificado sobre el espacio de la conciencia individual, es decir, un pensamiento que lleva a sus consecuencias últimas la tensión trágica de la razón (en lucha y contradicción con la religión) y del hombre (en su unión/distancia con Dios). Sólo desde ahí puede comprenderse, por ejemplo, la insolencia de Heidegger al permitirse adjudicar a Nietzsche el título de “último pensador metafísico”. Se erige, por decirlo así, como intérprete de Nietzsche en la creencia de que están en la misma coyuntura ontológica, pero sería más correcto decir que socava o traiciona, con su incompreensión de lo trágico, la verdadera fuerza de su pensamiento. Esto no puede decirse del maestro vasco, quien se percata de la condición trágica de la razón, y la pone de manifiesto de manera tensional. Cuando se sitúa en el espacio de la conciencia personal, es como si se situara en el límite donde *uno* puede hablar, como asumiendo que la cuestión del sentido no es otra que la de la conciencia individual. Este espacio, entonces, que responde a la petición de principio que es el Ser desde Platón y Aristóteles, en el que lo real se concibe como extensión del concepto, no puede hablar en más términos que la atribución de verdad y falsedad a nombres propios y predicados (Ser o no ser). Lo cual, finalmente, refiere a la propia capacidad que tenemos de hablar acerca del mundo, que ya dividido en dos por la anulación de su contradicción sólo va a tratar de referirse a sí mismo:

“Una falsificación que se manifiesta en síntomas mórbidos más concretos como la merma de estímulo interno e ilusión o la aparición de una praxis que no se deja conducir por las cosas mismas, sino por prescripciones a modo de fórmulas o consignas.”<sup>45</sup>

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>45</sup> SÁEZ RUEDA, L., “El malestar del siglo: Reflexiones sobre la penuria actual desde y con Pedro Cerezo”, *loc. cit.*, p. 440.

Como decimos, él mismo se sitúa en ese límite, pero no pudiendo dejar de estar ahí de modo tensional, sin olvidar que esa espera de la revelación del Ser a través de lo Bueno y lo Bello (la presuposición de un Orden o armonía preestablecida), representa sino la pubertad espiritual, que es para el vasco la del sentimiento trágico de la vida. Al igual que el genio de Röcken, nunca deja de hacer relucir en cada una de sus contradicciones la autocrítica pluralista en su ruptura con Kant y Schopenhauer (y por extensión con Heidegger): el verdadero pensamiento y por tanto la posibilidad de un discurso crítico, de poder hablar de forma contra-racional, también en Unamuno, reside en no partir de una previa escisión de la palabra y de la acción. Y, más importante si cabe, en no condenar las posibilidades infinitas de la razón a una pura toma de conciencia, previa revolución de los astros.

Volviendo a la cuestión de lo trágico, vemos que en Unamuno arraiga en esa tensión entre el todo y la nada, en el desencantamiento que surge de la experiencia que Nietzsche definirá como la *muerte de Dios*. Pero en el caso del vasco se deja ver en la nervadura que hace patente su pensamiento contradictorio, y que va conformando sus caracteres en la preocupación por no reducir el problema del nihilismo a una cuestión metafísica. Materialismo e Idealismo (o alma y cuerpo, el dualismo en general) no son sino el síntoma de un pensamiento bajo, divididas irreconciliablemente en dos las caras del mismo problema, y reducida toda la cuestión ontológica a la afirmación de la Verdad sobre el error. La perspectiva unívoca, resolutoria, es la del monismo en cualquiera de sus formas, que impone a la razón la forma de una pura petición de principio, de Teología, de Ley. La Fe en Dios, como escribe Unamuno, es la pura necesidad de sentido, de finalidad y de propósito, que no es sino fe en la propia conciencia personalizada de Dios. Fe en la continuidad, querer que haya Dios, crearle: “Porque creer en Dios es, en cierto modo crearle, aunque Él nos cree antes. Es él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo”<sup>46</sup>.

Pero por otro lado, al mismo tiempo, sólo el que espera desespera, y es en este sentido que presenta la *desesperación activa*, y no una *espera* eterna. La invoca, pues, en contraposición a una *desesperación resignada*, que de forma muy similar a la disyuntiva del nihilismo nietzscheano (pasivo-activo) encuentra en la razón extraída de lo formal

---

<sup>46</sup> De UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 169.

una pura voluntad nihilista, aniquiladora (la *vanitas* universal, espíritu de disolución)<sup>47</sup>. A la *Ex-sistencia* Unamuno opone la *In-sistencia*<sup>48</sup>, queriendo separarlas para ver su relación. Uno, el espacio del Ser, del Sentido, donde al darse su dominio surge la desesperación resignada (el caso de resignarse a que no haya Dios, pero al fin y al cabo desesperadamente, similar al nihilismo negativo<sup>49</sup>); o ni siquiera eso: “no querer que haya Dios”<sup>50</sup> (nihilismo reactivo dirá Nietzsche). El otro, un espacio siempre indefinido, *no-lugar* del deseo o la querencia. Y entrambos surge el verdadero pensamiento, trágico y contradictorio, y que nos lleva a sostenernos en una desesperación activa: una dialéctica verdaderamente trágica (es decir, una anti-dialéctica) que conduce al devenir del pensamiento. Está, por tanto, separando mediante esta distinción la *necesidad de la mentira para vivir* (la necesidad de sentido como sustento de la conciencia) propia de la concepción universalista y abstracta de tal comprensión del Ser, de su otra cara siempre viva e indefinida, previa a la separación de Verdad y mentira. Pero ha de verse que lo hace para atacar un positivismo que deja en la sombra, enterrada en la existencia pero por siempre insistente, la locura, lo contra-racional, y todo lo que se le escape a esta Conciencia que sólo lo es de sí misma. Y que, aunque no puede más que resignarse por no poder ver que ambas dimensiones están inextricablemente unidas, no pugna ya siquiera por desesperar.

---

<sup>47</sup> SÁEZ RUEDA, L., “La experiencia de lo trágico y la crisis del presente”, en Peñalver, P./Villacañas, J.L. (eds.), *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010. pp. 366-367. En lo estrictamente moderno se trata de una paradoja agónica: “Estando necesitado el mundo, en su facticidad y contingencia, de lo eterno divino como fundamento de su sentido y habiéndose retirado éste a empujones de la desacralización racionalista, el hombre se encuentra en una tesitura tensional, brecha o intersticio entre opuestos irreconciliables: una facticidad mundanal herida en su interior por la nada, por la ausencia de plenitud que demanda desde sí, por un lado, y la idealidad de un absoluto, todo o *plenum* que se ha convertido en lo *necesario imposible*”.

<sup>48</sup> Deleuze también suele tomar este término de Leibniz (Dios creó el mundo y no las mónadas, y lo expresado no se confunde con su expresión, sino que insiste o subsiste), que se remontaba a la metafísica tradicional, a la idea platónica de permanencia bajo el cambio, y de éste extrae el sentido genealógico del término. Así en Unamuno, independientemente de su uso filosófico más lejano, el término se presta a un juego que lo reinterpreta o lo resignifica. Lo que en este sentido más cercano hacen autores como Heidegger o Unamuno con las palabras, ya caracterizando propiamente al pensamiento contemporáneo, es tomarlas de la tradición y resignificarlas, con lo cual se acercan al sentido del término mismo y, de paso, transforman la tradición desde su propio lenguaje. Derrida y Deleuze, así como Foucault y García Calvo, son ejemplos aún más recientes de este análisis genealógico del sentido inherente a un viejo término, que permite hacerlo nuevo otra vez.

<sup>49</sup> Cfr. De UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., pp. 172-198.

<sup>50</sup> De UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 206: “Quiéren que exista como lo quieren los creyentes; pero siendo hombres débiles y pasivos o malvados, en quienes la razón puede más que la voluntad, se sienten arrastrados por aquélla, bien a su íntimo pesar, y se desesperan y niegan por desesperación, y al negar, afirman y crean lo que niegan, y Dios se revela en ellos, afirmándose por la negación de sí mismo (...) Y lo cierto es que creer en Dios es hoy, ante todo y sobre todo, para los creyentes intelectuales, querer que Dios exista”.

Con esto último se ratifica también el vínculo de ese nihilismo a la española de Unamuno con la tesis nietzscheana y freudiana de la necesidad de la ficción, más allá de la pura ficcionalización<sup>51</sup>. Es por ello que nos debemos volver en su obra sobre el asunto de la creación de un espacio inconsciente vigoroso, en contraste a la pura sublimación que caracteriza la afirmación positiva de *lo que somos*. Sólo a lo largo de este escrito se irá percibiendo la inmensa labor que encarna bajo esta perspectiva Unamuno, pero en cualquier caso, los que conozcan el contexto en que aquel firme guardián de la sabiduría pronunció su famosa sentencia —“Venceréis, pero no convenceréis”—, acaso se percaten ya más directamente de lo que implica la infinita tarea de disolución de esa *unidad/continuidad de mi vida* que me hace ser yo, ser el que soy. Pues es este Individuo solo, arrancado de raíz del pueblo que por debajo de él habla, el que alcanza su autonomía y libertad cuando *vence* a lo indefinido... aunque eso no sea otra cosa que destruir, que anular la contradicción (y ésta es para el vasco el verdadero pensamiento o *lógos*). O, diciéndolo desde el propio espíritu trágico del pensamiento de la contradicción en que nos sitúan estos genios de la filosofía: que la destrucción de un valor positivo de cierta altura o rango no puede ser por una fuerza que carezca de valor, sino que debe representar ella misma un valor positivo (aun cuando sea un valor de nada). Como escribe Scheler: “Trágico es el conflicto que mora en el interior de los valores positivos y sus portadores”<sup>52</sup>. Si una de las dos caras destruye a la otra, no es trágico, sino dramático. Y esta es la *razón*, en el más amplio sentido de la palabra, de la que habla Unamuno: una razón común acaso, por decirlo con Heraclito. Ese es el sentido en que Nietzsche hace volverse sobre la cuestión fundamental de la salud, del crecimiento, de la vida. Deleuze solía decir, siguiendo a Spinoza, que la pregunta fundamental de toda filosofía es “¿Cuánto puede un cuerpo?”, donde la voluntad de poder se manifiesta como poder de ser afectado. Si volvemos a su análisis de los dos aspectos de la voluntad de poder, vemos que es ésta la que “determina la relación de las fuerza entre sí, desde el punto de vista de su génesis o producción; pero a su vez es determinada por las fuerzas en relación, desde el punto de vista de su propia

---

<sup>51</sup> El descubrimiento de que las ilusiones sean necesarias para permitir las condiciones de escucha y expansión de la vida no ha de degradarse al hecho superficial de que se necesiten ilusiones para vivir en sociedad, si no que abre la tarea de integrar estas energías o máscaras en la personalidad: partir de la imposibilidad de no poder suplir nuestras carencias con elementos interiores o racionales, y enmarcarnos en un contexto en que no se puede cambiar la realidad sino a partir de lo que la realidad es en cada momento. Ese es, en esencia, el reto que la transvaloración de los valores nietzscheana lanza a la Cultura dominante.

<sup>52</sup> SCHELER, M., “Sobre el fenómeno de lo trágico”, en *Gramática de los sexos*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 207.

manifestación”<sup>53</sup>. De ahí que este eje común en torno a la salud se haya de rastrear en las maneras pluralistas de una ontología que llamaríamos de la fuerza, pues en la medida en que no impone la univocidad del Ser al pensamiento está permitiendo ver, como en el *pathos* de Spinoza, que tanta más fuerza tiene un cuerpo cuanto más intensa es su capacidad para poder ser afectado por un mayor número de maneras. De ahí, también, que se revitalice el auténtico planteamiento auto-crítico de la razón, que no va sólo de las posibilidades sin fin que el pensamiento tenga de devenir lo otro de lo que es, sino también de ser capaz de disolverse, de exponerse a su afuera, sin arremeter enmascaradamente contra eso otro que le hace ser.

### 1.3. Del Lenguaje

Lo más característico del postestructuralismo es que surge al desarrollar los caracteres de su filosofía en la preocupación interminable por investigar y cuestionar las jerarquías implícitas en la identificación de las oposiciones binarias que caracterizan al estructuralismo y a la Metafísica occidental en general. Lo específico del postestructuralismo que hace aparecer el nihilismo activo es que centra su interés en lo negativo o anti-identitario (in-definición, in-finitud...). La contradicción real de las cosas mismas no aspira, en su lucha contra las ideas que las recubren, ni a una resolución ni a una revelación de lo que había debajo. Lo propio de un pensamiento crítico, activo, es que se ejerce como una anti-dialéctica, como alejamiento con respecto a la Verdad (que es Mentira) frente a los procedimientos del positivismo y la trascendentalidad. Cuando hablamos, pues, de dos dimensiones (Ideal-material, Verdadero-falso, Arriba-abajo, etc.), debe entenderse como expresión de la escisión originaria de los dos mundos (dualismo ontológico) que encarna la figura de Platón, y que es el origen de lo patológico. Desde el lado de lo negativo, el horizonte reside en el intento de dar cuenta de la prioridad de la fuerza (entendida como ámbito de pluralidad e infinitud) con respecto a un sentido (la fuerza presentada, de manera secundaria, como Infinito/Todo) que produce un Individuo dividido en dos a raíz de la jerarquía constitutiva. La sumisión del pensamiento a lo identitario es clara en la Metafísica occidental, preocupada únicamente en la búsqueda de una unidad/continuidad racional. Pero el caso del estructuralismo es igualmente interesante, ya que aun habiéndose

---

<sup>53</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 90.

propuesto la tarea de pensar la separación de los dos mundos, vuelve a caer en lo mismo, por ejemplo al enfrascarse en la relación entre la infraestructura y la superestructura. Y lo mismo va a suceder en el postestructuralismo: que no son ni la actualidad ni la complejidad de su paisaje los que lo libran del resabio de aspiración al Orden o a la armonía preestablecida.

Podemos, para más claridad, volver sobre la distinción que hicimos entre Sistema de pensamiento y arte de la interpretación. La relación entre una imagen del pensamiento que se presenta como un Todo, que sólo puede referirse a sí misma, dentro de sus propios límites (los de la definición o la idea), por un lado, y eso otro que lo violenta y que hace del pensamiento algo activo, por otro, no es dialéctica. Sería más justo hablar de dos lenguajes diferentes, y de la imposición de uno sobre el otro. Al disponernos a hablar, en este apartado, del Sistema de la lengua y, por debajo de él, de la lengua viva, tiene que tenerse siempre presente este aspecto que alude a la auto-crítica infinita o al desenmascaramiento de esa ficción. Nuestro acercamiento al nexo Nietzsche-Unamuno tiene aquí su razón de ser: lo que descubrimos a través de una noción activa u operativa del pensamiento es la capacidad de remontarse a algo *anterior* a las relaciones entre signos dentro del Lenguaje. Esto no tiene nada que ver con el establecimiento de un discurso cada vez más perfecto acerca de la realidad o de la relación entre los dos mundos. Los caracteres anti-identitarios se establecen a medida que sirven para dar cuenta de la violencia inherente al Lenguaje (a su Moral y su Política), que es tal por su condición ocultadora o coactiva. Desde este punto de vista, en el caso, por ejemplo, del Sistema de la lengua, habría que percibir el doble movimiento por el cual, al mismo tiempo que el Lenguaje da una definición de la cosa para subsumirla en la Idea, él mismo queda alterado a un nivel irrepresentable. Lo mismo que si yo, al hablar, esperara poder hacerme una idea de la cosa: lo que sucede en realidad es que a lo mejor algo viene a mostrarme la vanidad del intento. Nunca la infinitud (lo múltiple, lo plural) puede quedar sometida al Uno/Todo. El impulso, pues, de lo negativo sólo puede ser el de abrir nuevas preguntas, nunca el de dar respuestas. La resolución no es ya pensamiento, sino ocultación de la contradicción que en realidad hace ser a una razón que es creadora, potenciadora. El vínculo con lo heraclitano de estos autores reside en la identidad de los contrarios: en la lucha ser/no ser, que es la verdadera contradicción de lo real, antes de esa otra en torno al Sentido. Entonces, lo que determinaría la especificidad del postestructuralismo desde la perspectiva de esta ontología de corte heraclitano es que nunca puede dar por cerrado o acabado el pensamiento, vivo en tanto

que contradictorio o en devenir. El vínculo con el pensamiento de la sospecha reside en que desde la dimensión del *agere* y *augere* se trata de una labor política infinita. Ello debería autorizarnos ya para hablar de una cierta tradición negativa o anti-identitaria que no depende sólo de sostenerse sobre la nada o la falta de fundamento (y hacerse sobre ello), sino de que además exponga los mecanismos de la razón, a través de sí mismos, a su propio afuera, sin fin. Partir, por tanto, no de un principio lastrado de unidad y de continuidad, ni dirigirse hacia ninguna resolución. Hacerlo, en cambio, a partir de una pluralidad de sentidos, y sin saber de antemano dónde va a llevar, pues no sabemos lo que el lenguaje pueda hacer por debajo del espacio de la Verdad griega.

Un ejemplo magnífico en la obra de García Calvo de un método que lleva en sí esta tensión contradictoria, esta afirmación de la infinitud inconcebible y la diferencia, es el libro *Del Lenguaje*. A él nos dirigimos con el ánimo de ver cómo se manifiesta la tarea del geneaólogo (en este caso del *gramático*) a través de la problemática del lenguaje. También porque es un muy apropiado comienzo para empezar a topografiar el paisaje mental del catedrático, puesto que su imbricación con el pensamiento de la diferencia nos permite alumbrar muchos de sus caracteres. A lo que hay que añadir, para más justificación, que son análogos a los que veremos a través de los presocráticos en el próximo capítulo<sup>54</sup>. Si partíamos, al inicio de nuestras reflexiones, del poder del Nombre, es porque esta cuestión de la definición no tiene parangón con ningún otro Aparato de dominación, en el sentido de que aun siendo ajena a las cosas reales toma su lugar y las sustituye por la Idea. Esclarecer las cuestiones principales que nos salen al paso a partir del trabajo de estos autores sobre el lenguaje tiene necesariamente que arrojar algo de luz acerca de su alteración o efecto sobre la imagen del pensamiento que criticamos. Esta obra, *Del Lenguaje*, es una de las primeras obras del lingüista zamorano, y aunque a lo largo de los años queda ampliada y renovada a través de una segunda y tercera partes (*De la construcción* y *Del aparato*), así como de su laureada colección de ensayos *Hablando de lo que habla* (y esto por limitarnos a las obras más académicamente rigurosas), ya contiene, en esencia, todas las tesis relevantes para

---

<sup>54</sup> Estos dos, el análisis del lenguaje y el estudio filológico de García Calvo, son quizá los dos pilares principales sobre los que se sostiene el conjunto de la crítica ontológica del zamorano. No obstante, y esta es una advertencia general para el presente escrito: las discusiones, argumentaciones, investigaciones, estudios y demás trabajos del autor, se encuentran amplísimamente expuestas en infinidad de artículos, en una extensa bibliografía publicada, y ello sin referirnos a entrevistas, conferencias y muchos años de tertulias políticas. Lo que aquí nos proponemos es extraer tesis generales de las obras más representativas que no socaven esta inmensa tarea del autor, a la vez que sirven al propósito de nuestro análisis, necesariamente limitado.



nuestro itinerario (siempre parcial con respecto al proyecto del autor). Vamos a presentarlas, por cuestiones de forma, siguiendo la línea de la problemática Infinito/Todo que vertebra esta parte.

### 1.3.1. *La contradicción y la negación*

No sabemos verdaderamente qué es lo que sucede, o qué maravilloso mecanismo se pone en marcha en la comunicación, ni siquiera en el aprendizaje de una lengua, posiblemente porque es a través del lenguaje que tratamos de descifrarlo. Pero un buen punto de partida para comprender ese misterio es la forma propia del autor de renunciar a lo Uno y al Todo a favor de lo contradictorio (de lo diferente que no puede ser remitido a tal Todo): la paradoja o incompatibilidad de Infinito y Todo. Lo que ahí se revela es la incompatibilidad entre la lengua infinita y un lenguaje cualquiera como sistema cerrado y definido (Infinito/Todo). Con lengua (verdaderamente) infinita aludiríamos, pues, al nivel intensivo e irrepresentable de la lengua en tanto que indefinible y en devenir; y con sistema del Lenguaje a su dimensión extensiva, percibida como un Todo. Al igual que sucede en el Individuo, la adecuación a los límites en que nos es lícito hablar no puede pensarse independientemente de la imposición de esa imagen del pensamiento vinculada a la Moral, a nuestra Cultura. Ese Todo que es el Logos (que no el *lógos*), la Razón, Dios... no sólo anula la contradicción, sino que progresa ocultándola. El Lenguaje, en ese sentido, esquivo la infinitud que necesariamente le acosa con la prohibición de ciertos usos, especialmente los que refieren a la multiplicidad, la pluralidad, etc. Decíamos, entonces, que no comprendemos bien el lenguaje probablemente porque es a través del lenguaje que intentamos desentrañarlo, es decir, porque volverse él mismo sobre eso inconcebible, sobre algo previo a su propio establecimiento, no puede sino arrastrar consigo su propio sentido. En cambio, el método de lo que el lingüista zamorano llama *gramática* contiene una crítica de partida (que comparte, a nuestro juicio, con Deleuze y Foucault) a los *recursos generativistas* y a la alusión a una *estructura profunda* de lo que sería una Gramática General de las lenguas. Así, se opone al método de las Ciencias en el mismo sentido en que la genealogía se opone al positivismo en general, en tanto que:

“la determinación del objeto de las ciencias por su lenguaje está fundada en que las ciencias parten de la creencia que su objeto es anterior a ellas y por tanto posiblemente irracional, de modo que sea la ciencia la que le dé razón. No así con la gramática, si reconoce que su

objeto es de por sí racional y sistemático como ella misma, que no puede hacer más que reproducirlo. La evidencia más elemental de esto es el caso de la mismidad.”<sup>55</sup>

La gramática (en oposición a la Gramática General), al retraerse a la constitución misma de las palabras, se presta a la misma disyuntiva que el método genealógico de la crítica ontológica. Nosotros lo hemos visto con el asunto de la creación de conceptos: que siempre está amenazada por la tendencia a la reconstitución de las jerarquías implícitas de la Razón, esto es, a perder su fuerza cuando es subsumido en el Todo. Lo negativo o lo anti-identitario va por ahí:

“La cura de la imprecisión del metalenguaje gramatical consiste en ser preciso, sistemático y racional hasta donde la lengua que describe demuestre serlo, y no más allá; de lo contrario la gramática pasa de ser descriptiva a normativa, y sus formulaciones pasarían del indicativo al imperativo.”<sup>56</sup>

El paisaje mental de lo contra-racional o anti-identitario es el que da forma al *modus operandi* del gramático. Unamuno y Nietzsche son la ilustración de una tradición del pensamiento, centrada en la auto-crítica, que se abre paso contra la voluntad de saber que da inicio y sustento a la Cultura y la Historia. Si este origen puede considerarse el de un extravío, su evolución posterior no puede ser progreso sino decadencia ligada a esta ficción. El curso de esa razón heraclitana que parte de la potestad del hombre de enfrentarse a sus demonios, de gobernarse dentro y fuera de la muralla, tiene que empezar por la tarea de analizar genealógicamente este proceso de deformación, mutilación e inversión que subyace bajo la apelación a una supuesta esencia del Hombre o del Conocimiento, que sólo busca afirmarse y conservarse. En eso todas las Ciencias de la Realidad (nos apropiamos de la denominación del catedrático zamorano) por igual, en tanto que sumisas al Orden, habrán anulado en su constitución y perfeccionamiento (en su separación o especialización misma) la contradicción con lo indefinido que en realidad les movía a ser. Desde el prisma del método genealógico de la gramática y el de la filosofía, el fundamento de la Gramática General se correspondería con lo que

---

<sup>55</sup> GARCÍA CALVO, A., *Del Lenguaje*, Zamora, Lucina, 1979, pp. 26-27. Estamos resumiendo mucho porque la problemática del lenguaje es muy extensa, pero se ha de retener de estos conceptos que se está yendo, con ellos, ya más allá del estructuralismo (pues se demuestra que un sistema cerrado no puede producir realmente nada), dado que un elemento del sistema nunca puede ser lo mismo que su propia aparición en el discurso. *Cfr. Ibid.*, pp. 18-27.

<sup>56</sup> GARCÍA CALVO, A., *Del Lenguaje, op. cit.*, p. 30. Deleuze y Foucault afirmaban que, como método, había que ser nominalistas, sin duda. Por ejemplo, en FOUCAULT, M., *La voluntad de saber*, Madrid, s. XXI, 2005, p. 98: “El poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada”.

considerábamos más arriba el espacio de la apelación a una estructura profunda y a los recursos generativistas<sup>57</sup>. Nada más que la afirmación de un lenguaje cerrado y definido (de la estructura innata del pensamiento que lleva consigo la noción de *origen*), en componenda con una capacidad propia de apertura, de *evolución* o de transformación, en cualquier caso aplastando a la lengua viva y al pensamiento como proceso bajo la imagen dominante de la Conciencia. Que se conciba este espacio como un Todo dado, y que se piense que la supuesta esencia, Una e inmóvil, del Lenguaje o del Hombre, se está moviendo con ciencias más o menos heterodoxas, no nos libra de estar afirmando el *progreso* de esa determinada imagen del pensamiento, desarrollada y perfeccionada desde su constitución en la falsificación u ocultación de todo lo que escapa a su artilugio auto-assertivo. Lo que no significa que se libre de la infinitud. Desde el otro lado, la certeza de que esta imagen se ha de imponer sobre la previa capacidad, pre-reflexiva o inconsciente, de conformación espacial del mundo y del lenguaje, nos lleva a considerar si, a un nivel filosófico, estamos más bien ante la evidencia de una concepción corporal, creativa o espontánea del pensamiento y de la lengua. Esto significaría que podría rastrearse ahí, en el método genealógico, una reorientación del espacio mental, puesto acaso de manifiesto en la transformación de las preguntas, para dejar poco a poco de remitir al Sujeto ni a esencia alguna, y de reducir la problemática a la urticante necesidad de Sentido. Con lo cual estaríamos hablando, en términos ya postestructuralistas, al mismo tiempo de dos actitudes que se corresponderían con las dos dimensiones del pensamiento de las que hablamos<sup>58</sup>, es decir, con la invocación de la contradicción real de la que trata de dar cuenta lo negativo o anti-identitario. A esta distinción va a corresponder, en *Del Lenguaje*, la oposición entre dos tipos de *memoria*: una de ellas visual, *ideativa*; y la otra *motiva*, activa, que ante todo se define

---

<sup>57</sup> Una figura representativa de este espacio es Noam Chomsky, cuya Gramática generativo-transformacional es objeto de ataque tanto de Foucault como de Deleuze, al igual que de García Calvo.

<sup>58</sup> V. DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., Cfr. pp. 158-164: Freud expone un esquema de la vida que denomina “hipótesis tópica”: no es un mismo sistema quien recibe una excitación y conserva una traza durable. Estos dos sistemas o registros corresponden a la distinción de la conciencia y el inconsciente. Nietzsche, del mismo modo, distingue dos sistemas en el aparato reactivo. La facultad activa de reconstituir en cada instante la fluidez de la conciencia es la facultad del olvido. Al mismo tiempo que la reacción a las trazas se convierte en algo sensible, la reacción a la excitación deja de ser activada. Así son separadas de lo que pueden, y cuando la traza ocupa el lugar de la excitación en el aparato reactivo, la propia reacción prevalece, toma el lugar de la acción. La fórmula que define a la enfermedad en general es el resentimiento como reacción que simultáneamente se convierte en sensible y deja de ser activada. La coincidencia Freud-Nietzsche se debe a las preocupaciones *energéticas* de ambos autores, y la teoría de la memoria de ambos autores será siempre de dos tipos de memoria.

negativamente, como *olvido*: como *no saber* la Historia sino mantener vivo el recuerdo del miedo a lo desconocido, que es el fundamento último del Estado<sup>59</sup>.

Podemos, para más claridad a propósito de esta colaboración o relación del Lenguaje y el mundo, referirnos a ciertas tesis ya conocidas en el espacio de la Filosofía, y para ello acaso sea interesante traer a colación a Ludwig Wittgenstein, un referente célebre que, por su diferenciación entre sentido y significado, nos permite situarlo en esta problemática. La noción del lenguaje deíctico u ostensivo del que llaman “el primer Wittgenstein” hace la separación entre el *mostrar* y el *decir*. El mundo, objeto de las ciencias naturales, estaría conformado, como en un círculo perfecto y cerrado, por la totalidad de las proposiciones pronunciables con sentido (y todas las cosas que, por así decir, pueden ser señaladas con nombres). Siendo los límites del Lenguaje los que circundan los del mundo, la forma lógica de un lenguaje permite *decir* en ese lenguaje, pero ella misma no puede ser dicha sino sólo *mostrada*. Fuera de los límites del lenguaje estaría su verdadero sentido, y sólo habiendo comprendido las proposiciones como sinsentidos podría uno elevarse por encima del Sistema de pensamiento, y mostrar la forma lógica de sus proposiciones<sup>60</sup>. El que llaman “el segundo Wittgenstein” ya parece estar dando cuenta, en el análisis del acto de habla a través de un lenguaje figurativo, de las posibilidades sin fin de la lengua viva, y de una significación que se crea en la propia intencionalidad del hablante, de allá en donde él habla<sup>61</sup>. El corazón del problema, que para nuestro caso es el giro de Wittgenstein, residiría pues en el paso de una imagen del pensamiento que podemos asociar a ese Infinito/Todo, en el que las *reglas gramaticales* de un juego lingüístico estarían en relación con sus *proposiciones posibles*, a otra en la que aprehenderíamos la verdadera infinitud, en la que el vocabulario de una lengua, entendido desde la dimensión productiva, deviene propiamente infinito y nunca podría darse por cerrado como en un sistema dado, como bajo la imagen del círculo perfecto. De ahí además que la apariencia de continuidad no sea más que eso, apariencia: ilusión de una identidad que permanece y que pone orden a cada instante sobre lo irreglado. De ahí, por último, la presencia de dos actitudes en una

<sup>59</sup> Cfr. GARCÍA CALVO, A., *Del Lenguaje*, op. cit., p. 37: “Eso: olvido, si supiéramos lo que es. Bien, digamos que hay falta de una memoria que llamaríamos ideativa, y presencia de otra memoria –u olvido, si es mejor llamarla así– que diríamos activa o palpable o capaz de mover cuerpos directamente”. Véase también, a propósito del olvido y los dos modos de memoria, GARCÍA CALVO, A., *Historia contra tradición, tradición contra Historia*. Zamora, Lucina, 1988.

<sup>60</sup> V. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2002.

<sup>61</sup> V. WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2008.

misma figura, la del filósofo austriaco: una la de llevar al Sentido hasta sus últimas consecuencias, pero desde su propia estructura; otra la de concebir el mundo y el pensamiento en expansión y creación, como un sin fin de posibilidades, y en constante devenir.

El primer reto del gramático, en este enlace de la imagen impuesta de la Conciencia y el análisis genealógico de lo que por debajo de ella ha quedado ocultado, va a tener que guiarse desde las directrices de lo que llamaremos, apoyados en el vínculo Nietzsche/Unamuno, una ontología de la fuerza, pues la verdadera diferencia entre ambas actitudes reside, como defendíamos más arriba, en la consideración de su adversario. Desde el lado del sentido, la mayor o menor Fe que uno deposita en su realidad es la que determina sus posibilidades de escuchar al otro. Desde el otro lado, la medida de la fuerza la dan las capacidades que nos queden de sentir, por debajo de lo que se nos vende por pensamiento, algo de lo que no es. El autor propone como método una equiparación de la gramática con el psicoanálisis (etimológicamente *disolución del alma*, o revelación de la falsedad del Yo), en tanto que no lo comprende —en oposición al procedimiento de la Gramática General— como una ciencia sino como una acción. No ha de perderse de vista que el método psicoanalítico, aunque rigurosamente científico, arraiga en una filosofía de la sospecha que establece sus caracteres desde la no-trascendentalidad y la inocencia recomendadas también para el gramático. Este nexo a la hora de abordar el inconsciente demanda buscar un estatuto, indefinido, a flujos propiamente dichos negativos. Lo que rastrea un pensamiento entendido como descubrimiento es, al contrario que el proceder de las ciencias positivas, no dejar de prestar atención a la dinámica de constitución de lo real al mismo tiempo que a la disolución (ser/no-ser), ella misma irracional o imposible de traer a consciencia. Si nos remitimos al paralelismo que mencionamos entre Unamuno y Freud en la comprensión del Yo como lo patológico, vemos ahora que las miras de lo negativo se dirigen al pluralismo de base. Este es el espacio de acción del pensamiento anti-identitario y de la contradicción que se alza en respuesta a un desconsiderado positivismo que sólo puede auto-afirmarse arremetiendo contra su contrario. Lo anti-identitario o irracional, en cambio, no niega su opuesto, y lo que no hace desde luego es auto-afirmarse a toda costa, sino que es más bien un decir “no” cuya razón de ser no le viene de los límites de Sentido, sino de las posibilidades sin fin del sinsentido en tanto que fuerza. Cuyo tiempo, podría decirse, no es el de la Historia del progreso hacia la totalidad, sino el de

la lengua viva sólo cronológicamente instituida bajo Estados. Cuya vitalidad, en fin, no es la del Uno/Todo abstracto, sino la del corazón del hombre de carne y hueso. Es sólo en lo verdaderamente trágico de su actitud, en tanto que vive de lo que ha sido ocultado, donde trasluce lo vivo del pensamiento como acción y descubrimiento. Todo ello vigorizado y animado por la infinita pugna por que la fuerza que late por debajo se rebele ella misma contra la imagen de sí misma que desde Arriba (desde el cielo de las Ideas) se le impone, y ello por medio del propio instrumental que le sea dado. En este caso, el que el Sistema de la Lengua, en sus imperfecciones, preste a la lengua viva, aunque por definición sea ajeno a la relación profunda que en su corazón guarda, aplastada, con su otra cara.

Volviendo, entonces, a *Del Lenguaje*, la equiparación con el psicoanálisis lo que intenta es corregir la imagen cerrada de los sistemas de lenguaje, inspirándose en una concepción operativa de la lengua (viva), que asume las directrices del nihilismo activo de negar la concepción dialéctica del hombre y la asimilación o supresión de la alienación. García Calvo presenta para ello una zona subconsciente, al modo de Freud. A partir de la segunda parte nos centraremos en las aportaciones del maestro austriaco, pero se puede precisar ya el rasgo más general de lo subconsciente en relación con la Ley. Con el descubrimiento de esta zona, de donde surgen las respuestas como de forma automática, lo que se encuentra es en realidad un lugar desde donde se prohíbe, se regula, se pauta, lo que interesa que suceda. Es decir, es un mecanismo para introducir un orden, una legislación... para que, por censura, se asimile la Ley. Dentro de la problemática del lenguaje lo entendemos, siguiendo a García Calvo, como un espacio intermedio entre la imagen dominante de la Conciencia y lo propiamente indefinido (inconsciente), en el “que está lo que he sabido y no sé ya que lo sabía, pero sigue determinando lo que hago”<sup>62</sup>. Esta zona está determinada por caracteres *negativos*: olvido y falta de conciencia. Esta facultad de olvido de la que habla el autor va, desde luego, más allá de la zona subconsciente, y puede rastrearse paralelamente a la de la tradición nietzscheana. En tanto que fuerza, en tanto que *operari*, es activa. En Deleuze y Blanchot, por ejemplo, el olvido tendría que ver, en lo que toca a la salud, con el potencial de esa memoria *motiva*: una especie de movimiento, infinito, de erosión o

---

<sup>62</sup> GARCÍA CALVO, A., *Del Lenguaje*, op. cit., p. 35. Aunque a partir de la segunda parte nos centraremos debidamente en Freud, se puede presentar ya esta zona subconsciente sin más advertencias que las explicitadas en la tesis de Nietzsche-Unamuno, así como de García Calvo en torno al lenguaje. Es una tesis cuyo grado de aventura no es menor que en tiempos de Freud, lo que demuestra su tanta mayor importancia en la comprensión actual del postestructuralismo.

destrucción. En *La genealogía de la moral* la necesidad de la otra memoria, la ideativa, reside en la Promesa. También la deuda, la culpa, la responsabilidad, eso es la memoria para Nietzsche: sólo la capacidad de olvido nos libera de las promesas<sup>63</sup>. Deleuze está influido, a su vez, por la interpretación que posee Nietzsche del tiempo, como muestra Klossowski<sup>64</sup>, quien distingue en aquél dos pasados: uno histórico (memoria-recuerdo) y otro a-histórico (memoria-inmemorial). El primero, el del sujeto particular, privado, con Nombre propio, personal; el otro es uno en el que no existe un sujeto tal ligado a una promesa/deuda (algo indefinido, como del instante fugaz, cuyo uso es violentar a la otra memoria). Entonces, volviendo a García Calvo, la primera recomendación para el gramático es *hacerse niño* (con su honradez e inocencia propias, con su *no saber*), lo cual apela a los recursos del psicoanálisis, con sus caracteres concretos a nivel subconsciente, para el descubrimiento de las contradicciones constitutivas.

Parte de la especificidad del planteamiento del zamorano reside en la denuncia de la necesidad del establecimiento del Tiempo para la constitución de la Realidad (resolución que tiene forma, veremos, de promesa o amenaza). En el postestructuralismo francés, en general, suele tener un valor secundario con respecto al espacio (al Ser), pero para el pensador zamorano son equivalentes. Así, por ejemplo, en *Contra el Tiempo* encontramos:

“Hay una correspondencia entre lo de la espacialización del Tiempo, que arrastra consigo la asimilación de lo pasado a lo futuro, y la oposición de las dos clases de “memoria”: la memoria histórica o ideativa (...) [donde] se trata de *s a b e r* hechos y *c o n t a r* por números (...). La otra memoria, no necesariamente del Individuo, sino también del común y de generaciones, y que es lo mismo que el olvido (de memoria ideativa), se imagina como una llaga, huella, deformación, ondulamiento... y es la evidencia viva de que nada pasa nunca del todo, que lo que ha pasado está pasando, indefinidamente.”<sup>65</sup>

Lo subconsciente tiene por característica principal la respuesta automática, como si se asumiera que hay una especie de yo por debajo del yo al que responden sus deseos, que le vienen de esa oscura zona. Si su análisis va, efectivamente, más allá de la mera toma de conciencia de la estructura lingüística, se trataría, desde el otro lado, de utilizar el instrumental de la razón para traer a la luz eso que ha ocultado ella misma en su

---

<sup>63</sup> “Sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*.” (NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2013, p. 84).

<sup>64</sup> Aunque no tenemos aquí espacio para entrar en el análisis de Klossowski, puede tomarse como referencia, dentro de su obra *Tan funesto deseo*, el texto “Sobre algunos temas fundamentales de *La gay ciencia* de Nietzsche”, donde se centra en la segunda consideración intempestiva.

<sup>65</sup> GARCÍA CALVO, A., *Contra el Tiempo*, *op. cit.*, p. 42. *Cfr. Ibid.*, pp. 39-47. Las tabulaciones en *saber* y *contar* son del original. Téngalo presente el lector si en adelante encuentra este recurso en citas del zamorano.

conformación, es decir, para elevarse por encima de sí misma desde sus propios muros y demonios<sup>66</sup>. Desde el punto de vista de la Gramática general y del lenguaje como un todo cerrado, el análisis de la relación de ambas memorias (o espacios de acción) sólo tiene un desenlace posible: que la positividad disuelve el sentido de la negación y la contradicción, y el método psicoanalítico se ve por tanto abocado a su contribución al ordenamiento (autoproducción interna del Sistema). Caeríamos en la asimilación, por parte del pensamiento identitario, de esa zona subconsciente, y vendríamos a dar en la correspondiente colaboración de este Yo con la imagen del pensamiento y del mundo en relación con la Autoridad. Nuestro interés apunta a una filosofía de la sospecha o al mencionado método de la gramática, pues se abre camino desde ese *no-lugar* indefinido del deseo que no puede ser subsumido por la lógica interna del organismo o la conciencia. Si queremos pensarlo en relación con el nihilismo activo, esa infinitud no puede quedar reducida a lo otro de la Conciencia o del Lenguaje, sino que refiere a algo propiamente indefinido, que no debe nunca socavar su falta de esencia propia sólo por ser puesto de manifiesto en contraste a lo instituido. Así que es, en verdad, algo oculto por razones más profundas y más oscuras, y su auténtica razón de ser (mantenerse oculto) relucirá cada vez que trate de definirse. La envergadura filosófica del concepto de subconsciente cobra fuerza en la crítica ontológica en la medida en que se revela su importancia para el sustento de la concepción moderna del Yo (o el alma). Quiere confundírsele con la voluntad del Individuo, cuando esa voluntad no le pertenece al sujeto como tal. Que algo actúe sin uno saberlo no viene más que a confirmar, para lo que al Aparato le interesa, su gran servicio como mecanismo de adaptación a la Ley. Es aprovechado por conveniencia técnica, esto es, por servir a la vez como eje ordenador y como sustento de la proliferación de los discursos que configuran nuestro mundo:

“El lenguaje se encuentra en los hablantes recluso en una región que bien pudiera llamarse subconsciente (...), no ya sólo por censura, como en el tipo de subconsciencia descubierto por S. Freud, sino también por conveniencia técnica, para su mejor operación: esa región es

---

<sup>66</sup> No debe entenderse que con la contraposición de la lengua viva y una Gramática General se esté sugiriendo que esta última sea pura dominación, es decir, que el autor la esté denunciando como si únicamente fuera una falsificación. Que aprender, por decirlo así, la gramática de una lengua sea sólo participar con el Poder. Más bien de lo que se trata es de evitar que se imponga de forma absoluta, dejando en la oscuridad algo que es como su otra cara. Esta actitud tensional es similar a la que encarna Hannah Arendt. Por ejemplo la felicidad, para la teórica política, se despliega en *acto*, en el movimiento entero de la vida, que lleva a la virtud, a la vida floreciente. En la historia se ha entendido como lucha, como renuncia al deseo y demás, pero la *potestas sui* refiere a la coexistencia productiva de una multiplicidad de efectos, mas sin juzgar y castigar el comportamiento, sino situándose en la existencia organizando un orden que permita que el individuo tenga potestad, que se sitúe como centro, reflejando la tensión propia de la razón de ser capaz de autogobernarse sin autoritarismo, esto es, de enfrentarse a los problemas que ella misma origina.



el dispositivo para las producciones propiamente dichas automáticas (...) El aparato de la lengua, pues, y sus reglas de producción son ajenos a la conciencia y por tanto voluntad, lo mismo de un hablante individual que de entidad social (política o cultural) ninguna (...) No es el lenguaje un hecho cultural, precisamente porque todos los hechos culturales, y sociales en general, se realizan por medio del lenguaje”<sup>67</sup>.

Analizar en un sentido crítico esa determinada imagen de la Conciencia, que es personal e histórica, precisa cuestionar las jerarquías implícitas en nuestra propia forma de pensar, y poco a poco esto va ayudando a revelar la falsedad del Yo, del sujeto. La corrección de la imagen cerrada del pensamiento, la evidencia de su colaboración con el Todo, acarrea la de las nociones de *origen y evolución* del Sistema de la lengua, que se descubren parejas a las categorías constitutivas de Individuo y Estado. Que no podamos remontarnos nunca a ese *estado inaugural* pone en tela de juicio la idea de comienzo, y descubre el aparente progreso como un descarrío. En términos (antropológicos) de *lo primitivo y lo moderno*<sup>68</sup> es una cuestión que pone en tela de juicio la noción misma de *sujeto*, que se delata como una ficción:

“La cuestión innato/adquirido debe plantearse junto con la de la contradicción entre el carácter individual del hablante y lo inasequible del sistema a la voluntad del Individuo. Reducción de ambos problemas a una cuestión más general: unidad y número frente a pluralidad no numérica (...) Sólo bajo un Estado perfecto la gente sería masa numerada, y al haber un todo, habría un uno. En la medida que la situación de hecho se acerca a ese ideal (y se imponen lenguas oficiales) la conciencia y voluntad individual interviene en la lengua. Lo subconsciente no pertenece al hablante individual.”<sup>69</sup>

De la necesidad que se le presenta al Sujeto como hablante, de su incapacidad para no referir a nada más que a sí mismo, se saca la conclusión de que esa es, en efecto, la estructura de la lengua. Así lo explica el lingüista zamorano:

---

<sup>67</sup> GARCÍA CALVO, A., *Hablando de lo que habla*, Zamora, Lucina, 1990 (3 ed.), pp. 18-19. Cfr. *Ibid.*, pp. 13-58, parte 1: “Lenguaje, Método y términos”.

<sup>68</sup> V. DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., pp. 187-197: Para Nietzsche las palabras “primitivo” o “prehistórico” refieren a que la moralidad de las costumbres *precede* a la historia universal. Prehistórico significa genérico, la cultura es la actividad prehistórica del hombre, consistente en proporcionar hábito al hombre, en hacerle obedecer a leyes, en adiestrarlo. Pero su objetivo principal es reforzar la conciencia, darle una consistencia y una dureza que no posee en sí misma. La cultura dota a la conciencia de la facultad de la memoria opuesta aparentemente a la del olvido: la facultad de prometer es el efecto de la cultura como actividad del hombre sobre el hombre; el hombre que puede prometer es el producto de la cultura como actividad genérica. El elemento post-histórico del hombre —el hombre con voluntad propia, independiente y persistente, el hombre autónomo y super-moral— es el producto acabado. La historia es esta propia desnaturalización, degeneración de la cultura: sobre la actividad genérica se incorporan organizaciones sociales, asociaciones, comunidades de carácter reactivo, parásitos que vienen a recubrirla y absorberla. La ley se confunde en la historia con el contenido que la determina, contenido reactivo que la lastra y le impide desaparecer. En vez del individuo soberano como producto de la cultura, la historia nos presenta su propio producto, el hombre domesticado en el que ésta encuentra su famoso sentido de la historia.

<sup>69</sup> GARCÍA CALVO, A., *Del Lenguaje*, op. cit., pp. 44-45.

“en cualquier caso, la consideración más interna del lenguaje (...) ha venido revelando que aquello que nos vemos obligados a reconocer como capacidad innata para la adquisición de cualquier lengua debe coincidir con una gramática general, la cual ha de esperarse que aparezca en la comunidad de rasgos de todas las lenguas”<sup>70</sup>.

El intento de dar un estatuto, indefinido, a eso de abajo lleva consigo la convicción de que es posible buscar un sistema coherente que ponga en común a todo esto *anterior* al Estado y que permita entender la transformación sufrida debido a tal imposición. A decir de Foucault, “se trata de hacer de la historia un uso que la libere para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria. Se trata de hacer de la historia una contra-memoria —y, como consecuencia, desplegar en ella una forma completamente distinta del tiempo—”<sup>71</sup>. A propósito de Labov<sup>72</sup>, y en una crítica muy similar a la de Deleuze<sup>73</sup>, añade el lingüista zamorano que no hay en la lengua, a diferencia de en la escritura, memoria de los estados anteriores. Hay lo de arriba, y lo de abajo:

“que sólo por comparación con registro conservado, o al menos memoria personal de estados anteriores de la lengua, pueden tardíamente llegar a hacerse conscientes para algunos, no en cuanto hablantes ingenuos, sino en cuanto observadores reflexivos de su habla como realidad; pues la lengua no guarda memoria de estados anteriores.”<sup>74</sup>

Con ello evidencian ambos que el método genealógico, en tanto que apela a aquello que es ocultado en la conformación de la Realidad de Individuo y Estado, remite a una ontología de la fuerza o a la puesta en marcha del pensamiento como acción. Esto nos conduce a una segunda cuestión que nos permite dilucidar la confrontación de los dos tipos de memoria: la del contraste entre un pensamiento operante y algo como el puro

<sup>70</sup> GARCÍA CALVO, A., *Hablando de lo que habla*, Zamora, Lucina, 1990, p. 23. (Véase también Parte V, “Tres casos de afasia”, pp. 247-274).

<sup>71</sup> FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, op. cit., p. 63. “Y es precisamente la regla la que permite que se haga violencia a la violencia, y que otra dominación pueda doblegar a los mismos que dominan. En sí mismas las reglas están vacías, son violentas, carecen de finalidad; están hechas para servir a esto o aquello; pueden adaptarse a gusto de unos o de otros (...) Si interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia (...). Se trata de hacerlas aparecer como acontecimientos en el teatro de los métodos.” (*Ibid.*, pp. 40-42).

<sup>72</sup> V. GARCÍA CALVO, A., *Contra la Realidad*, Zamora, Lucina, 2002, pp. 245-252: “De cómo cambian las lenguas”.

<sup>73</sup> V. DELEUZE, G. & GUATTARI, F., “Postulados de la Lingüística”, en *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 81-116.

<sup>74</sup> GARCÍA CALVO, A., *Contra la Realidad*, op. cit., p. 252. Véase también el artículo “De las relaciones entre memoria y razón”, recogido como Apéndice #1 en *Contra el Tiempo*, op. cit., pp. 275-285.

aprendizaje del Sistema. La dualidad entre Lenguaje y habla (lo que se dice, y el acto de decirlo) impone a su vez dos actitudes al hablante: *hacerse idea y ejercer la capacidad*. No pueden pasar desapercibidas la infinidad de páginas que en teoría del lenguaje hay sobre esta dualidad, pero podemos remitirnos concretamente a Merleau-Ponty<sup>75</sup>, para quien los fallos en el Sistema tienen mucho de revelador acerca del verdadero funcionamiento del lenguaje. La regla por la que se supone se guía la conducta siempre se escapa a la situación particular, descubriéndose como un recurso secundario. Así, la actuación requiere una captación prelógica, irreglada, de la regla: *phrónesis* como inteligencia creativa, salvaje, que crea orden sin necesidad de regla. Y por tanto no reglas sino fuerzas (*energeia*). La entrada del niño en la lengua, o bien, en lo revelador, los casos de afasia, son entendidas por ambos autores como síntomas de una conformación constreñidora, geométrica, del pensamiento y del mundo, sobre un espacio previo más rico, fluctuante, dinámico. Las regiones de esta estructura aluden a las del aparato gramatical, que es intemporal, acinético y eterno. Merleau-Ponty diferencia en este sentido la *palabra hablada* de la *palabra hablante*. La palabra hablada sería la del Individuo como tal, anulada su fuerza y condenada por ello a la pura constatación de la referencia al mundo y al aprendizaje del Sistema. Pero el maestro galo pone al descubierto que el interés de su análisis (sobre el papel del lenguaje y la matematización en la conformación del espacio mental) se centra en la *relación* entre los dos mundos previamente separados. La palabra hablante evidencia que este recurso secundario a la Conciencia se impone sobre una capacidad previa, primitiva, que en Merleau-Ponty veríamos concentrada en su comprensión del gesto: dimensión de la palabra hablante que no muere en la palabra hablada, sino que expresa la lengua viva. Esta parece engarzar a la perfección con lo que diría el zamorano que está actuando mientras hablamos, por debajo del Sistema de la lengua. Sus caracteres propios son los específicos de la infinitud. Así, aunque no pueda saberse, expresa, en tanto que se mantenga viva, la fuerza del gesto, y hasta la tradición de un pueblo.

---

<sup>75</sup> V. MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta Agostini, 1993. Poco a poco veremos que la comparación con el maestro francés, a pesar de ser parcial, no es arbitraria, pues, en este caso, ambos parten de esta cierta concepción del pensamiento y derivan a su vez en un especial interés, por ejemplo, por los casos de afasia, en el sentido de la localización psíquica del aparato lingüístico y el intento por poder precisar el entrecruce de la localización psíquica del lenguaje con la localización en sentido neurológico para aportar sugerencias mutuas. V. GARCÍA CALVO, A., *Hablando de lo que habla*, op. cit., pp. 251-260: “Algunas observaciones a propósito del primer caso a cuyo examen se me admitió, Madame L., examinada por Marie-France Beauvois, 29 de Julio de 1975”.

Entonces, a propósito de la postulación de un espacio propio del pensamiento negativo frente a la positividad del saber, diríase que esto pre-reflexivo conforma sus caracteres en la resistencia a la imposición de la imagen dominante de la Conciencia, como diciendo “no soy eso”. Esta acción surge de alguna parte, de un *no-lugar* del que sólo podemos decir que ha sido altamente subestimado y denigrado, porque es sólo en relación (contradicción) con su otra cara que tiene sentido cada dimensión. La tesis general de *Del Lenguaje* que resuena en toda la obra del lingüista zamorano es que esta dimensión infinita (indefinida) de la lengua (que por debajo, o antes, o a un nivel de fuerza, está siempre actuando, y sobre la cual se impone el Aparato de la Lengua en tanto que definición o institución, en tanto que imagen unívoca del pensamiento) le permite presentar, en contraposición al campo del saber, un *campo pregramatical*, “con un valor ya más directo o literal”:

“El campo pregramatical al que la consideración de los índices deícticos nos introduce es el mundo o lugar donde se está hablando: no el mundo al que el lenguaje se refiere, sino el mundo donde se produce (...) No basta con la hipótesis de un mundo en general, sino que se imponen dos: uno, el de la mostración, al que se refieren, apuntando, los índices deícticos, y otro, el de la significación, al que pretenden referirse, por su significado, las palabras que lo tengan. En suma, uno es el mundo en el que se habla y otro el mundo del que se habla, y el uno no puede ser el otro: ni el mundo de que se habla es este donde se habla, ni se habla en el mundo de que, por significación, se habla. Mundo de que se habla es el campo de referencia de las palabras ideales y constituido por ellas mismas: el mundo semántico, al que sin significados no podría hacerse referencia. Es ese mundo el que puede conocerse, en el sentido de ‘hacerse idea’ de él, para lo cual se requiere palabras ideales con significado, mientras que este mundo en que se habla no puede en ese sentido conocerse, en tanto no haga más que estar aquí como lugar de la actividad lingüística y no se convierta, al hablar de él, en un mundo de cosas de que se habla.”<sup>76</sup>

Lo que García Calvo llama Saber es indisociable de lo que hemos llamado *voluntad de saber*, de la necesidad de saberlo todo (de apropiarse de la cosa) que atribuiríamos al Sistema cerrado, atomista, total, impuesto desde Arriba con el positivismo y el idealismo. Pero hay que añadir que este estatuto totalizador o constreñidor es síntoma de una determinada concepción absolutista del Ser y del Tiempo por la que, al haber anulado ambos términos, en su constitución, la contradicción, nunca puede ser consciente de su autoimposición sobre lo verdaderamente real. De ahí que, por su propia autoafirmación, resulte un acto de violencia o muerte sobre su otra cara: “saber gramatical propiamente dicho (subconsciente) no se da más que acerca de lo que está ya como elemento o estructura del aparato de la lengua (...). O también puede decirse del

---

<sup>76</sup> GARCÍA CALVO, A., *Del Lenguaje, op cit.*, pp. 340-342. Esto implica que este mundo no es ajeno a, sino que está relacionado con la operación del lenguaje de algún modo, porque aunque no hable de las cosas reales, no puede no estar en la lengua.

revés, que sólo se sabe lo que está convertido en idea: en fin, para nuestro caso, en estructura permanente de la lengua”<sup>77</sup>. Con lo cual, al mismo tiempo que se corrobora la identidad del sujeto que habla y aquello de que se habla se postula la cuestión de la mismidad y de su dinámica propia: comenzar a hablar sólo en la medida en que se constata la pertenencia a la realidad, y por tanto no poder decir más que lo ya dicho. La distinción de esos dos campos es, por tanto, la de la palabra en sí, intemporal, impronunciable, y su ideación, su aparición en el discurso.

“Pero las palabras están también en el Aparato. Una cosa es ‘palabra en el tesoro léxico’ y otra ‘palabra en la producción’ (...) Una palabra del tesoro nunca puede pronunciarse, las palabras de la producción no están en el léxico. La distinción ¿corresponde con la antigua de *ónoma* frente a *rhema* o *léxis*? Pero es preferible usar la ambigüedad popular del término, y oponer simplemente ‘palabra ideal’ a ‘palabra sintagmática’.”<sup>78</sup>

Hemos de retener ciertas claves generales de lo visto hasta ahora, para poner unos márgenes asequibles y concretar el propósito de nuestro estudio que, por ser análogas a las que extraeremos luego hablando de los griegos, nos van permitir el engarce con la obra de Foucault. El esquema global se puede limitar a la cuestión de la necesidad de exponer el pensamiento, más allá de sus márgenes, a la contradicción que realmente le hace ser, entendida concretamente como la atención que el espacio postestructuralista presta a la *relación*, al *entre*, de los dos mundos separados. Por un lado vemos que el par infinitud/Todo se corresponde en el lenguaje con los dos modos en que éste se nos presenta. Aunque innombrable, uno sería infinito (*mundo en que se habla*), que vemos que no es estructura sino potencia: estamos hablando de su dimensión productiva u operativa. Hemos visto aquí el nexos con una ontología de la potencia, del hacer, del *agere* y *augere*, que por ejemplo está Merleau-Ponty en la sombra animando filosóficamente, y que nos sirve de referente por sus nociones de *palabra hablante* y *palabra hablada* (o lo mismo en el ejemplo de Wittgenstein): una palabra que produce su significación en el mismo acto de ser emitida, en contraposición a la palabra ideal, pronunciada. Y por otro lado, vemos que el Sistema (*mundo de que se habla*) se corresponde con la tendencia del Lenguaje a hacer abstracción ideal o instituyente. En

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 136-138. Cfr. *Ibid.*, pp. 328-329: “Se llama ‘palabra ideal’ al elemento del sistema que se produce en palabras sintagmáticas que todas se reconocen como siendo la misma palabra; y era ‘palabra sintagmática’ el tramo mínimo que se está de acuerdo en que podía haber sido una frase entera (...) En cuanto al ‘significado’, aún sin tenerlo definido, le atribuimos estas notas: que el significado de una palabra recoge la suma de sentidos de las sintagmáticas que la realizan, que es una estructura (semejante al concepto de los lógicos) constituida por notas, que de algún modo se reconoce equivalente con una frase (...), frase que dice de hecho lo que la palabra está significando”.

ese ámbito la identidad tiene que ver con la repetición o copia en la sucesión, con la noción unitaria y total, atomista, del Ser del lenguaje, el cual se conforma en la anulación u ocultación de la contradicción con su otra cara. Se presenta al mismo tiempo una zona subconsciente, en la que, con ciertas precauciones, podemos decir que se producen hechos pregramaticales. Y un método similar al psicoanálisis (de fondo estrictamente freudiano, aunque también más allá de Freud), que trata muy reveladoramente de analizar la relación de estas dos dimensiones escindidas, y por tanto el proceso de constitución y de disolución del Ser (y el Tiempo). Conviene atesorar de todo esto el vínculo del inconsciente propiamente dicho con el *mundo en que se habla*, y su diferencia fundamental con respecto a la Conciencia o al *mundo de que se habla*, ya que igual que al hablar aquél, al hablar de él, queda convertido en éste, todo intento de dar razón de lo inconsciente lo convierte de golpe en consciente, socavando la verdadera infinitud.

### 1.3.2. *El Nombre Propio y el Verbo*

En el postestructuralismo de estos autores trasluce la labor de lo anti-identitario como descubrimiento de la falsedad constitutiva por medio de la pura negación por arma. Podemos usar las categorías clásicas del Ser y del Tiempo para ver cómo conquistan las herramientas con que desenrevesar el proceso de definición o ideación que conforma los límites de nuestro pensamiento.

En cuanto al Ser, lo hemos relacionado con la comprensión del lenguaje como un Todo cerrado. La tarea de afirmar la infinitud implica atender al mismo tiempo a las dos dimensiones escindidas, es decir, partir de que no se puede comprender la una sin la otra, y de que lo importante es la manera en que se relacionan. Desde este punto de vista, atribuimos el vaciamiento ontológico a una cierta *voluntad de saber*, a la tendencia dominante de apropiarse de todas las cosas desde el punto de vista de la identidad. El terreno del lenguaje en el que hemos entrado nos permite explicitar los retos que, a partir del nihilismo activo, siguen vigentes en el pensamiento de la diferencia. Nuestro trayecto por *Del Lenguaje*, y en concreto por la separación del *mundo en que se habla* y *mundo de que se habla*, nos lleva ahora a la presentación de García Calvo de la noción de Realidad (la mía, que hablo, y la del mundo, al que me

refiero) como “confusión o componenda entre uno y otro”<sup>79</sup>. La Realidad no es, por tanto, el Ser o la Idea, sino que se encuentra como en un lugar intermedio, al que sólo se alude con nombres. Esta idea está también en ciernes en Unamuno, o en Nietzsche, para quien lo real tal como es, la positividad de lo real como fardo, es una idea de asno, que no sabe decir no. De ahí que ya en el pensador alemán la afirmación sea inseparable de una condición preliminar negativa (de una doble negación) que libere al pensamiento de su identificación con la totalidad<sup>80</sup>. Es el caso de la mismidad. La crítica a la *voluntad de saber* (*Saber-Tener* o *saber-poder*) lo es a la Metafísica y demás Ciencias de la Realidad. A que por el mero hecho de hablar ya me esté haciendo una idea de la cosa, y por tanto apropiándomela. Pero también a que con ello no sólo hago de la cosa una idea, sino que me hago idea yo mismo<sup>81</sup>. La necesidad de estar inserto en la Realidad, como cosa, y de estar separado de ella, como en un lugar desde el que poder referirme a ella, me hace a mí mismo quedar dividido en dos: Yo y Yo (actual y recibido, o, con Deleuze, sujeto del enunciado y de la enunciación). Esta sustitución y conversión es fundamental para la conformación de la Realidad, para dicha confusión o componenda.

---

<sup>79</sup> GARCÍA CALVO, A., *Del Lenguaje*, *op.cit.* p. 345. *Cfr. Ibid.*, pp. 346-348: A nivel de anterioridad de las prácticas intensivas debemos movernos según las directrices del campo pregramatical. “En ese caos, lo que haya no puede ni ser nada ni estar en ningún sitio. A lo que ahí haya se puede aludir con ‘algo’ (...) Ello no puede verse, palparlo acaso, pero no yo ni tú. En esa doble indefinición, alguien dice algo, con lo cual la indefinición se rompe a la vez de dos modos distintos: por el acto de decirlo y por la mención que en el decirlo haya (...) Al romperse la indefinición, los dos principios separados establecen enseguida relación, en los dos sentidos de una relación, opuestos entre sí. (...) Yo aspiro a entrar en el campo de la mención (...) El mundo mencionado ha tenido que partirse en dos, Cielo y Tierra, y por ende, al entrar al campo de la acción, separarse en, por ejemplo, Arriba y abajo de mí. Paralelamente, en el campo de la acción, al querer yo llegar a mencionarme, tendré que dividirme en dos, a saber, tú y yo. Que no somos dos todavía, como tampoco Cielo y Tierra son aún dos, mientras no surja un nombre común que los mencione juntos. (...) Así, en ambos sentidos, el campo mostrativo se reduce a la significación y viceversa (...); fusión siempre imperfecta, copia siempre falsa”.

<sup>80</sup> V. DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, *op. cit.*, pp. 246-259. El nihilismo activo nietzscheano transvalora los sentidos de la afirmación y la negación: 1) El ser, lo verdadero, lo real, son avatares del nihilismo, formas de mutilar la vida, de hacerla reactiva sometiéndola a la acción de lo negativo. Nietzsche no cree ni en la autosuficiencia de lo real ni en la de lo verdadero: son manifestaciones de la voluntad de depreciar la vida, de oponer la vida a la vida. 2) La afirmación como positividad de lo real es una falsa afirmación, siempre al servicio de lo negativo, simple poder de negar. 3) Esta falsa concepción de la afirmación es una forma de *conservar* al hombre. *Afirmar no es tomar como carga, asumir lo que es, sino liberar, descargar lo que vive*, aligerar, *crear* valores nuevos que sean los de la vida. Hay creación, o producción de un devenir activo, en propiedad, cuando usamos el excedente para inventar nuevas formas de vida.

<sup>81</sup> V. ADORNO, Th. W., “Lógica del desmoronamiento”, en *Teoría Negativa*, Madrid, Taurus, 1992. Aunque quizás en otra línea, la noción de Realidad parece próxima a la de la dialéctica negativa de Adorno: lo No-Idéntico, más allá del concepto —que está al servicio de un pensamiento identificador— y sobre lo que el concepto ejerce un poder, de ahí que cuanto más se reafirma en su identidad, más desconsideradamente la toma con su adversario. “La única forma de escapar al confinamiento del Idealismo es por dentro de él, llamándole por su nombre a repetir su propio proceder deductivo y demostrando su desunión y falsedad en el despliegue de la idea de totalidad. (...) El sujeto tiene que reparar en lo diferente, en lo que ha cometido contra él. Sólo así llega a liberarse de la apariencia de ser absoluta identidad.” *Ibid.*, p. 149.

La tradición negativa que encarna este postestructuralismo denuncia —en la necesidad de hacer referencia al *mundo de que se habla*, y de que los nombres señalados en el campo mostrativo no puedan ser más que repetición o copia de un acto de habla siempre idéntico— que previamente haya sido necesario establecer un espacio y un tiempo perfectamente vacíos. El primero es un espacio abstracto e ideal que no pertenece de por sí a las lenguas, y que irrumpe en forma de necesidad de que la Realidad refiera nada más que a sí misma. El Nombre<sup>82</sup>, en tanto que garantiza la estabilidad o permanencia, representa la culminación del proceso de definición (apropiación, ideación) de la cosa, ya que su poder se ha puesto en marcha sobre un campo previo de unidad/totalidad, y, en el caso del tiempo, de continuidad del orden del discurso (establecida en el momento en que empezamos a hablar). Lo que García Calvo llama *mapa de los nombres propios*<sup>83</sup> es un concepto perfectamente articulable con lo que en el próximo capítulo veremos que Foucault denomina *sistema de signaturas*. Este campo, diríamos con el francés, es el que es condición de enunciación y visibilidad. Se trata del establecimiento de un espacio (y tiempo) del pensamiento, más allá del puro criterio de *idealidad*, que está con los nombres cercando la Identidad y fundando la totalidad. Este espacio de los nombres viene determinado por el orden del discurso, porque este no es otra cosa que la explicitación de la sucesividad entre ambos mundos, de su necesidad de que los entes ideales refieran realmente a las cosas del mundo para que desde ese momento pueda hablarse de ellas:

“Con el proceso de componenda, por el que tú y yo nos mencionamos y por el que surgen en esto y aquello distinciones y personas, parece iniciarse una permanencia de los objetos personales a lo largo de la producción (...) Pero esto es sólo un acercamiento a la conversión en entes ideales (...) La insistencia con índices especiales en la entidad o en la Identidad revela que el caso es aquí lejano del de la palabra semántica, que no ha de insistir en la entidad o Identidad al producirse sino que la da por supuesta. El proceso por el que tú o yo alcanzamos una cierta permanencia, que no es la de la constitución ideal, parece asemejarse al caso de los Nombres Propios, pero el convenio de mapas en donde adquiere fijeza la referencia de los nombres propios tiene más bien que ver con los procesos de

<sup>82</sup> “El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen ‘esto *es* esto y aquello’, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo.” (NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 42). Para Deleuze la filología activa de Nietzsche, por ejemplo, tiene tan solo un principio: una palabra únicamente quiere decir algo en la medida en que quien la dice *quiere* algo al decirla; y una regla tan solo tratar la palabra como una actividad real. Toda la concepción nietzscheana de la etimología y de la filología, a menudo mal entendida, depende para el francés de este principio y de esta regla.

<sup>83</sup> “El Nombre Propio, por el cual cada uno pretende ser el que él solo es, único, singular, irrepitible, no pertenece propiamente a la lengua ni a las lenguas, careciendo como carece de significado y siendo ajeno al proceso, esencial a la lengua, de la abstracción, por el que las cosas que no pueden nunca (por debajo de la Realidad) ser la misma se hace como si fueran la misma: pertenecen más bien los Nombres Propios a una institución exterior y anterior —diríamos— a la lengua, y nunca habrían podido de por sí constituir una Realidad.” (GARCÍA CALVO, A., *Contra la Realidad*, op. cit., p. 14).



despegue del campo actual del habla que se dan en la *deixis in phantasma*. Tiene también que ver con la otra manera de componenda entre mundo donde se habla y de que se habla. La cual (...) se producirá en la sucesión o contacto sintagmático de mención deíctica con mención significativa.”<sup>84</sup>

Esto nos lleva a la idea de Tiempo necesaria para el establecimiento de la Realidad. El progresivo perfeccionamiento de la abstracción tendrá que pasar por la creación y el aseguramiento del *Verbo*, que definimos, a grandes rasgos, como reducción de la acción de la lengua a idea. Nada de lo que ese Individuo haga puede atentar contra su unidad, y, por tanto, todo lo que diga no puede hacer más que confirmar su propia existencia. Esperaremos al próximo capítulo para acabar de articular los análisis del sistema de la lengua de ambos autores, pero con estas coordenadas podemos ir ya dando forma a la manera en que se presenta la crítica a la idea de tiempo en el paisaje mental postestructuralista. Lo más elemental a la hora de abordar la cuestión del Tiempo en la conformación de la Realidad es que para hablar precisamos del Presente, que es, siguiendo a García Calvo, el que convierte lo que está pasando en hechos o ideas concebibles. Que hace, por tanto, presente lo inconcebible. Con el fin de entender esto del tiempo necesario para poder hablar hay que parar mientes en que esta necesidad le viene al lenguaje (y a la Realidad) de su instauración con respecto a un pasado-presente-futuro que le obliga a adecuarse y a depender de una unidad y continuidad fundamentales. En la *teoría del Verbo* de García Calvo encontramos preciosas conexiones con la homónima de Foucault que habría que analizar con mayor espacio. Debemos conformarnos de momento con constatar que ambas están abriendo los cauces al pensamiento anti-identitario o doblemente negativo (esto es, verdaderamente afirmativo), en tanto que la anulación de la contradicción en el pensamiento identitario acrecienta la sospecha de ambos autores de que esa necesidad le viene de su imposición sobre algo anterior que oculta. Es en un Ser y un Tiempo vacíos que se pueden fijar un límite preciso e introducir al Sujeto (junto con el resto de entes) en la Realidad, para que en el momento en que se refiera al *mundo de que se habla* él mismo pase a ser algo de lo que pueda hablarse. Los dos pensadores (entre otros) descubren a través de sus análisis del Sistema de la lengua en relación con la Razón que lo que conforma el espacio de este *cogito* fallido e irreal es no sólo emerger sino también progresar en la inversión y asimilación de lo que de amenazante pueda haber en su otra cara, de modo que la infinitud se someta y pase a colaborar con el Uno/Todo. Ese *sí mismo*, la Primera

---

<sup>84</sup> GARCÍA CALVO, A., *Del Lenguaje*, op. cit., 408-411. Cfr. *Ibid.*, pp. 393-436.

Persona, requiere finalmente la creación del tiempo Futuro para el sostenimiento de la Realidad (cuya invención es, afirma el escritor zamorano, relativamente reciente). Con él se logra culminar la reducción de *aión* a mero *Chrónos*: de la infinitud inconcebible a un tramo contable de tiempo. Acabar de definir el Tiempo del que creemos tener una idea. El tiempo perfectamente vacío del lenguaje viene determinado, siguiendo a García Calvo, por esta rotura en tiempos (cortes, sucesividad, *insimultaneidad*) del *continuum* propiamente infinito. El cardinal (el número como extensión en el tiempo y en el espacio que permite ordenar los seres, contar cabezas) con el que da inicio la Escritura se sitúa así como la primera forma de fijación del Tiempo. Y asomo además de la Aritmética y la Geometría, con las cuales se culmina el proceso de reducción de lo infinito a Todo/Partes<sup>85</sup>, y de las cosas reales a entes cuantificables. Al fundarse los números<sup>86</sup> en la anulación del tiempo y desarrollarse de consuno con la Geometría pasan a servir a las Ciencias, esto es, a confirmar la Realidad. Realidad que es pensada como Todo, o, en términos temporales, *dada de una vez para siempre* pero en aparente movimiento.

Esa eternidad que dijimos con Unamuno que es sustento metafísico de la esperanza es la propia de este Tiempo y de su culminación como tiempo Futuro. Con él se termina de anular la contradicción con la infinitud al asegurar la condición abstracta e ideada de los entes reales. Nos acercaremos a esta inversión del eje temporal a lo largo de todo este trabajo, ya que aún no estamos en condiciones de exponer el alcance de este giro por el que se sitúa a una sociedad con vistas al Futuro (en la creencia de que ella misma posee su principio ordenador y que se dirige a su cumplimiento). Esto se realiza en nuestras lenguas con la creación de la Primera Persona y con la acción del Verbo erigido a la forma de Promesa o Amenaza<sup>87</sup>. Que, como ya dijimos, viene dado a su vez en la

<sup>85</sup> Cfr. GARCÍA CALVO, A., *Lecturas Presocráticas, op. cit.*, p. 116: “La necesidad de seguir concibiendo el momento o punto una vez que se ha concebido la línea o tiempo implica la necesidad de interiorizar o someter, contra su propia esencia (e.e. falta de esencia) la noción de ‘infinito’ a la de ‘todo’.”

<sup>86</sup> V. GARCÍA CALVO, A., *Contra la Realidad, op. cit.* La idea de que la condición de los seres reales es que consten de nombre y número, esto es, “que tengan un semantema (que se sepa qué son) y que admitan cuantificadores (que se cuenten), dos condiciones que a su vez no pueden darse la una sin la otra” (*Ibid.*, p. 13) está presente en toda la obra del zamorano, e iremos abordándola en la medida en que nos lo permita nuestro acercamiento, ya que es una problemática que se nos escapa por su amplitud.

<sup>87</sup> Cfr. GARCÍA CALVO, A., *Contra el Tiempo, op. cit.*, pp. 114-117: “El colmo de la confusión se alcanzará cuando el *nyn* de Aristóteles, el ‘ahora’, llegue a considerarse como estando en la línea del tiempo real, (...) a la vez que TÚ y YO nos hemos hecho reales, por supuesto; y por su lado, el mundo de la Realidad, de que se hablaba, llega con ello a conseguir una cierta actualidad (...) una cierta ‘vitalidad’, que le viene de que, siendo un tiempo muerto, en cuanto ideado, pretende encerrar otro tiempo que era el que pasaba entre TÚ y YO cuando estábamos hablando. (...) Así es como se establece el Presente del Verbo de las lenguas que tienen un artilugio semejante al Verbo de las nuestras; pero en cualquiera debe

determinación del Sujeto que habla, y estaba promovido, escribe García Calvo, al menos por dos cosas. Una, “la necesidad de creer cada uno en la propia muerte como un hecho”<sup>88</sup>:

“Pero es que Yo Fulano de Tal estoy constituido por mi muerte siempre-futura: es ella la que me otorga la realidad y hace de mi vida un tramo de Tiempo, real, ideal, contado, lo cual necesariamente, al centrarme y fijar mis ojos en el momento futuro de mi muerte, me ciega por ello y me hace insensible a la caída en lo sin fin en la que estoy cayendo ahora mismo. Así mi muerte, en cuanto real (futura), queda a su vez condenada al Tiempo, cuando mi muerte verdadera sólo podría ser la muerte o liberación del Tiempo; y así resulta que mi terror o angustia de caer se remite a mis postrimerías, al cálculo del momento de dejar de ser, cuando la sola cura o rebasamiento de ese miedo sería el terror o angustia (o gozo o delirio) de sentir que estoy cayendo en lo sin fin, perdiendo la mentira de mi ser, al hilo de estas razones, ahora mismo.”<sup>89</sup>

Otra, “que ya con la escisión de *YO* en Persona que habla y personaje de que se habla (...) se preparaba ya el terreno para esta nueva concepción. (...) Es ahora, cuando la separación entre el *YO*-actual-concebido y el *YO*-no-actual tiene que concebirse de dos maneras distintas”<sup>90</sup> con respecto a cada uno de ellos. Lo que importa aquí es, remarca el catedrático, atender ahora a que la nueva idea de extensión (lineal) del tiempo introduce del mismo golpe la noción de continuidad, o de un tiempo aparte de los sucesos que en él se dan. Relación en la cual actúa como de substrato o sustancia con sus sucesos, determinando finalmente la imagen del Tiempo que se le impone a la Conciencia personal<sup>91</sup>. Pero verdaderamente no pueden admitirse cortes, y, al modo zenoniano:

---

ser común, de un modo u otro, el mecanismo de tender, por índices deícticos, una relación entre los hechos referidos y el acto de hablar de ellos. (...) Una vez que un Presente en ese sentido se instituye, del mismo modo vienen en la lengua a surgir Pasados, pues, desde el momento que se dan formas marcadas con el índice de Presente, las formas (...) pertenecientes a la palabra ideal que carezcan de esos índices tenderán enseguida a reinterpretarse como indicando positivamente la falta de actualidad o no-relación con el acto de la frase en que se usen. (...) Pero ello es que un Tiempo real bien establecido y potente sólo se consigue cuando ambos procedimientos, éste y el de la creación de un Futuro a partir de la Primera Persona y la acción de Promesa y Amenaza, vienen a juntarse en un mismo tipo de palabra ideal y a colaborar el uno con el otro, como ha sucedido con el Verbo de nuestras lenguas. (...) Esa pedantería es también, como siempre, acompañante y sostén de la Cultura y el Dominio, (...) pues ya en esas estructuras de la gramática de las lenguas se prepara la tergiversación fundamental que para la ideación y manejo del Tiempo, que es la ideación y manejo de la Realidad, se requería”.

<sup>88</sup> GARCÍA CALVO, A., *Lecturas Presocráticas*, op. cit., 109.

<sup>89</sup> GARCÍA CALVO, A., *Contra el Tiempo*, op. cit., pp. 105-106.

<sup>90</sup> GARCÍA CALVO, A., *Lecturas Presocráticas*, op. cit., 109.

<sup>91</sup> V. GARCÍA CALVO, A., *Historia contra tradición, tradición contra Historia*, op. cit., donde nos ofrece también una disección de las diferentes clases de la noción de tiempo que se valoran en la Historia. Tomamos la explicación de GARCÍA RÚA, J. L. en “Desde la amistad”, conferencia publicada en [http://www.editoriallucina.es/entrada/ciclo-de-conferencias-agc-en-zamora-desde-la-amistad\\_11.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/ciclo-de-conferencias-agc-en-zamora-desde-la-amistad_11.html) (Consultado 30 de Mayo de 2015): “Desde su no-existencia cuando ya hay lenguaje pero no escritura, pasando luego por una noción de tiempo lineal, cuando ya la escritura está inventada; continuando por un concepto de sucesión, con ya una cierta forma de sustancia temporal, cuando aparece la historia narrada; siguiendo más tarde por una noción de tiempo en sí, cuando en la historia se siente la necesidad de hacer

“cada vez que se diese una tentativa de corte aparecería una nueva división y multiplicación del tiempo, con lo cual estará interminablemente acosando a la pretendida idea del tiempo la amenaza de volver a reducirse a los momentos o veces de sus sucesos (...), para remedio de la cual amenaza no le queda sino atenerse a ser una línea de continuidad inquebrantable.”<sup>92</sup>

De momento nos interesa retener de la problemática del lenguaje estas ciertas claves que hemos extraído de García Calvo porque Foucault lo plantea de manera muy similar. Los dos juntos esbozan un paisaje admirable de lo que sería lo específico de este postestructuralismo del entorno de la ontología de la fuerza. El vínculo más significativo de ambos autores es quizás la alusión al campo pregramatical, al espacio del acto de habla, ya que para ambos las prácticas intensivas son *anteriores* a las relaciones entre signos o entre ideas: lo indefinido previo a la definición que sobre ello versa. Y se puede dar cuenta de ello siempre que ese *anterior* refiera en el fondo a una determinada comprensión del espacio y del tiempo, que, aunque aún no estamos en disposición de aclarar, vemos que al menos refiere a algo que de alguna manera antecede al remate del proceso de fijación o constitución ideal. Habiendo renunciado, sin embargo, a la posibilidad de remontarse al caos sobre el que se establece el Orden, nos vemos obligados a reconocer una separación indiscutible entre dos espacios mentales cuya revitalización de manera contradictoria y tensional es la que hallaríamos en la invocación de la infinitud. Tal actitud es crítica hacia la imposibilidad de referirse a nada que no sea la Realidad por el mero hecho de hablar, o a que la acción de la lengua haya quedado reducida a la repetición de un discurso vacío. Esta lengua y pensamiento vivos, capaces de decir “no” y que actúan mientras hablan, pertenecen realmente a otro mundo, desde donde denuncian la eterna tentación de hacer una idea de la cosa y reducirlo todo a la dimensión instituyente del Dominio. Es lo mismo que dijimos acerca de la revalorización del olvido como facultad, o de la comprensión del subconsciente más allá de la conveniencia técnica: que hay que pensarlos desde el pluralismo, desde Nietzsche y Heraclito. Por debajo de esa zona subconsciente, que entra en componenda con la imagen impuesta de la Conciencia o del Logos, estaría todavía el inconsciente o la razón común, en el sentido de un plural indefinido (pueblo, gente), infinitesimal, con la característica de ser una dimensión no personal, anti-identitaria, a la que el psicoanálisis atendería como un lenguaje sin vocabulario, es

---

revivir pasadas épocas; y, finalmente, terminando, en el mundo contemporáneo, por una concepción eidética de tiempo, en la que la noción de tiempo tiende a confluir con la noción de espacio que es lo propio de la época moderna, cuando ya aparece una conciencia historicista”.

<sup>92</sup> GARCÍA CALVO, A. *Lecturas Presocráticas*, op. cit., p. 111.

decir, sin significados unitarios o totales. A ella intentamos aludir con la noción de infinito, pero en el sentido de algo a lo que sólo nos podemos referir de forma negativa, in-definida, esto es, en oposición a lo identitario o definido con nombres. Ese *no-lugar* puede ponerse en relación con la teoría gestual del lenguaje de Merleau-Ponty, en el que sería la dimensión *primitiva* (siempre que se entienda su entrecruce con lo *moderno*) y no-representable (o imposible de señalarla con nombres) a que apunta la *phrónesis*.

Es necesario en este punto insistir en la diferencia señalada entre dos actitudes, correspondientes si se quiere a la Filosofía mayúscula y minúscula, pues nos sirve de apoyo a falta todavía del andamiaje que nos permita describir lo específico de este pensamiento que encarnarían Foucault y García Calvo junto a otros autores como Deleuze. Si seguimos a Nietzsche (y, a través de él, a Heraclito), y si, como insinuábamos antes, entendemos que Heidegger traiciona a uno y a otro al estar del lado de lo identitario, es porque aún siendo ambos grandes admiradores del efesio, sólo el genio de Röcken le comprendió realmente. Por ejemplo Heidegger decía, a propósito de los griegos, que el Lenguaje es la casa del Ser. Esto se puede pensar también en relación con la lengua en la que hablan. Que el Ser, aunque haya sido como cubierto por una superficie, habite en el Lenguaje implica la presuposición de un Orden, de manera que si se le deja ser a la cosa misma esta se expresa tal como es<sup>93</sup>. Exponer al lenguaje al afuera o infinitud que verdaderamente le hace ser lleva consigo la renuncia a que esta acción surja al refugio de un interior o una identidad. De Heidegger podemos decir entonces aquello que Unamuno decía de Descartes: que era *un pensador de estufa, y de estufa alemana*. Así, aunque separara Logos y *phýsis*, no podía ver que ya estaban separados al nombrarlos, y que debajo del Ser se escondía, disfrazado, el Dios del Hombre. Desde este punto de vista nos permitimos, más arriba, hablar de una actitud de espera que es pasiva o contemplativa. Cuando Nietzsche (cien veces más griego) escribió: “temo que no vamos a desembarazarnos de Dios, pues continuamos creyendo en la Gramática”, ya estaba haciendo estallar sin conocerla la interpretación que ese mal discípulo hiciera, demostrando que no le había comprendido ni a él, ni a Heraclito, ni el sentido del eterno retorno. Si hay, por el contrario, algo en común a Nietzsche y

---

<sup>93</sup> Entraremos en profundidad en esta crítica a Heidegger en el capítulo 3. Heidegger es un pensador de la diferencia, y para poder decir que cae en lo identitario debe hacerse desde una crítica tan fina como la de Deleuze. Este Orden o armonía preestablecida no es, diríamos, un orden geometrizable, porque el habitar el Ser, para el alemán, es en el lenguaje vivo, pre-reflexivo. Pero sí es un orden coherencial, en el sentido de que, como hemos dicho, permite que se exprese algo así como “la cosa misma” en su unidad de sentido. Pero no hay en realidad cosa que no incluya falta de unidad, contradicción.

Unamuno es que nunca hicieron su filosofía frente a la estufa o desde ese lugar cerrado que es la conciencia personal, sino al más puro estilo quijotesco: “al sol, al frío, a las inclemencias del cielo, de noche y de día, a pie y a caballo”<sup>94</sup>. A la aventura, no pudiendo sino llevar su alma a todos los estados y escribir sin medias tintas. Exponiendo, como decimos, la razón a su afuera o infinitud. Entonces, volviendo con García Calvo, las coordenadas del campo pregramatical deben ser entendidas como las de ese *no-lugar* que son las posibilidades sin fin que el hombre tiene de ser cualquier cosa, ese *entre* que es eso otro de mí desde donde razón habla. Desde ahí se ve la tremenda labor que encarna el lingüista zamorano, que definitivamente nada tiene que ver con la reincorporación de Dios (sea Ley, esencia, armonía preestablecida) a nuestras estructuras de conocimiento, ni con un espacio en que la verdad haya de ser revelada, como si lo otro del Ser hubiera sido ocultado en el hablar y pugnara por emerger a su verdadera forma. Se está ahí batallando por crear un lenguaje que con sus conceptos despliegue un nuevo espacio, aún impensado, en el que lo importante es siempre indefinido. A través de él estos postestructuralistas van a conquistar un estatuto propio para un pensamiento que logre dar cuenta de las prácticas intensivas (lo que hay por debajo de las ideas) sin sumirlas en la clara oscuridad de lo que viene a encubrirlas (las relaciones entre signos en la estructura dada).

Estas coordenadas son las que nos legitiman a analizar el pensamiento de la diferencia en este capítulo, donde intentaremos exponerlo a través de Foucault para que así se entienda de qué forma están presentes los retos y horizontes de ese pensamiento en la obra de García Calvo. Sin perder de vista, claro está, que no se está estableciendo con eso de la diferencia un discurso aparte de aquél del pensamiento identitario, sino que, de una manera mucho más compleja y audaz, se parte de una sospecha infinita, auto-crítica, hacia la razón, para no reproducir, por su enmascaramiento, la vuelta de la mismidad (que así es como comprenden los pedantes<sup>95</sup> el eterno retorno). Y salir de esta manera de la clausura de poder hablar sólo de la Realidad, y de que ello actúe como un eje en torno al cual giren todos los discursos haciendo que se expanda lo que no es más que carencia o vacío. De ahí, por tanto, la importancia que tiene la manera en que se

<sup>94</sup> Citamos a Don Quijote (Segunda Parte, cap. VI), pero es un guiño a la cita inicial del libro de Luis Sáez Rueda *Ser errático, op. cit.*

<sup>95</sup> La pedantería es para el autor uno de los manejos fundamentales para la constitución de la Realidad, lo cual quizá le venga en parte de De UNAMUNO, M. V. *Del sentimiento trágico de la vida, op. cit.*, p.34: “Si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre. El cultivo de una ciencia cualquiera (...) puede ser (...) obra de especialización diferenciada; pero la filosofía como la poesía, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofería, erudición pseudo-filosófica”.

entiende la pluralidad (Heraclito) de base que actúa en el pensamiento, y que no puede sino promover, frente a la exacerbación de un peligro que quizá no sea tal, el crecimiento, el dejarse ser, el perderse en la infinitud, en las posibilidades sin fin que tenemos de ser cualquier cosa, sin que esa disolución sea sólo máxima congoja y anhelo melancólico, sino, a decir de Nietzsche, un deleite nuevo.

## 2. Identidad y diferencia: un nuevo tiempo

“Y este lenguaje mismo, que está fuera de la Realidad, puesto que habla de ella, en cuanto hablamos de él, ya pasa a ser una cosa y a entrar en la Realidad. Y sin embargo: pues, aunque el lenguaje sirve para hablar de la Realidad, y constituirla, sirve también, por el contrario, para descubrir su falsedad constitutiva, y, al hacerlo, vuelve a ser algo que hay, y actúa, pero que no es real.”

García Calvo, *De Dios*

Desde el punto de vista auto-crítico y negativo del pensamiento postestructuralista, el paisaje mental de los autores que le dan forma es de una complejidad sólo comparable a su relevancia y alcance. Teniendo siempre presentes nuestros límites, nos interesa guiarnos con las coordenadas que nos otorga ese espacio común a Nietzsche y Unamuno. Si bien la noción de una unidad racional autónoma y consistente y la dialéctica de la superación de la alienación tienen apariencias de progreso, dijimos que también pueden revelarse como falsedad y decaimiento. El sentido crítico que define a la tradición del pensamiento negativo ayuda a desvelar no sólo este declive sino también su triunfo sobre el mundo de la vida. Esto se ve claramente en el ámbito de la matematización, donde el ejercicio del pensamiento vivo se hace inseparable de la crítica al Capital: al marcaje y la cuantificación de los seres, a su subsunción en un conjunto o en un Todo. Lo importante de desvelar, con la crítica, la relación de estas ficciones con el vacío es demostrar que en la imposición misma (en el esfuerzo y medios que se ponen a su servicio) se manifiesta una sintomatología. La filosofía entendida como diagnóstico de patologías tiene ahí su sentido y su fuerza característica, sólo explicitable por medio de la sospecha. Las posibilidades de una crítica ontológica de nuestra sociedad han de residir en la capacidad propia para habérselas con la enfermedad constitutiva. Así, en el establecimiento de un Ser y un Tiempo perfectamente vacíos deberíamos poder encontrar la raíz de esa aspiración a lo alto (al cielo de las ideas) que define la orientación más general de nuestro pensamiento.



El trabajo que hace García Calvo en *Del Lenguaje* ya contiene buena parte del proyecto que representa su obra en general. También de nuestro itinerario si, como dijimos, enmarcamos el procedimiento del gramático en el contexto más amplio del método genealógico, o de lo que Foucault denomina una *arqueología*. La diferencia, en su íntimo vínculo con lo negativo, lleva consigo esa cierta capacidad para atribuir el comienzo de la Historia a un error, y denunciar la trayectoria del Saber como nada más que el progreso de su perfeccionamiento con respecto a la infinitud que siempre le acosa (y que amenaza con desenmascararle). Ese proyecto que pudiéramos deducir que hay en la obra de García Calvo tiene su otro pilar en sus *Lecturas presocráticas*, en el sentido de que en ellas (en sus dos volúmenes) se muestra ese precioso vínculo que guarda con Nietzsche de contar entre los mejores intérpretes de lo griego. Trataremos en este capítulo (con ánimo de no desplazar la labor del zamorano a nuestro terreno) de seguir el curso de sus razonamientos, centrados en las contradicciones que por boca de Heraclito o Zenón se lanzaban en los inicios de nuestra Historia de la Filosofía y demás Ciencias contra la creciente *voluntad de saber*. No hace falta decir que, si nos encontramos en la culminación del nihilismo, siguen plenamente vigentes. La filología activa de García Calvo nos permite extraer, a pesar de la complejidad y amplitud de su trabajo, las tesis concernientes a la problemática Infinito/Todo, y así dar algunas claves generales de éste el segundo poderoso brazo de su pensamiento. Para ello recorreremos respectivamente la contradicción Uno/Múltiple (que ese *muchos* se entienda como *Uno*), que revela la pluralidad o infinitud que excede a las ideas de Ser y de Tiempo propias del giro parmenideo, y la paradoja Todo/Partes, que desvela las implicaciones de la necesidad del *Número* para la continuidad de la vida, amén de la totalidad del Ser. Ambas contradicciones se entrecruzan con cuestiones que veremos que quedan imbricadas en la problemática que utilizamos (Todo/Nada, Ser/Hacerse), y que trataremos de reforzar con su otra gran obra *Contra el Tiempo*. Por su parte, y como preámbulo al análisis del próximo apartado, la genealogía y arqueología de la mismidad que hace Foucault en *Las palabras y las cosas* (y que culmina en *La arqueología del saber*) es la que nos permite explicitar un nihilismo en relación con el Barroco, un nihilismo barroco. Este será nuestro próximo objetivo ya que, además de poder presentar con este libro buena parte de su pensamiento, al tener el pie puesto en la problemática del lenguaje, se nos descubren paralelismos y desembocaduras análogas en todas estas obras, en el contexto ya de una crítica negativa tendida desde el pensamiento de la contradicción y de la sospecha. De la que por tanto hay que decir que

conciene transversalmente al Saber en general, y que por ello (en tanto que ubicada en la concepción de la filosofía que vertebra nuestro recorrido) nos va a permitir establecer un primer vínculo entre el momento presocrático y el Barroco.

De manera evidente, unidas las vías de ambos autores, la clave de este vínculo reside, por un lado, en la coincidencia en un momento cultural concreto<sup>1</sup>, en la similitud de las investigaciones, etc. Por otro lado, esa clave residiría en una determinada concepción del tiempo, que aunque de manera menos evidente es fundamental para hacernos una primera idea del nexo de lo presocrático con el pensamiento barroco, así como del nihilismo con el pensamiento de la diferencia, de lo trágico con el postestructuralismo, de la gramática con el psicoanálisis. Una forma de leerla sería la de descifrar sus planteamientos como ubicados en un momento de transición del pensamiento, del cual les viene una particular actitud de resistencia frente a la imposición absoluta de la concepción dominante del saber. En el caso de los razonamientos presocráticos, por ejemplo, esto se ve en su lucha, desde una coyuntura ciertamente *anterior* a la doma del Ser o del Tiempo con que inicia la Historia, contra la domesticación de la cuantía bruta o la verdadera infinitud.

“Tras la pregunta y la contradicción dialéctica, que pone en cuestión la Realidad (...) viene, de manera aparentemente inevitable, el establecimiento de un saber que, asimilando esa forma de la pregunta, dé mejor cuenta de la Realidad y la transforme; y eso es lo que está ilustremente representado en el establecimiento de las escuelas y doctrinas postsocráticas, principalmente con Platón y con Aristóteles, fundación de toda enseñanza positiva, completados en su función, a título de ramas más o menos heterodoxas, pero al fin acordes con el propósito, por otras como la Teología laica de los estoicos o el materialismo atómico de los epicúreos.”<sup>2</sup>

El surgimiento de lo que Deleuze llama, al hilo de su análisis de los estudios de Foucault sobre el lenguaje, la *producción de enunciados*<sup>3</sup>, nos permite engarzar la problemática del lenguaje con la de los presocráticos sobre la coyuntura de fondo de que

<sup>1</sup> La expulsión “a perpetuidad” de la Universidad Complutense de Madrid que sufrieron, como purga de las autoridades franquistas tras las protestas estudiantiles de 1965, José Luis López Aranguren, Agustín García Calvo y Enrique Tierno Galván, se ubicaba en un momento de revolución general en todo el mundo, pero que es único para comprender la Historia de España y en especial la llamada “Transición”, en un sentido —de rebelión, de libertad— cuanto menos difícil de imaginar hoy, pero que trataremos de analizar eventualmente. Si hablamos de algo en común no es arbitrariamente, ya que ese espíritu revolucionario que había introducido Eugenio d’Ors una década atrás pervivía, por ejemplo, en las conferencias de Aranguren que proseguían su labor, y a las que se sabe que asistieron autores como Foucault y Bordieu. El exilio de García Calvo en Francia resulta casi secundario para explicitar el vínculo entre estos y otros autores en torno a una cierta forma de lucha y determinado espíritu de resistencia que de momento iremos dejando que hable por sí mismo.

<sup>2</sup> GARCÍA CALVO, A., *Lecturas Presocráticas*, op. cit., p. 17.

<sup>3</sup> V. DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2010 (2 ed.), pp. 179-198 (“Sobre la producción de enunciados y la concepción del deseo. El Cogito”).

se está dando en Grecia un fenómeno por el que el pensamiento es cubierto por lo que Deleuze llama una suerte de *máquina abstracta*<sup>4</sup>. Se trataría de una imagen del pensamiento (Logos) que recubriría al pensamiento (*nomos*), con la forma del Estado o *Polis* que, además, sería inseparable, como señalábamos más arriba, del modo de vida del Capital, es decir, de un proceso de *katargiriosis* o dinerificación.

En un sentido muy similar, en el caso del Barroco Foucault encuentra un espacio (el de las taxinomias o taxonomías: ciencia de la clasificación u ordenamiento de los seres) inmediatamente anterior al periodo clásico y al surgimiento del mercantilismo, desde el que remontarse al inicio de la Modernidad en términos de la mencionada producción de enunciados<sup>5</sup>. Entiende este surgimiento como el de positividad que refieren a muchos dominios pero que se establecen sobre una configuración universalista del mundo natural. Es decir, esclarece las condiciones que hacen posible ese momento en el que vuelve a irrumpir el dominio del Orden y de la medida del Hombre. Si hay un fondo ontológico común sustentando este autoritarismo de apariencia revolucionaria, debe verse en que la Física, la Lógica, etc. sufren entonces (como con Aristóteles) este tránsito hacia la positividad y la normatividad, hacia la ordenación de la naturaleza, que se va a extender a todos los rincones de la vida. Lograr ver qué es lo que hay detrás de esos enunciados, ese es verdaderamente el reto del pensamiento de la diferencia.

## 2.1. Foucault: Las palabras y las cosas

En la topografía del postestructuralismo propuesta para este escrito es ineludible el espacio de *Las palabras y las cosas*<sup>6</sup>, pues, ahora ya al hilo de las tesis extraídas de

---

<sup>4</sup> “Foucault ha dicho en la *Arqueología del saber* cosas muy profundas sobre los enunciados. Los enunciados conciernen a muchos dominios a la vez, incluso si no lo hacen al mismo tiempo (...) Hay un momento en la ciudad griega en que surgen enunciados de un nuevo tipo. (...) Se ve que los pensadores se esfuerzan en dar explicaciones acerca de cómo es que en dominios diversos los enunciados que surgen tienen un aire de parentesco. (...) Veo una posible hipótesis, pero es tan confusa... Consistiría en decir que en un momento dado todo ocurre como si un espacio social fuese cubierto por lo que es preciso llamar máquina abstracta. Esta máquina abstracta (...) es la que, en condiciones aún por determinar, se reterritorializaría en tal o cual máquina militar, máquina amorosa, productora de nuevos enunciados.” (*Ibid.*, pp. 179-180)

<sup>5</sup> *Ibid.* La tesis deleuzeana que se puede rastrear hasta el pensamiento heraclítico es que no hay enunciados individuales, puesto que los enunciados no son producto de un sistema de significación, sino de una especie de lo que él denomina un agenciamiento maquínico: “De este modo, podemos señalar determinada época en que los enunciados cambian. (...) Aparece allí un nuevo tipo de enunciados, y detrás de ellos o en su horizonte hay un agenciamiento maquínico o lo que es lo mismo, un sistema de agentes políticos de enunciación que los vuelve posibles” (*Ibid.*, p. 165).

<sup>6</sup> “Es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *a*

García Calvo sobre el Lenguaje, permite establecer unas coordenadas análogas a las expuestas en el capítulo anterior, además de servirnos en ambos casos de umbral hacia el resto de sus obras. Siguiendo en el contexto de la imagen del pensamiento Infinito/Todo, la aportación más general de esta obra de Foucault es el análisis del dominio de la ficción en el terreno de la irrupción, en la Modernidad, del *mercantilismo*, o de lo que hay que considerar el inicio de la *economía política*. En este libro, considerado por él mismo su arqueología de la mismidad:

“explica Foucault, no se trataba ni de cosas ni de palabras. Tampoco de objeto ni sujeto. Tampoco de frases ni de proposiciones, de análisis gramatical, lógico o semántico. En lugar de que los enunciados sean síntesis de palabras y de cosas, en lugar de que estén compuestos de frases y de proposiciones, ocurre más bien lo contrario, son previos a las frases y las proposiciones que los suponen implícitamente, son creadores de palabras y de objetos.”<sup>7</sup>

Las tesis foucaultianas de la anterioridad de las prácticas intensivas sobre las relaciones extensivas dentro del Sistema, y del tiempo implícito en el orden del discurso, están ya presentes en esta temprana obra. Su crítica, profundamente ontológica, y vigorizada por la revalorización explícita que hace de Nietzsche, concentra ambas tesis en el tributo que el autor rinde al Barroco. El análisis genealógico y arqueológico, tanto del Lenguaje como de la idea o esencia del Hombre a él ligado, contiene en sus mismas raíces el recurso (contrario al procedimiento del Dominio) a lo previo indefinido que va a quedar cubierto por esa imagen autoasertiva e invertida de sí mismo que irrumpe en forma de Conocimiento. El síntoma de esta *voluntad de saber*, de ese hablar de todo, de la inmensa luminosidad desarrollada desde el surgimiento simultáneo de la positividad y la filosofía trascendental, se manifiesta en la proliferación de discursos como mera repetición de las propias condiciones de posibilidad: mecanismo que ahora constituye el Ser del Lenguaje. En su frío corazón late una ontología del *saber-poder*, que posibilita nombrar y captar el nombre, fundamentadora de un Ser cuya Realidad constituye el Orden. Foucault centra sus miras en lo que Nietzsche describe bajo la expresión

---

*priori* histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto. No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que interesa sacar a luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas de conocimiento empírico. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una ‘arqueología’.” (FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 7)

<sup>7</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, Madrid, Paidós, 2010, p. 39.

*voluntad de nada*, no sólo para remontarse a algo previo a la constitución fundamentalmente unívoca de nuestro mundo, sino para hacer ver el peligro de la proliferación infinita de discursos (cual tejido canceroso), que es expresión de la tendencia general al control y la organización. Como ya empezamos a ver a propósito del subconsciente (en el sentido del dominio de la ficción), el discurso se ejerce *positivamente*, mediante mecanismos de prohibición en el uso de la lengua<sup>8</sup>. En *Las palabras y las cosas* el autor pone en marcha su denuncia mediante la postulación de un campo del saber, a través de la cual introduce también la idea de un sistema de signaturas cerrado, que invierte la relación de lo visible/invisible y define con ello los límites del mundo<sup>9</sup>. Ese sistema de signaturas, que relacionamos más arriba con el mapa de los nombres propios de García Calvo, nos permite continuar estudiando la disyuntiva entre el ámbito del nombrar y el de las fuerzas que le preceden. En ambas teorías, los límites de la representación van a ser trazados por este espacio en el que el campo del saber ha acabado por cubrir su fuerza primera, pregramatical, sin sospechar que su poder es su debilidad, que la infinitud le acosará interminablemente:

“Así, pues, saber consiste en referir el lenguaje al lenguaje, en restituir la gran planicie uniforme de las palabras y de las cosas. Hacer hablar a todo. (...) El Lenguaje lleva en sí mismo su principio interior de proliferación. (...) Quizá sea la primera vez que se descubra en la cultura occidental esta dimensión absolutamente abierta de un lenguaje que no puede detenerse, ya que, al no estar encerrado jamás en una palabra definitiva, enunciará su verdad sólo en un discurso futuro, consagrado por entero a decir lo que ha dicho; pero este discurso mismo no tiene el poder de detenerse sobre sí y lo que dice lo encierra como una promesa, ligada aún a otro discurso...”<sup>10</sup>

La distancia entre las palabras y las cosas viene dada por la ocultación de la contradicción del Ser del lenguaje con su otra cara, pero también por la institución de la extensión lineal del tiempo. Desde ese momento los signos van a establecerse en disposición binaria (Verdadero/Falso, Bueno/Malo, Cielo/Tierra), y el único tema de ahí en adelante va a ser el de la separación y confusión del *mundo en que se habla* con el *mundo de que se habla* (por decirlo con García Calvo). El sujeto resultante no podrá finalmente decir nada más que “yo hablo”. Si el zamorano atribuía al Verbo el poder fundamental de hacer abstracción del tiempo que pasa, o de convenir en que no ha pasado, lo mismo puede decirse de esta imagen del Tiempo (lineal, sucesiva) que según

---

<sup>8</sup> V. FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992, donde establece tres tipos de prohibiciones, que se cruzan, se refuerzan o se compensan, formando una compleja malla que no cesa de modificarse: tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla.

<sup>9</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 53-82.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 48.

Foucault recubriría o anularía su otra cara. De ahí, también, el momento de transición o quicio desde el que decimos que ejerce su crítica. El Barroco, bajo esta óptica, es un *entre*, un intersticio en el que Foucault encuentra la tensión o contradicción viva entre las Épocas de la Historia (continuidad-unidad) y la discontinuidad de la historia en general y de la historia del pensamiento. En *Las palabras y las cosas* introduce ya esta concepción barroca del tiempo, que trata de oponerse a la concepción clásica<sup>11</sup>, y que hay que comprender en vinculación a una primera forma en que hablaríamos de pensamiento de la diferencia para el autor, a saber, como *eventualización de la razón*. La continuidad de la historia se nutre de la garantía de la recomposición de la unidad, esto es, de la creencia o seguridad de que en el Futuro se cerrará perfectamente. La diferencia, en cambio —como lo eventual—, es motor de lo cambiante, afirma la generación de lo heterogéneo en su movimiento, de modo que la discontinuidad en la tradición del pensamiento, siempre amenazante para lo identitario, ya encierra la idea de lo diferencial en el devenir. Que este, el devenir temporal, no es lineal, sino proliferante, así como que articula la multiplicidad de lo diferente mediante su relación recíproca y proteica (mediante el pliegue, en términos deleuzeanos) es un rasgo barroco central<sup>12</sup>.

Dado nuestro paso por el nihilismo tenemos un pie puesto ya en el nexo entre la teoría del Verbo de García Calvo y las reflexiones de Foucault acerca del discurso. Basta quizá, para realizar este enlace, con recordar el asunto de la acción de la lengua, de la que dijimos que está privada de fuerza porque surge de un sujeto fracturado que sólo puede referirse a sí mismo. De su análisis de las acciones del Sistema de la Lengua (*Representar, Hablar, Clasificar, Cambiar*) hay que tener presente que está ilustrando ese proceso de abstracción o ideación que convierte toda acción en vacía o impotente. Por ejemplo, el surgimiento del poder de *Representar* significa para Foucault, a grandes rasgos, que con la irrupción de la mismidad característica del periodo clásico (alrededor de 1700), el racionalismo (o la Ciencia) sustituye la jerarquía analógica (constitución del signo) por el análisis. Asimismo, se posibilita una enumeración completa y la comparación deviene certeza perfecta. La actividad del espíritu consiste en adelante en discernir, y la Historia y la Ciencia, la verdad y el signo, quedan separadas. Bajo esta

<sup>11</sup> En *Las palabras y las cosas* Foucault analiza como nadie un momento de transición hacia un nuevo modelo de conocimiento; se trata de una crisis que reemplaza las categorías de las que dependía el conocimiento por las que constituyen la Modernidad: el análisis, la semejanza, la enumeración, el discernimiento, etc. Ese momento de transición coincide con el Barroco.

<sup>12</sup> Cfr. DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz o el barroco*, Barcelona, Paidós, 1981, cap. 1. “El Barroco no remite a una esencia, sino más bien a una función operatoria, a un rasgo. No cesa de hacer pliegues. (...) Lo lleva hasta el infinito. (...) Lo múltiple no sólo es lo que tiene muchas partes, sino lo que está plegado de muchas maneras.” *Ibid.*, p. 11.

concepción del pensamiento, el mecanismo del modelo teórico, el esfuerzo de matematización y la *mathesis* como ciencia universal se juntan en una *red única de necesidades*, dando lugar al establecimiento de la sucesión ordenada, y de una ciencia del orden (Álgebra, Cálculo) y universal (el sistema de signos). La Lógica y la Matemática, en este proceso, quedan por así decir sometidas a colaborar con el Orden. La crítica de Foucault se extiende al pensamiento identitario, pues habiendo sido el sentido comprendido como la *totalidad de los signos* y el sistema del *pensamiento por semejanza* reemplazado por una organización estrictamente binaria, la representación queda aplastada bajo su límite y condición: el poder propio de la representación de representarse a sí misma. Esta *mathesis*, concluye el francés, conforma el espacio de la empiria sobre el que se constituyen las ciencias positivas y nuestro saber<sup>13</sup>.

Nos interesa ver ya, también, el modo en que Foucault, partiendo del invento del Verbo, analiza la función de *Hablar*. Aparte de lo que se nos sugiere con la cuestión del “yo hablo”, Foucault descubre en esta función la actuación de su otra cara: que la referencia al mundo necesaria desde el establecimiento de la Verdad griega no puede ser independiente de la capacidad primera de hablar por debajo del orden del discurso (como el “yo miento” del cretense, o el decir “no”). Esto nos lleva a un segundo sentido en que el pensador francés contribuye a un pensamiento de la diferencia<sup>14</sup>. Se trata de la disolución del sujeto en relaciones diferenciales. Ello presupone que la intencionalidad es *operante* (en el sentido de la *phrónesis*). Porque está claro que surge de cada individuo en particular, pero que, en el magma de relaciones, abandona su centralidad, siendo llevada a la afección recíproca en un vasto campo de fuerzas móvil y sin sujeto central, un campo de fuerzas en el que ya ni podemos determinar realmente cuándo hemos empezado a hablar. Su concepto de *intencionalidad asubjetiva* nos sirve de puente desde eso que llamamos propiamente infinito o indefinido a lo que iremos definiendo como *anonimato*, es decir, a aquello que escapa tanto al individuo como a la suma de los individuos en relación. El vínculo con Nietzsche sigue siendo que la fuerza es el *cómo* se vive algo en su acción o puesta en obra, el *operari*. Y en que lo importante no es el Sentido sino la significación: lo que se quiere decir o mueve a hablar. De ahí

---

<sup>13</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 73-82. En este aspecto, la empiricidad tiene para Foucault cuatro grandes rasgos: 1) El Álgebra (naturaleza simple, en elementos) y los signos (representación compleja, en taxinomias); 2) Un *continuum*; 3) la Historia Natural (gramática general y ciencias de los signos); y 4) una configuración general del saber, un establecimiento del Orden (red sólida de *mathesis*-taxinomia-génesis).

<sup>14</sup> V. FOUCAULT, M., *La voluntad de saber*. Madrid, Tecnos, 2005. (Vol. I de *Historia de la Sexualidad*).

que la voluntad *de poder* se entienda o mida por la capacidad de ser afectado, de sostenerse e influir en el seno de una *retícula*<sup>15</sup>, *haz de interafecciones intensivas*. Y si bien el francés, ante la paralización de la retícula por exacerbación de la identidad y la tendencia a *saberlo todo*, invoca la acción y la influencia en el campo de fuerzas, lo hace por mor de la inversión de valores que supone el pensamiento identitario en su paralización del campo de fuerzas discursivas. Pero el objetivo del *desenmascaramiento* es el dejarse ser en la retícula, en valiente reacción opuesta al Dominio (que pretende imponerse desde Arriba a dicha retícula) y a la asimilación de la lengua viva.

Esto nos conduce, sin abandonar el contexto de la arqueología de *lo Mismo* de Foucault, al tercer sentido en que entiende la diferencia, y que también nos devuelve a Nietzsche. La diferencia entendida como lo *otro* significa que la Nada no es sólo lo otro del Ser, del Todo, sino que todo tiene su ser en la diferencia, que es una nada activa, pues constituye el intersticio o el *entre* de las relaciones entre fuerzas; que la identidad es una ilusión (aunque necesaria) generada en lo otro de sí: que es, en rigor, diferencia<sup>16</sup>. Desde ahí afirmábamos que la voluntad de poder se opone a la *voluntad de saber*, en el sentido de que, como dijimos con Nietzsche, no somos sino capacidad de afección, es decir, *poder* de afectar y ser afectados. En este sentido, el *poder* se entiende como un concepto opuesto por principio al de Dominio. Este otro Poder (en mayúscula) tiene lugar cuando se impone la asimetría a perpetuidad en las relaciones y se crea, en ellas, un Centro (esto es, una identidad que somete a la alteridad), cristalizando en un Estado-derecho, en un sujeto moral dotado de Saber y de Poder. En este contexto, la aportación foucaultiana más relevante en nuestro intento de vinculación con García Calvo es la de dar a la contradicción entre la Identidad (que, una vez generada puede convertirse de Dominio, imposición desde arriba), por un lado, y la diferencia que la constituye desde abajo, por

---

<sup>15</sup> Foucault habla en general de una *retícula* haciendo referencia a la noción de red. A grandes rasgos, lo determinante en la retícula es que refiere a la multiplicidad, la invisibilidad, y la estrategia de guerrilla. No posee un centro, ni se puede distinguir entre principio y fin, o entre exterior e interior. El *entre productivo* de fuerzas se da en un espacio en que todos los puntos están conectados. Es un concepto que daría para muchos análisis, pero nos interesa sobre todo retener que viene a ser una especie de reinención, en clave del postestructuralismo que estudiamos, de la noción merleau-pontyniana de *paisaje mental*.

<sup>16</sup> “El diagnóstico así entendido no establece la comprobación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y encubierto, es esta dispersión que somos y que hacemos.” (FOUCAULT, M., *La arqueología del saber*, op. cit., p. 223).



otro, la virtud de abrir la posibilidad de una reversibilidad en la jerarquía<sup>17</sup>. Nuestra capacidad de acción, de esta manera insospechada para la creciente *voluntad de saber*, reside ahora en la capacidad de negación de la Realidad, que desenmascaramos como falsa e irreal, pues la descubrimos como manifestación representativa y en superficie de la infinidad de fuerzas en movimiento —de esas fuerzas que, a un nivel intensivo, infinitesimal, nos empujan en esta retícula a devenir lo otro de lo que somos, a la indefinición sin fin<sup>18</sup>—. Como expresión del Dominio, en efecto, Foucault vincula la Realidad en la que confía una sociedad a *regímenes de verdad*: “el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder”<sup>19</sup>. No sorprenderá, entonces, que Foucault —en consonancia con la crítica nietzscheana al dualismo— rechace de partida la posibilidad misma de trazar una frontera entre lo que una sociedad es y la forma ideal que debería adoptar persiguiendo la realización de unas supuestas esencias o fundamentos del ser humano. Da, en cambio, la primacía al desenmascaramiento de la forma en que instituciones aparentemente neutrales o altruistas (la Justicia, la Educación, la Familia, la Psiquiatría, etc...) están ejerciendo o distribuyendo el poder. Apelar a una esencia, a unos objetivos fundamentales de carácter teleológico, sería tanto como usar medios con los que se hace valer una sociedad de clases, unos medios que sólo pretenden el mantenimiento de los privilegios de los poderosos jerárquicamente, convirtiendo, al mismo tiempo, a los menos poderosos en usuarios que reclaman desde abajo unos derechos que se conceden y distribuyen desde Arriba. De ahí que se haga necesaria como tarea política primera, urgente si se quiere, esta crítica negativa por la que cualquier esencia identitaria es desentrañada como producto de fuerzas encauzadas al dominio y como positivismo que niega el estatuto de existente a todo aquello que amenace su primacía o estatuto<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> “Foucault dirá que el poder remite a una ‘microfísica’. A condición de que ‘micro’ no se entienda como una miniaturización de las formas visibles o enunciadas, sino como otro dominio, un nuevo tipo de relaciones, una dimensión de pensamiento irreductible al saber: conexiones móviles y no localizables.” (DELEUZE, G., *Foucault*, Madrid, Paidós, 2010, p. 103). Extraemos la brillante explicación del propio Foucault de la entrevista que concedió a tres filósofos alemanes, publicada en la revista *Concordia: Internationale Zeitschrift Fur Philosophie*, n. 6 (1984): “Esto significa que en las relaciones de poder necesariamente aparece la posibilidad de resistencia, dado que, de no existir ninguna posibilidad de resistencia —de resistencia violenta, de escape, de artimañas, de estrategias que reviertan la situación— no habría relaciones de poder. Siendo ésta la forma general, me rehúso a responder a la cuestión que se me plantea a menudo: ‘pero si el poder está en todas partes, entonces no hay libertad’.”

<sup>18</sup> V. FOUCAULT, M., *La voluntad de saber*, op. cit., pp. 97-108 (“Método”).

<sup>19</sup> FOUCAULT, M., *Microfísica del Poder*, Madrid, La Piqueta, 1993, p. 188.

<sup>20</sup> Hay un famoso debate televisado entre Foucault y Chomsky en el que el francés explica esto con una claridad fascinante y que fue publicado como libro en 2006 bajo el título: *Chomsky – Foucault: La Naturaleza Humana, Justicia Versus Poder*, Buenos Aires, Katz, 2006.

Con ello, y en cierto modo fortaleciendo la crítica a la concepción atomista que subyace a lo identitario, podemos precisar el último sentido en que Foucault entiende la diferencia<sup>21</sup>, un sentido al que anteriormente habíamos sólo aludido y que, bien mirado, revela una vinculación especial con la afirmación del nihilismo activo. Se trata de una consideración de lo diferente que asume la *nada* como *intersticio productivo*. La nada es reinterpretada como la relación misma en lo diferencial. Es un *no-lugar*, por lo que puede decirse que nadie puede vanagloriarse de nada, pues lo que se produce pertenece siempre al intersticio entre los que se encuentran y sus intensidades respectivas. El acontecimiento (*lo que pasa*) se da en una trama, en una relación de fuerzas que es un *entre*, que es la relación (no un lugar, sino pura distancia) o el no-ser que permite el ser de la relación: una nada activa. La *retícula* (*no-lugar* de las relaciones) es, pues, un intersticio productivo. Si se mira bajo la óptica de una ontología crítica de la sociedad, asoma aquí la cuestión de un pensamiento público (o razón común) opuesto a un pensamiento privado, pero no debemos precipitarnos a falta de introducirnos en la cuestión del Estado en la segunda parte de este escrito. Sólo a modo de avance, debe atenderse aquí a una relación con la noción de *underground*, o a la aludida *tradición del anonimato*, pues para Foucault la labor de la filosofía es una revolución silenciosa, invisible y permanente, una acción y afección infinitesimal contra las estructuras globales dadas desde Arriba: una tarea infinita de desficcionalización.

Al enmarcarnos fundamentalmente en la crítica a la *ficcionalización* del mundo —que nace de la convicción palpable de que son Ideas las que sustituyen a las cosas en la Realidad (de ahí que sean sus grandes ideales constitutivos, los valores superiores, las perspectivas unívocas, los objetos de nuestro ataque)— teníamos puestas nuestras miras en lo que vamos a llamar, siguiendo al director de esta tesis doctoral, *desficcionalización ontológica*<sup>22</sup>. El recurso a la gestación de un mundo en el lenguaje, lejos de tratar curiosidades etimológicas o filosóficas, refiere a la mismísima constitución de un problema en un contexto determinado, de modo que sigue

<sup>21</sup> V. FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia. op. cit.* pp. 36-38. Puede recurrirse también a *¿Qué es la Ilustración?*, en FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 335-352, donde la crítica ontológica se ve, no como teoría o doctrina, no como conocimiento, sino como análisis de los límites que nos vienen impuestos y como experimentación con la posibilidad de transgredirlos.

<sup>22</sup> Los conceptos de *ficcionalización* y *desficcionalización* se toman directamente del director de esta tesis doctoral, pero las desplazamos al curso del hilo conductor de este escrito, es decir, básicamente a través del nexo Nietzsche-Foucault. No obstante, sigo aquí parcialmente la investigación propuesta en su artículo: SÁEZ RUEDA, L., “Ficcionalización del Mundo. Aportaciones para una crítica de *patologías* sociales”, *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLV (115/116), pp. 57-69, desde cuyo análisis estábamos siguiendo esta interpretación de Nietzsche y Heidegger en torno a lo patológico.

respondiendo al mismo error de base a lo largo de su progresiva asimilación bajo los *regímenes de saber* reconstituidos en la propia línea histórica, esto es, del mismo error reasimilado. Así, el reto de la desficcionalización, en este caso del desenmascaramiento que defiende Foucault, reside en el *modus operandi* genealógico de este autor. Y es que este proceder foucaultiano fuerza a la razón a una auto-crítica, a hacerse consciente ella misma, como resistencia al enmascaramiento, de los procesos que la hacen ser. Y radica también en el método negativo, que invoca la mismísima capacidad de hablar (de yo y yo a un tiempo).

\*\*\*

Con estas coordenadas para recorrer el paisaje del pensamiento de la diferencia podemos volver al desarrollo de *Las palabras y las cosas*, pues el escritor francés introduce en este libro varios conceptos que ayudan a ilustrar los paralelismos con el tratamiento de la crítica negativa y de la contradicción del pensador zamorano. El vínculo del *mapa de los nombres propios* y del *sistema de signaturas* es sólo un ejemplo del fondo común que da su especificidad a este postestructuralismo. Este debe buscarse, para ampliar sus horizontes, en la crítica al Capital (al atomismo, la trascendentalidad, el positivismo, etc.) que se descubre en la conexión entre lo presocrático, lo barroco, la diferencia, el nihilismo activo. Debemos esperar hasta el próximo apartado para comenzar a elaborar con más precisión el nexo entre la irrupción de la mismidad que describe Foucault y el nacimiento del Estado, de la mano de un cierto proceso de *dinerificación*. Gracias a este enlace estaremos justificados para hablar en propiedad de ese algo que se acaba con el inicio de la Historia, de eso que hacía ser al mundo antiguo y que desapareció junto con el resto de rastros de su existencia. Volviendo con nuestro itinerario por *Las palabras y las cosas*, Foucault describe ese espacio de enunciación y visibilidad que determina la imagen del pensamiento que criticamos, pero lo hace de manera muy precisa: introduciendo la idea de un *cuadrilátero del lenguaje*. Se trata de cuatro teorías, “como formando los segmentos de un cuadrilátero”<sup>23</sup>, que presiden la

---

<sup>23</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, pp. 83-125 (El *cuadrilátero del lenguaje*), en el contexto de la teoría del Verbo y del Nombre que introduce el francés en esta parte, lo forman: 1) la *Proposición*, parte mínima del lenguaje (en “Del Lenguaje” teníamos también la noción atómica de mínimo, *la frase*), que refiere al enlace de Sujeto y Predicado en el discurso. 2) La *Articulación*: Las palabras *nombran*. La función del lenguaje es representativa: desde siempre ha *nombrado*. 3) La *Designación*: pues si en el fondo de sí mismo el lenguaje tiene por función el nombrar, el mostrar la representación con el dedo (deíctico u ostensivo), es una indicación y no un juicio. Se unen lenguaje y

instauración del tiempo y del espacio en que nos es lícito hablar. Lo que distingue al lenguaje, en estos términos, es:

“que analice la representación según un orden necesariamente sucesivo: los sonidos, en efecto, sólo pueden ser articulados uno a uno; un lenguaje no puede representar al pensamiento, de golpe, en su totalidad; es necesario que lo disponga parte a parte según un orden lineal (...) Es, con respecto al pensamiento y a los signos, lo que el álgebra respecto a la geometría: sustituye la comparación simultánea de las partes (o de las magnitudes) por un orden cuyos grados han de recorrerse unos tras otros. En este sentido estricto, el lenguaje es el análisis del pensamiento: no un simple recorte, sino la profunda instauración del orden en el espacio.”<sup>24</sup>

Foucault, en este sentido, deja ver ya explícitamente la nervadura que le caracteriza, pues su crítica va dirigida a la denuncia de un paisaje mental que va a extenderse a todos los rincones del mundo de la vida, al momento concreto en que las ciencias positivas, en tanto que ciencias de la vida, se convierten en *Ciencia Natural* (instauración ligada con la teoría de signos y el proyecto de la *mathesis* universal) y en *Clasificación* (una nueva forma de hacer la historia verdadera). El *cuero* adquiere entonces su estatuto de elemento real, individual, el del Nombre:

“Por medio de la estructura, lo que la representación da confusamente y en la forma de simultaneidad, es analizado y ofrecido así al desarrollo lineal del lenguaje. (...) La teoría de la *estructura* que recorre, en toda su extensión, la historia natural de la época clásica, sobrepone, en una sola y única función, los papeles que desempeñan en el lenguaje la *proposición* y la *articulación*.”<sup>25</sup>

Proposición y descripción van a significar ahora, en este nuevo campo de visibilidad, poner en serie los elementos. El discurso de la naturaleza no va a ser sino la disposición fundamental del saber de ordenar el conocimiento de los seres según la posibilidad de representarlos en un sistema de nombres. Aquí es donde cobra relevancia la función de *Clasificar* que Foucault atribuye al Sistema de la Lengua: lo que exige ante todo es una lengua bien hecha y universalmente valiosa, pues una lengua cerrada hablará de la Realidad. La vida alcanza su autonomía en relación con los conceptos propios de la

---

naturaleza para separarlos definitivamente, en el sentido riguroso de lazo y sustitución que describimos también con la componenda que analiza García Calvo: el lenguaje sólo es posible sobre el fondo de este entrelazamiento designativo o mostrativo. 4) La *Derivación*: El Nombre es *término del discurso*. Traiciona la movilidad propia de todo lenguaje cuando es espontáneo.

<sup>24</sup> FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 87-88. DELEUZE, G., en *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., lo explica de manera similar, a propósito de su diferenciación entre código (cuyo objeto son los flujos o las relaciones) y axiomática (que se encarga de lo identitario en cuanto tal): “Un código nunca es homogéneo, está hecho de jirones, de pedazos que se van completando poco a poco y que progresivamente cuadrículan un campo social. No hay que pensar en la menor homogeneidad lingüística: un código adopta y moviliza signos de toda naturaleza, hace una mezcla de ellos, y en esa multiplicidad que le es propia se hace un cuadrículado del campo social por conjugación de elementos muy diversos.” *Ibid.*, p. 118.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 136-137.

clasificación, que trasladan a la crítica y a todo conocimiento posible, pues ya no es la vida, sino lo visible, la condición de validez del lenguaje, y, con él, del mundo<sup>26</sup>. El poder de definir que adquiere la estructura con la clasificación progresa a la forma de *carácter*, que son comparaciones totales para establecer identidades y distinciones, así como conjuntos relativamente limitados de rasgos. Por su parte, el *Método* (alma de la Ciencia) ahora designa a primera vista, y, en la confusión extrema, se descubre el orden soberano, que remite, siguiendo a Foucault, a la exigencia del *continuum* anterior al lenguaje: *continuidad rota y vacía*. La exigencia de continuidad en la “naturaleza” se manifiesta en la degradación de los valores que permiten los caracteres, progresando hacia la forma universal. Es, en definitiva, la *historicidad* (en el plano de las Épocas y del Tiempo) desarrollándose en el espacio real del mundo (y lo mismo para la ficcionalización o desvalorización desplegándose sobre el espacio de la Ficción o la Mentira que conforma la Realidad). Proyecto que finaliza en la pura necesidad de marcar al Individuo. La gran transformación que representaría, bajo esta perspectiva, la Modernidad (junto a la aparición del Estado moderno) es la invención del *cuero*, con la que se consolida la vieja noción de *alma* y se dota a la Persona de una autonomía y privacidad fundamentales para su participación en el Todo.

Dejando a un lado el análisis de la lengua, lo que caracteriza, desde la óptica de lo negativo, a estos postestructuralistas, es lograr dar cuenta de los procesos inaparentes más que de las manifestaciones de superficie. Y ello, tal y como venimos insistiendo, situándose en el intersticio de ambas dimensiones, que es el que le da su considerable complejidad. Deleuze y Foucault vienen a decir que la historia occidental siempre se ha regido por la separación del Orden de la Verdad y el estado negativo del pensamiento. Si presenciamos la determinación de un campo universal del *saber* que conforma el espacio de enunciación y visibilidad es justamente por la inversión de lo visible/invisible asociada a la irrupción de la mismidad. La prohibición (positiva) de los usos que refieren a la multiplicidad va determinando esa especie de compleja malla móvil, que se erige y progresa en la asimilación del acoso de la infinitud o la pluralidad. Hemos visto cómo las nociones de origen y evolución responden, dentro de un sistema cerrado, a esta racionalidad que se sostiene como por una continuidad oculta y embrollada, que es la que da su principio de unidad al discurso. Pero lo más relevante,

---

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 126-163.

dado nuestro intento de pensar la infinitud, es que nos encontramos aquí, en total oposición a la paralización que caracteriza al pensamiento ideativo, con un pensamiento que nunca se puede dar por cerrado ni acabado, sino que permanece en devenir, en resistencia a la idea de sí mismo, infinitamente. Lo que late en el fondo de la genealogía de Foucault es, pues, la tesis primera, ontológica, de la anterioridad de las prácticas intensivas (del *acontecimiento* y la *serie* que han quedado ocultas) a las relaciones, estructurales entre signos dentro del Sistema. El gran problema es que si nos quedamos en el plano de lo extensivo no hay forma humana de salirse de la imposición del Dominio, es decir, todo está sometido al Poder: poder de un cálculo, de lo calculable, y de lo identitario. El trabajo de Foucault es genealogía, escribe, de qué principios, según qué necesidades, y de cómo se han desplazado, articulado, modificado los discursos. Y, como tal, es inseparable de los caracteres específicos del paisaje mental de la diferencia: discontinuidad, multiplicidad, alteridad, etc.

El análisis de Foucault de esa organización del vacío, cuyo interés está puesto en la sintomatología que corresponde a tal imagen del pensamiento, implica un ataque a la idea dominante del tiempo (el implícito en la noción de la Conciencia como un Todo) que corre pareja a la crítica a las funciones atribuidas al Sistema de la Lengua. Así queda en tela de juicio la capacidad misma de acción bajo una comprensión del acontecimiento reducido al Verbo: de un Presente y una Primera Persona que limitan el hablar y el hacer a la repetición de lo idéntico. El recurso a la distinción de dos mundos, correspondiente a la oposición entre dos imágenes del pensamiento, es fundamental en la problemática de la contradicción Infinito/Todo con la verdadera infinitud. El binomio que permite problematizar la contradicción a propósito del tiempo suele expresarse en la forma griega *Chrónos/aión*. Uno es el tiempo de la Historia, el cronológico, con su principio y su final, establecido en serie sucesiva de momentos (en el Individuo correspondería con *su* memoria, ideativa), en componenda o confusión con un *tiempo-todo* o todo el tiempo, necesariamente ideal o sempiterno (eternidad o *plenum* del alma o la razón), en cuyo forzoso casamiento surge la Conciencia y la idea de Tiempo misma que domina nuestras vidas. El otro es un tiempo inconcebible, que como mucho nos da de momento una cierta intimación de la verdadera infinitud, pues se caracteriza por la simultaneidad, la discontinuidad, la curvatura, el retorno, etc. y que sería el propio del *mundo en que se habla*, esto es, de un pensamiento activo y una *palabra hablante*. Cuando Foucault insiste en que el orden de aparición en el discurso ya está determinando las peticiones de principio para poder hablar, para entrar en la Realidad,

no está sólo asomándose a la infinitud anulada bajo la noción absolutista del binomio Infinito/Todo (tratando, pues, de topografiar ese otro lugar del deseo desde donde nos disponemos a hablar), también está interrogando, en la misma medida, las formas en que se oculta la contradicción. Se puede decir por tanto que el método foucaultiano comprende los dos mundos separados en inter-relación, esto es, que habla desde la certeza de que institución y deseo no serían sino dos réplicas opuestas a una misma intimación e inquietud: la de una *duración (aión)* por debajo del tiempo del discurso<sup>27</sup>.

La especificidad del postestructuralismo de Foucault, Deleuze y García Calvo creemos que tiene su expresión más clara en la invocación de esta concepción del tiempo que nos devuelve a Heraclito, en el sentido de lo verdaderamente trágico. Esa especie de nueva tierra que parecen estar creando mientras hablan revela una misma preocupación por la infinitud o la pluralidad. Al no comprender la garantía de recomposición de la unidad de la Historia más que como una imagen complementaria y falsa de la verdadera discontinuidad de las épocas y los tiempos, se le devuelve su prioridad a lo que pasa por debajo, a la infinidad de relaciones microscópicas que nos hacen ser, de las que las ideas no dan más que puras abstracciones. Con ello se comprende mejor eso de que aunque el acontecimiento instaure una subjetividad, lo hace siempre en el seno de un campo impersonal, sin sujeto<sup>28</sup>. El acontecimiento en el pensamiento francés de la diferencia no sólo es encuentro entre fuerzas (entre lo que Deleuze llama *haecceidades*, en el sentido de esta individuación impersonal) y nunca entre identidades, sino que revela además una diferencia radical entre lo que sería el porvenir de la Historia (la acción en realidad vaciada de toda fuerza en el Sistema de la Lengua), y el devenir actual de la gente (implícito en la ontología del *agere*): lo que por debajo de nosotros esté actuando sin saberlo. Aunque este devenir esté sometido a la imposibilidad de aparecer en el

---

<sup>27</sup> Hay aquí una reflexión acerca de la acción de la lengua: la de estar meramente hablando del mundo, o bien creando o abriendo mundos posibles. Esto se vería, desde el lado del positivismo, en que su mención está condicionada por el orden del discurso, de manera que necesariamente tiene que ocultar aquello (irracional, indefinido) de lo que da razón. El par *Chrónos/Aión* se correspondería con la imagen Infinito/Todo a la que contrapondríamos, desde el otro lado, la verdadera infinitud (*aión*). El *aión* es el verdadero tiempo del acontecimiento, y ese tiempo es *duración* (diríamos que *dura*, no que se extiende). En el plano del pensamiento cabría distinguir, del mismo modo, la Historia y la tradición: lo identitario presupone un comienzo (ocultándose a sí mismo la contradicción real de las cosas mismas), y todo lo que acontece lo hace a la Realidad. La *diferencia* se opone a la noción misma de origen, o, más bien, la entiende como un sinsentido, y al sentido como siempre producido. Lo verdaderamente real es tal en tanto que no tiene que aparecer en la Realidad (es, si se quiere, pre-lógico o pre-reflexivo).

<sup>28</sup> “La emergencia (del acontecimiento) designa un lugar de enfrentamiento. Pero una vez más hay que tener cuidado como un imaginario como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; más bien es un ‘no-lugar’, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenezcan al mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, ni nadie puede vanagloriarse de ella; siempre se produce en el intersticio” (FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia, op. cit.*, pp. 37-38).

discurso, ya desde siempre ha empezado a hablar. No sabemos, entonces, ni de dónde nos viene ni dónde nos va a llevar, pues cuando aparece no lo hace a la Realidad ni a la Historia, sino, a decir de Deleuze, como una intrusión del devenir: de un *devenir revolucionario sin porvenir de revolución*.

La noción del tiempo que subyace a esta comprensión del acontecimiento (o de *lo que pasa*), vista desde este primer sentido en que comprendemos la diferencia, tiene dos consecuencias inmediatas. Al tratarse de una anti-dialéctica, ya se ha desplegado una forma distinta del tiempo que se opone de raíz a las nociones de causa/efecto, o de origen y evolución, de potencia/realización, etc. que enmarcan la génesis del Individuo, su aparición en la Realidad. Desde el plano de lo anti-identitario (que prescinde de sujetos como tales), ello transfiere la labor primera a un campo de individuaciones dinámicas sin sujeto, desde donde sí cabe transgredir la continuidad de la Historia, y por tanto poder renovar la crítica interminable de la contradicción, de la razón común. La otra consecuencia es que, al estar creando un lenguaje nuevo o invocando un paisaje mental orientado hacia el afuera, no se parte de que tenga porqué acabar bien, y por tanto no tratan de establecer discursos aparte o dar recetas para el Futuro. Al modo de la transvaloración nietzscheana, el método genealógico no puede dar soluciones sino, en todo caso, abrir nuevas preguntas. No parte de la seguridad o la fe en uno mismo precisamente porque lo que se busca es el desplazamiento de la perspectiva a través de las estructuras que nos hacen ser, actuar, pensar. El impulso es el de atravesarlas desde esa otra tarea de la filosofía: la negativa, como auto-crítica y problematización del presente; y el de búsqueda, digamos, de la salud. Frente a esto, la *palabra hablada* de Merleau-Ponty, o la zona subconsciente de García Calvo (en el sentido de la conveniencia técnica para el Aparato de la Lengua) son la ilustración no sólo de su carácter secundario con respecto a la razón, sino también de cómo la infinitud, a pesar de todo, nunca puede quedar asimilada del todo. Permanece siempre como lo que se rebela contra cualesquiera imágenes que quieran dársele. En términos de la oposición Hablar/Hacer, por ejemplo, la separación de teoría y *praxis* asegura el hecho de que la positividad (o el nihilismo negativo para nuestro caso) lleve en sí misma su principio de proliferación (*concentricidad*, nihilismo pasivo), y que, en su cerrazón, quede consagrada a *decir lo ya dicho* (autoproducción interna, nihilismo reactivo)<sup>29</sup>. De ahí el

---

<sup>29</sup> A título sólo de apunte, por la revalorización que Foucault hace de Heidegger, el filósofo alemán tiene páginas bellísimas, en *Ser y Tiempo*, acerca de lo que llamaba las *habladurías* y las *escribidurías*:



contraste entre un pensamiento ideativo, visual, que capta de un golpe de vista, y otro pensamiento que es el que razona él mismo o que deja que razón hable por él, como movido a su propia disolución por la contradicción real que tienen las cosas mismas. Los momentos aurorales de lo presocrático y lo barroco representan la lucha viva contra la irrupción de la mismidad, en cuanto reluce en ellos la infinitud de la razón como auto-crítica en los instantes en los que se impone una transformación del pensamiento con mayor apoyo en la autoridad del Todo (y de la Historia). Las nociones de discontinuidad, de intencionalidad asubjetiva, de alteridad y de intersticio productivo, entre otras, son fruto de la intimación por parte del genio francés de la infinitud de fuerzas imperceptibles a las que da estatuto una concepción activa o viva del pensamiento. Es sólo desde esta oposición entre Historia y tradición, como venimos diciendo, que podemos invocar la posibilidad de traerse a autores de hace más de un siglo (o veinticinco) a hablar sobre lo real, y desde donde se determina la verdadera fuerza de los conceptos de un autor. García Calvo escribe, para el contraste de este pensamiento vivo con las ideas muertas, y en relación a la reflexión general sobre dónde o cuándo se empieza a hablar, es decir, sobre la relación de mi discurso y el discurso de la Naturaleza o de la Realidad, que bien es posible que saquemos los conceptos fijados como de un depósito, o que no podamos, en fin, más que nombrar lo que está nombrado, decir lo que está dicho. Pero es igualmente cierto que el acto de producción mismo repercute sobre el depósito y fijación de los conceptos utilizados, siendo, a la inversa, la predicación la que dice, y el Sujeto aquello de lo que se dice<sup>30</sup>.

El Barroco, desde el prisma de la ontología de la potencia que nos descubre Foucault en *Las palabras y las cosas*, puede caracterizarse primero por la mencionada comprensión

---

dinámicas propias del olvido del Ser que se manifestaban, con la autoridad del Todo, en la pura repetición de lo ya dicho o de lo ya escrito.

<sup>30</sup> Interpretamos que los planteamientos de Foucault y Deleuze son análogos a los del pensador zamorano con cierta dosis de intuición porque las similitudes son siempre más de las que logramos exponer. En este caso, de la temporalidad o sucesividad del razonamiento y la Realidad, y de la intromisión de la dirección en relación con la entrada de la sucesividad y la ordinalidad, podemos recurrir a GARCÍA CALVO, A., *Contra el Tiempo, op. cit., Cfr. "Ataque 5"*, pp. 59-71. "Esa vanidad fundamental de confundir la costatación de que pasan cosas, de que las cosas se mueven, de que los acontecimientos se suceden uno tras otro, con el tiempo mismo, de modo que se diga que el tiempo pasa, y que pasa más o menos deprisa... (...) Pero es que esa tergiversación, eso de tener que proceder del revés en el razonamiento de la Realidad, es una necesidad que la ordenación misma de la Realidad padece y que padece por tanto cada alma que se pone a dar cuenta de la Realidad: que sin tergiversación o revesamiento no hay Orden que se sostenga. Y entonces, eso mismo le abre a la razón misma alguna vía para el descubrimiento: pues, si la falsificación consiste en un revesamiento de los procesos y relaciones, puede que, procediendo en sentido inverso, desenrevesando lo enrevesado, se llegue, no a la verdad quizá, pero sí al origen de la falsificación. Lo cual refiere al orden del razonamiento, pero aquí está además refiriéndose al tema del razonamiento mismo, esto es, al tiempo." *Ibid.*, pp. 63-64.

del tiempo, pero segundo por introducir la curvatura (infinitud) en este espacio superficial y revolucionar la imagen cerrada del pensamiento, necesariamente fragmentada con elementos mínimos, sucesivos, contables, etc.<sup>31</sup>. La apelación a una ontología espacial al modo de Merleau-Ponty, esto es, a la necesidad de dotar al paisaje mental del relieve y de la profundidad que le pertenecen, demanda el reto de tomar una imagen de la conciencia que ha sido aplanada, y *metamorfosearla*: insuflarle la vitalidad que le ha sido arrebatada. La acción del sujeto barroco, entendida como búsqueda activa (frente a la recepción contemplativa), parte, así, de una suerte de *anamorfosis*, de una pugna por cambiar la perspectiva. La fuerza de la negación no es sólo la de apelar a un pensamiento y una lengua vivos (que hacen mientras hablan); se trata además de que tal resistencia no busque hacer revelar su sentido, sino su propia contradicción. Este pensamiento no hace Historia, pero se enmarca en toda una tradición de pensadores (como tal, anónimos) que, desde aquellos viejos presocráticos, irrumpen en la línea histórica, violenta o subrepticamente, intempestivamente, haciendo temblar todo el campo del saber, por merodeo y transversalmente. De este desplazamiento del punto de vista depende también que podamos poner en común a estos pocos autores, como si estuvieran hablando de lo mismo, sin estar aquí creando un discurso que sea de nuevo el motivo de la ruptura de toda comunicación entre ellos (en cuanto Nombres en la Historia de la Filosofía). Las resonancias de estos contra-pensadores son infinitas, y si, dados los límites de nuestro propio análisis, les hacemos justicia es sólo en la medida en que no estemos minando las posibilidades que hay de que sean cualquier cosa, de que se les interprete de muchas maneras. Dicho esto, hay que reiterar una misma denuncia, una misma lógica de la contradicción que la zenoniana (recuérdese también, por ejemplo, a Lewis Carroll) en los autores que estudiamos; o, como veremos, una misma crítica que la heraclitana al atomismo y al capitalismo. Rastreadremos esta hipótesis cuando nos asomemos a la postulación de un cierto malestar cultural que tiene que ver con la numeración del individuo cuantitativo (sea átomo, alma, Yo, cuerpo, o finalmente el número de Identidad) y con la disposición y ordenación de los seres (su distribución en conjuntos o series, la organización de la población bajo los Estados, o su producción en masa para el Capital). Pero sin salirnos de la problemática del lenguaje en liza, habría

---

<sup>31</sup> “El número irracional implica la caída de un arco de círculo sobre la línea recta de los puntos racionales, y denuncia a ésta como un falso infinito, simple indefinido que implica una infinidad de lagunas; por eso el continuo es un laberinto, y no puede ser representado por una línea recta, pues la recta siempre debe estar entremezclada con curvaturas (...) La propia potencia es acto, es el acto del pliegue.” (DELEUZE, G., *El pliegue: Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 29).

que retener simplemente el llamamiento a la creación de un paisaje mental que hace mientras habla, independientemente de su repercusión en el Aparato, o de su reconocimiento, o de su realización. La separación entre el Lenguaje y el acto de habla (entre el nombre de la cosa y el acto de decirlo), vista desde la oposición del par Infinito/Todo y la infinitud, es análoga a la de la continuidad y la discontinuidad de la historia del pensamiento y la historia en general. Nosotros lo habríamos visto en la distinción radical entre el procedimiento de fijación de un límite preciso, que delimita nuestro hablar y nuestro hacer, y el despliegue de una nueva forma de tiempo, que revitaliza una cierta capacidad de ir como a contra-tiempo, de recuperar para la filosofía su capacidad de hablar desde la contradicción o desde la indefinición. La oposición trágica de dos tiempos implica, además, la resistencia a la imposición de la idea dominante de Tiempo sobre la que se asientan las Ciencias de la Realidad. Esto se ve, por ejemplo, en el contraste entre un tipo de memoria visual, *ideativa* y de registro, que capta de un golpe de vista (total, completa, perfecta, etc...), y otro tipo de memoria *motiva*, o algo que hemos dejado entrever como la inteligencia propia del lenguaje (*phrónesis*) de descubrir su contradicción si se le deja hablar desde abajo (y que posee unos caracteres propios, negativos: in-finito, in-definido, i-limitado, etc.). Recuperar en aquello que se nos ha transmitido en forma de Lenguaje (en nuestra Física y en nuestra Lógica, en la Moral y en la Política) lo que haya por debajo de esa transformación (su reorientación hacia la organización del mundo y la distribución de las poblaciones), no puede empezar acaso más que tratando de percibir cómo lo llevamos en nuestras propias palabras y gestos, enmascaradamente.

El recurso de Foucault al Barroco es, en fin, inseparable de la intimación de esa cierta tradición del pensamiento que se niega a ser subsumida en la Historia. Volveremos sobre ello más adelante, cuando estemos en mejores condiciones de exponer la tensión anti-dialéctica que conlleva su oposición con lo Clásico, pero tenemos que intentar arrojar algo de luz, a modo de puente con el siguiente capítulo, sobre la relación que guarda con lo presocrático. Lo que Foucault encuentra en el momento anterior al inicio de la Modernidad en un caso, y en el momento previo al nacimiento del Saber griego en el otro, no puede decirse que sean exactamente etapas o corrientes del pensamiento, sino expresión viva de esa resistencia que es la tradición del pensamiento. Lo cual nos devuelve a la columna vertebral de nuestro itinerario: la problemática relación entre la Filosofía mayúscula o el Sistema de pensamiento y lo que llamaríamos tradición anónima. La necesidad que la Identidad tiene de *ser* no es más que el resultado de esa

carencia mayor que le viene de erigirse con respecto a lo que *no es*, de la afirmación de sí que procede despreciando a su contrario. De ahí que su imposición, su afán en que se la tome por verdadera, sea siempre más reveladora desde el punto de vista de aquello que está ocultando. Hacer aflorar la contradicción, desde ese otro lado, no significa otra cosa que tratar de pensar esa relación (que no es ella misma subsumible en el Uno/Todo), de hacer, como tarea auto-crítica, política, una génesis en acto, problemática, de esa exclusión mutua.

## 2.2. Lecturas presocráticas

Dejamos en este punto nuestro recorrido por el pensamiento de la diferencia a través de Foucault (y volveremos, como decíamos, sobre el asunto de lo barroco más adelante), porque nuestro itinerario demanda que exploremos, a propósito del tiempo implícito en el Lenguaje, de qué maneras se hace explícita esta concepción de la diferencia en el pensamiento negativo de García Calvo. El libro al que recurrimos como representación del segundo aspecto general de la filosofía de García Calvo, *Lecturas presocráticas*<sup>32</sup>, nos sirve además de engarce entre la problemática del lenguaje y la de los presocráticos. Comienza, justamente al hilo de este nexo, con la cuestión que nos sale constantemente al paso acerca de la capacidad de hablar, o la de la contradicción entre lo que se dice y el acto de decirlo, o, dicho aún de otra manera: la de la imposibilidad de decir mentira y a la vez hablar de forma absoluta. Esta cierta idea de Tiempo que es, a su vez, constitutiva de la Realidad, consiste para la Primera Persona en que al hablar anula la distancia entre lo que está pasando (mientras hablamos) y su reducción a hechos registrados o conservados. Así se logra hacer concebibles o convertir en ideas tales procesos. Si no fuera por la sucesividad o *insimultaneidad* del discurso no habría nada que salvara a ese sujeto de la contradicción y la infinitud. Es, entonces, el orden del discurso en un sentido temporal determinado el que posibilita la enumeración de las cosas y la propia posibilidad de decir Verdad, de hablar acerca del mundo. Con la invención del Futuro se sitúan la *pre-visión* y la capacidad de *con-cebir* como remate de nuestra tendencia inevitable a captar de un golpe de vista y hacer de la cosa una idea. Para que algo así tome el lugar del pensamiento (en el sentido de que no hay

---

<sup>32</sup> Cfr. GARCÍA CALVO, A., *Lecturas presocráticas*, op. cit., pp. 21-41. Esta obra es posiblemente de las más desoidas desde nuestra disciplina, posiblemente por estar tan directamente relacionada con los propios fundamentos de la Filosofía mayúscula, en el sentido de erigida sobre el desprecio, reacción o superación de eso presocrático.

coexistencia o contradicción sino imposición), hace falta que suceda algo sin precedentes, que hemos reconocido, en general, como la aparición de una determinada *voluntad de saber* que encontramos en la base de la crítica de Foucault. El enlace con la obra de García Calvo se apoya en el sustrato identitario de esta dinámica que se apodera del pensamiento y que se asocia a una ontología del Ser/Tener. Esto se ve con mucha claridad (en las *Lecturas Presocráticas* pero también en el resto de su trabajo) en la exposición del catedrático zamorano de los criterios de Realidad. El vínculo que guardan estos espacios entre sí, y el punto de entrecruce de estos autores en torno a un tiempo vacío, nos permitiría hablar ya en términos de *organización de la carencia*<sup>33</sup>. Este concepto va a reaparecer bajo diversas formas en Foucault, Deleuze o García Calvo, ya veremos que para referirse en general a la ordenación y regulación de un mundo en el que el acontecimiento o las cosas reales han sido sustituidos por su representación o idea.

Partimos, en este intento, del primer criterio de entrada en la Realidad (en la existencia) que postula el lingüista zamorano: condición de realidad de una cosa es que pueda hablarse de ella. Este requisito que suena tan elemental es, sin embargo, constitutivo de la gran ficción que nosotros, en cuanto reales, somos. En *Lecturas Presocráticas* se ilustra con la glosa de Parménides<sup>34</sup> y las proclamaciones del Ser en sí (unicidad, indivisibilidad, homogeneidad, eternidad, inmovilidad), referente primero como es de la concepción del pensamiento que criticamos. Siendo esta una tesis doctoral de filosofía no habrá que detenerse mucho en la confrontación Parménides/Heraclito, cuya resolución conforma la Filosofía (mayúscula) como Ciencia de Ciencias (como búsqueda de la Verdad y demás), bajo la autoridad de Aristóteles como maestro primero, con la que se inicia la Historia del Conocimiento<sup>35</sup>. Pero véase que, desde el paisaje mental esbozado, la del *Ser/No ser* es una dualidad que se nos impone de un

---

<sup>33</sup> El concepto de organización de la carencia (o del vacío) lo tomamos de Heidegger, pero de un modo más libre en el sentido de no ligado a la ontología heideggeriana (libremente pero bajo la atenta mirada del director de este trabajo). Podemos definir la organización de la carencia, en general, como el ajetreado movimiento que aparenta un cambio cualitativo de las cosas, pero que, en realidad, cambia sólo la dimensión cuantitativa de lo que nos rodea. Y dado que, siguiendo a Nietzsche y a García Calvo, la realidad ha sido vaciada, sustituida por la Idea, se puede hablar de un vacío en cuanto carencia (de realidad o de ser), carencia que es simplemente administrada, organizada.

<sup>34</sup> Se analiza en este libro el texto del Parménides de Platón, 127.

<sup>35</sup> Aunque en general se pueda ver este punto de inflexión en todos los planteamientos nihilistas (Sócrates/Platón, dualismo ontológico de base...), podemos utilizar como paralelismo útil de este punto de partida el de LÓPEZ PETIT, S., *Entre el ser y el poder, una apuesta por el querer vivir*, Madrid, Traficantes de sueños, 2009 (2 ed.). V. cap. I.1, "Sobre la Metafísica y el Absoluto", I.1.1 "Parménides y el Ser: la inauguración de la esfera absoluta" pp. 31-35. Su concepto de *movilización global* refiere en esta línea al final de la Historia de la Metafísica.

previo error de traducción, de la asimilación de ciertas prohibiciones en el uso del Lenguaje, o del orden, en fin, del discurso de la Verdad griega. Es por la irrupción de esta dimensión del Ser en sí que no podemos comprender lo que por boca de la diosa de Parménides<sup>36</sup> (ya ni decir Heraclito, “el tenebroso” o “el oscuro”) se decía, igual que no podemos remontarnos a un caos previo a la evidente necesidad de ser las cosas lo que son. Lo que sí se puede, acaso, es analizar, en un sentido genealógico, la simplificación y tergiversación implícitas en las sucesivas traducciones, haciendo una arqueología de su momento y lugar:

“La glosa del razonamiento ha venido haciéndose como si hubiera una equivalencia exacta entre el griego *ἔστι* y nuestro *hay* (y por ende entre el participio *ὄντα* y el giro *las cosas que hay*); pero ya en los intentos alternativos de traducción que os ofrecía se apuntaba la otra posibilidad de que entendiéramos *ἔστι* más bien en el puro sentido de nuestro *es* (y por ende *ὄντα* como *las cosas que son lo que son*), (...) y en suma todo el razonamiento se entienda referido a la diversidad cualitativa, se prescinda en lo posible de la interpretación numérica de la multiplicidad, o se lleve el razonamiento no en el plano de la extensión o aplicabilidad de las nociones, sino en el de la comprensión o constitución de las nociones mismas.”<sup>37</sup>

La irrupción en Grecia de esta determinada imagen del pensamiento que analizamos se revela en las mismas raíces de la Historia de la Filosofía con la invención del Ser, en su aspecto absoluto, sumamente ideal y real. En cuanto al Tiempo implícito, los análisis de Foucault y García Calvo del Verbo en relación con el Sistema de la lengua refieren al remate del proceso de privación de acción al pensamiento con el establecimiento de una idea de tiempo perfectamente vacío, que hace único e idéntico todo lo que está pasando a cada momento. En el filólogo zamorano la condición más esencial de este Tiempo es *hacer abstracción del tiempo que pasa, o convenir en que no ha pasado: Existir*, como *Ser*, disuelve la fuerza de la diferencia, así como de la negación (establece la referencia del Lenguaje al mundo verdadero, al de la Idea) y presenta o funda la Realidad en un mismo momento (y decir “no es” es la pura contradicción, como el “Es y no es” de Heraclito). Sólo se puede decir Verdad y nada más que la Verdad, pues lo contrario es la parábola del mentiroso, que expone al Ser a la infinitud, a su afuera imposible. “Pero también en la entraña misma del ES se manifiesta la contradicción: pues este ES que no

<sup>36</sup> V. SÁEZ, L./de la HIGUERA, J./ ZÚÑIGA, J.F. (Eds.), *Pensar la Nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, op. cit. El ensayo de Tomás Calvo “De Parménides a Gorgias. El mundo verdadero como fábula”, nos otorga un análisis paralelo, en el marco del nihilismo, del texto fundamental de Sexto Empírico que representa esta transición de una filosofía de la naturaleza (*phýsis*) a la Metafísica.

<sup>37</sup> GARCÍA CALVO, A. *Lecturas presocráticas*, op. cit., pp. 41-42.

tiene ningún NO ES que se le contraponga, en su apariencia absolutamente positiva, es en verdad también una negación de la negación<sup>38</sup>:

“Con la cópula, en efecto se percibe y explicita la separación temporal entre (...) ‘Sujeto’ y ‘Predicado’, entre nombrar y decir (...). La cuestión de ser o no ser o ser y no ser se implica en la cuestión del tiempo del razonamiento (que debe de ser el mismo de la vida) continuamente en pugna contra la idea de sí mismo, que, al ser la eternidad o ‘todo-el-tiempo’, lo anula como tiempo que pasa o que discurre.”<sup>39</sup>

La escisión de los dos mundos o sujetos se corresponde, pues, con la del tiempo del razonamiento (*en que se habla*) y del tiempo eterno (*de que se habla*), en un sentido análogo al de la *palabra hablante* y el de la *palabra hablada*. Esta separación de los dos mundos impone a su vez dos actitudes filosóficas: una se movería en el plano de la Conciencia (Infinito/Todo); la otra haría referencia a la dimensión negativa o indefinida, esto es, al plano de lo que aquélla oculta. Si para reducir la cuestión del Ser a los límites de la Conciencia Personal es necesario que se ejerza tal procedimiento sobre algo previo, impersonal, estamos justificados a sospechar que su contradicción con lo que no es nunca puede quedar del todo resuelta, y que puede incluso pervivir, si se mira bien, como en el lado negativo de la Historia o la Historia de la Filosofía. Cuando asistimos, en los albores de nuestra Cultura, a un establecimiento tan rígido y unívoco de lo ideativo e identitario sobre su condición preindividual o prehistórica, no cabe sino pensar que estamos ante un proceso de adhesión al Dominio por el que finalmente el sujeto no pueda hacer nada que no esté hecho, no pueda decir más que lo ya dicho. En las *Lecturas presocráticas* encontramos que al inicio de nuestra Historia el *ἔστι* griego pierde la condición enclítica o falta de acento propio que la cópula tenía. El *ἔστι* acentuado quería decir algo como “hay” (o “está”, “cabe”, “es posible”), que ahora se queda en “lo que es es lo que es” (“hay lo que hay donde lo hay”). Con esta imagen se le introduce el Verbo al *hay*, totalizándolo, por así decir, en un *Existe*, que rechaza de sí cualquier predicado que no sea el Sujeto mismo, que se niega a ser cualquier sujeto que no sea la predicación de sí. Esta dimensión del existir que describe García Calvo como absoluta, totalizadora, “como verbo que, pretendiendo tener significado como los verbos corrientes, quiere al mismo tiempo valer por “hay”, que no tiene significado”<sup>40</sup>, revela que el invento del Verbo en el Lenguaje introduce la escisión entre Yo que habla y Yo de que se habla:

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 181-182.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 225. Cfr. *Ibid.*, pp. 225-234, el apéndice: “¿Qué pasa cuando se dice “Hay” en absoluto?”.

“Una vez establecida la escisión entre *YO´* y *YO*”; hay ya una separación entre ambos, que fácilmente puede interpretarse como distancia y dar así lugar a una primera intimación de un tiempo que, al ser en principio veces de repetición de lo mismo, sea también consiguientemente la extensión que las separa.”<sup>41</sup>

Al ser el sujeto él mismo *el que es*, el que dice Verdad, cuando dice “hay” de forma absoluta (*lo que es es lo que es*) pierde su actualidad para ganar su existencia en la Realidad. Con ello, siguiendo al autor, el Yo actual pierde la virtud de primera persona gramatical (de la que ya no puede predicarse nada, sino que es ella la que predica) y se convierte en tercera persona (alguien de quien se habla), en un Yo real. Así es cómo el invento del Verbo es el que viene aquí a ocultar que ese *existe* se atribuye a un predicado, que tiene que ser real, sabido y establecido como tal en la Realidad, “de modo que entonces pueda sobre él recaer, como en lugar fijado, esa predicación que acerca de él se hace”<sup>42</sup>.

Una segunda serie de tesis que podemos extraer de este libro para el propósito del presente capítulo (puesto que son las que más tenemos a mano para la ilustración de ese ejercicio de la lógica presocrática frente al triunfo del Dominio) son las que refieren a la invocación de García Calvo del interminable razonamiento de Zenón contra las proclamaciones de Parménides (unidad, estabilidad, indivisibilidad, etc...). El maestro de Elea encarna una manera propia de pensar y de denunciar la Realidad que, al contrario de lo que pudiera parecer, es tanto más vigente cuanto más nos acercamos a la perfección de la enumeración, el marcaje, la cuantificación, etc. que se expanden en forma de Saber. Su personificación de lo presocrático lo es en tanto que resistencia a la orientación de la filosofía hacia la verdad histórica, pues sobre todo se ve en él, especialmente cuando se le mira con los ojos del filólogo zamorano, la contradicción viva de unas paradojas que no pueden resolverse sin mostrar al mismo tiempo la

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 106. *Cfr. Ibid.* pp. 78-113: Sobre la cuestión, muy presocrática, de la relación entre lo de *infinito* y lo de *todo*.

<sup>42</sup> GARCÍA CALVO, A., *De Dios*, Zamora, Lucina, 1996, p. 46. *Cfr. Ibid.*, pp. 23-48. “De la existencia o realidad de Dios”. Con ello se logra “asegurar la actualidad del Sujeto, su presencia en este mundo en que de Él se habla, o incluso habla Él mismo, por medio de índices de tipo ‘hay’, que establecen el enlace entre el decir y lo que dice, entre el lenguaje y aquello de que habla, o más aún, en el caso de la Primera Persona, entre el que habla y aquél de quien está hablando; por otro lado, rechazar de sí cualquier Predicado que no sea el Sujeto mismo, negarse a ser cualquier Sujeto que no sea la predicación de sí: no puede ser más que el que es, y, al mismo tiempo, tiene que ser el mismo que éste que lo está diciendo.” *Ibid.*, p. 40. “Ya se entiende, pues, cómo lo uno no casa con lo otro; pero es para sostener esa fusión o confusión entre lo uno y lo otro para lo que “*existe*” se ha inventado.” *Ibid.*, p. 46.



falsedad de la Realidad<sup>43</sup>. Lo que llamamos, frente a la Historia, tradición del pensamiento pervive en su razonamiento en forma de acción de desenmascaramiento, la cual se revela como una especie de inversión, como a contratiempo, de nuestro consentimiento con los procedimientos del positivismo, de lo ideativo. Vamos a sobrevolar las cuestiones más generales que se nos aparecen, tomando su voz el zamorano, a propósito de la problemática Infinito/Todo.

En primer lugar, al hilo de la contradicción de que las cosas tengan nombre y de que, al mismo tiempo, pasen cosas, se critica que *Uno* y *muchos* sean entendidos en absoluto, es decir, la creencia en un conjunto cerrado. Para ello presenta el argumento de Zenón sobre tamaño o cantidad continua:

*“Si hay muchas cosas, las cosas que hay son sin fin, pues en todo momento hay otras cosas en medio de las cosas que hay, y a su vez, otras cosas en medio de aquellas otras cosas. Conque así, las cosas que hay son sin fin.”*<sup>44</sup>

El razonamiento del filósofo de Elea, explica el autor, impide o prohíbe “el uso de la noción de muchos como absoluta o el uso conjunto de las nociones de todo y de pluralidad”<sup>45</sup>. Denuncia, pues, la vanidad de todo fundamento en la necesidad de fijar un límite preciso y una identidad (que sería mismidad: “soy el que soy”) y de aplicar estas nociones a las cosas corrientes (que este lenguaje hable de verdad del mundo). Es justamente la imposibilidad de dar solución a las paradojas de Zenón la que lleva consigo la fuerza de esto que llamamos tradición, que pervive como en el reverso del Ser. Hay que ver ahí, pues, la distinción de dos órdenes de realidad: el de lo concreto/real, infinito; y el de lo abstracto/conceptual, representable. Lo uno y lo múltiple hay que entenderlo, desde este punto de vista, como coherente con esa doble dimensionalidad. La infinitud es, si se quiere, lo propio de la contradicción real de las cosas mismas; el Infinito/Todo, en cambio, es un constructo humano al servicio del poder, confinado en el plano de la existencia. De ahí que no hable de la realidad:

“Se trata simplemente, según parece, de evidenciar la contradicción latente en la creencia del sentido común y de la Ciencia de que hay un cierto número de cosas (...) Esa reducción de ‘muchos (en absoluto)’ a ‘todos (en absoluto)’ está sacada de la creencia. Y así se pone en evidencia que, si ello es así, ello quiere decir que las cosas constituyen un conjunto

---

<sup>43</sup> Ya con Deleuze, en *Nietzsche y la filosofía*, *op. cit.* (Cfr. pp. 220-224: “Contra el hegelianismo”), habríamos señalado, siguiendo al autor, a que la dialéctica, moviéndose exclusivamente en el ámbito de la resolución y la reconciliación, no sobrepasa jamás el ámbito de los síntomas (universal/singular, infinito/finito), a que confunde la interpretación con el desarrollo de un síntoma no interpretado, a que no concibe jamás la permutación abstracta por la que el sujeto se convierte en predicado y el predicado pasa a ser sujeto.

<sup>44</sup> GARCÍA CALVO, A., *Lecturas presocráticas*, *op. cit.*, pp. 31-32 (cursiva del original).

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 55.

cerrado o definido: pues la noción misma de ‘total’ es tal que, si se nos diera un elemento que no estaba en el total, estaría al mismo tiempo y no estaría en el total. (...) En efecto, si las cosas son todas las que son, no pueden al mismo tiempo ser más de las que son ni tampoco menos (...) Por tanto, si las cosas son (en absoluto) muchas, o sea si hay un total de las cosas múltiples, es necesario que haya un número determinado de ellas.”<sup>46</sup>

La imposibilidad demostrada por Zenón de decir al unísono Todo y pluralidad incide en esta actitud totalizadora del Lenguaje en relación con la Idea. Los conceptos totales se oponen a lo indefinido porque definen acotando: esa es su forma de asimilar la infinitud, de volverla al servicio del Dominio. La existencia de todas las cosas que son es así inseparable de la voluntad de saber y de la tendencia a hablar de forma absoluta que está en la base de la constitución de la Realidad<sup>47</sup>. Una predicación positiva acerca de algo, afirma García Calvo, ha de ser necesariamente *destructora*: la visión del Todo es siempre constreñidora y unívoca, normalizadora y limitadora de todo devenir, decadente con respecto a los razonamientos presocráticos. En ese sentido, la diferencia y heterogeneidad entre Infinito (continuidad, linealidad...) y Todo (suma de partes: de puntos, veces temporales, etc...) es análoga a la de Idea (en cuanto idea, abstracta) y contenido (definido, contable, etc...). Desde el punto de vista anti-identitario y anti-dialéctico, en cambio, la cuestión de la unidad/multiplicidad es fundamental para entender el verdadero sentido de las afirmaciones de Zenón y la tergiversación que lleva a cabo Platón en su *Parménides*. Lo que ahí se ataca es el acto de predicación que no puede ser y no ser al mismo tiempo, y que Sócrates había reducido a la equivalencia de *Uno y No múltiples*. Con ello se comete, desvela el filólogo zamorano, una grave inexactitud en la versión “en cuanto a la forma en que Platón hace que su Sócrates presente la tesis del poema de Parménides y permite que su Zenón la acepte”<sup>48</sup>, ya que nunca se deduce de Zenón (muy al contrario) doctrina positiva alguna. “Si la aparición

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 33. *Cfr. Ibid.*, pp. 51-67. Cotéjense las notas al pie “de cómo había Zenón penetrado en la contradicción de la esencia y la habencia.” *Ibid.*, p. 58; “Y ya la suposición vulgar se estaba configurando en la Ciencia en forma de teoría atómica (...). Pero es ya contra esa forma científica de la opinión contra lo que aplica Zenón ese razonamiento, y no precisamente atacando la idea en sí de que haya algo que sea algo, pero carezca de tamaño, sino aprovechando justamente la pretensión de que tales entes sirvan de fundamento a la sustentación de las cosas corrientes y con tamaño.” *Ibid.*, pp. 60-61. “Y a lo que viene indirectamente el razonamiento contracientífico es a denunciar esa separación, de la que parte como hipótesis que a lo largo del razonamiento ha de descubrir su propia contradicción.” *Ibid.*, p. 67.

<sup>47</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 43-132, donde se aborda la cuestión de la ocultación de la multiplicidad en el lenguaje desde los más diversos prismas. Con la distinción entre dos órdenes de realidad (esencia/habencia) apuntamos a lo afirmado siguiendo el Nietzsche de Deleuze (*Nietzsche y la filosofía*), a saber, que el mundo que el alemán llama dionisiaco o de la voluntad de poder es el mundo de las singularidades impersonales y preindividuales: singularidades no confinadas en la individualidad fija del Ser ni en los límites Sujeto finito.

<sup>48</sup> GARCÍA CALVO, A., *Lecturas presocráticas*, op. cit., p. 60.

de hecho de una afirmación de lo uno puede (...) ser negación de lo otro o impedir sin más la aparición de lo otro”<sup>49</sup>, es necesariamente destructora:

“pues una predicación positiva acerca de algo es más bien, siendo como es una confirmación de su ser, un acto de muerte sobre la libertad o vida de aquel algo; y así una negación de eso, en tanto que sea de veras una negación de la predicación y no una predicación (negativa) sobre el mismo algo, trata de ser una anulación de aquel acto de muerte y hacer resucitar aquella inocente vida en que, antes de la predicación sobre sí mismo, vivía el algo sin saberlo”<sup>50</sup>.

La capacidad de negar que eso sea verdadero, y de afirmar, por tanto, que, además de lo que es, hay algo, deja al desnudo la cuestión de la existencia como mera necesidad de afirmación: necesidad de decir “es uno” y “soy el que soy”, y de fijar un límite preciso allá donde *ninguno* o *nada* ya no pueden expresar el principio de contradicción. Lo mismo podemos decir de la Filosofía, si es que la definimos por una esencia propia que oculta o anula lo que pudiera estar hablando en ella, por debajo de ella. El ataque, por ejemplo de Unamuno, a la falsedad elemental que representa su especialización, su separación con respecto a otras disciplinas<sup>51</sup>, es muestra de esa carencia más profunda que atribuimos a las Ciencias de la Realidad (positivismo). Desde el punto de vista de esa otra filosofía, minúscula, entendida como fuerza encarnada, acaso cualquier problema se nos descubra como el mismo, sea científico, teológico o amorosa. El momento auroral de lo presocrático nos revela otra cierta concepción de la filosofía según la cual la preocupación griega por la existencia está más cercana, por decirlo de alguna manera, al cuidado de la salud que la habría caracterizado hasta la irrupción de todo ese otro humanismo. El *hacerse*, por ejemplo, no diríamos que refiere a una supuesta esencia que hubiera de desarrollarse de cierta forma, sino más bien a la afirmación de la pluralidad (de la dimensión indefinida que no puede ser subsumida en la Idea) y de la contradicción viva (previa a la resolución). Esta oposición se ve muy claramente con la distinción filosófica entre *intensio* y *extensio* del concepto, es decir,

---

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

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 67-68.

<sup>51</sup> Hay una cuestión que suele plantearse cuando se habla de García Calvo, que tiene que ver con la faceta más destacable de su obra: si hay que llamarle poeta, dramaturgo, filólogo, traductor, libertario, lingüista, filósofo, etc... y está en relación con esta primigenia concepción del pensamiento, previa a la Física, la Lógica y la Metafísica, anterior a la separación y especialización de las disciplinas según tipos de saber. Aunque no hayamos dado buena cuenta de ello, su obra es también sobre Física, Lógica, etc. en lo que Guattari llamaba “transversalidad” de los saberes, en oposición a la universalidad, a la univocidad del Ser. Fue el íntimo amigo del zamorano, el eminente catedrático José Luis García Rúa, quien en más de una ocasión le llamó *poeta de profundidad*, acaso por su capacidad única para remontarse a lo que siempre queda por debajo de la superficie del Lenguaje y la Historia hablando, por su gracia para evocar aquel pasado siempre oculto en que palabra y acción se encuentran íntimamente unidas, actuando en el mundo y transformando la Realidad de manera que pocos, muy pocos maestros pueden enseñar.

con la confrontación entre *problema* y *solución*. El problema remite a la diferencia en profundidad, a su dimensión intensiva, previa a la individuación, mientras que la solución se determina en relación a la extensión mediante la constitución actual del individuo. Se constituye el Individuo o la Persona al dar *solución* a un problema, al romper el sentido de la contradicción, y las Ideas, abstractas, son los pensamientos de ese *cogito* fallido o irreal. La definición, en tanto que solución o anulación de la contradicción, no es el problema mismo, sino que lo problemático reside en el *proceso* de resolución en extensión que determina, bajo esta perspectiva, la génesis concreta de los individuos<sup>52</sup>. El pensamiento negativo y anti-identitario conforma lo específico de sus caracteres en la revelación de la contradicción que el pensamiento identitario anula. Desde este punto de vista, el razonamiento de Zenón sobre la infinitud aplicada al conjunto cerrado o definido no es meramente una denuncia de su reducción a la cuestión de *Uno* y de *muchos*, sino que parte de la falsedad misma de esa predicación para revelar la futilidad del propósito de hablar del Todo y de las partes. “Tiene juntamente que haber, por una parte, un número finito o determinado de ellas (...) y que haber, por otra parte, un número no finito ni determinable”<sup>53</sup>. No existe, pues, ni el lugar donde decir “yo”, ni donde hablar de “todos”, en absoluto. Lo único que protege a ese *cogito* de la multiplicidad, de la caída en la infinitud, es la seguridad en sí mismo, que es Fe en el Todo. Donde mejor se ve el tropiezo de la totalidad con la infinitud es el binomio *esencia/habencia*, cuya contradicción se manifiesta con el movimiento. Son bien conocidas las paradojas de Zenón sobre el movimiento (la de la piedra, la de Aquiles y la tortuga y la de la flecha), pero puede formularse así la forma en que lo suprime: “*Lo que se mueve ni en el lugar en que está se mueve ni en el que no está*”<sup>54</sup>. Las Ciencias parten de la creencia (y progresan en su defensa) de que los entes pueden estar al mismo tiempo quietos y moviéndose, es decir, de que uno es el que es, y que sigue siéndolo

<sup>52</sup> V. DELEUZE, G., *Lógica del Sentido*, Barcelona, Paidós, 2011, pp. 85-86: “El acontecimiento es por sí mismo problemático y problematizante (...) Entonces, resulta que un problema tiene siempre la solución que merece según las condiciones que lo determinan en tanto que problema; y, en efecto, las singularidades presiden la génesis de las soluciones de la ecuación (...) Por más que el problema sea recubierto por las soluciones, sigue subsistiendo en la Idea que lo remite a sus condiciones, y que organiza la génesis de las soluciones mismas. Sin esta Idea, las soluciones no tendrían *sentido*”.

<sup>53</sup> GARCÍA CALVO, A., *Lecturas Presocráticas*, op. cit., p. 41. Cfr. *Ibid.*, pp. 30-51: “Parece pues que tendría de todos modos razón Zenón al decir que entre cada dos elementos (sucesivos) hay una cantidad indeterminada de elementos, o más propiamente, que la serie total de ellos no puede ser finita.” *Ibid.*, p. 37. “Es hora ya de ir cediendo a la doble propuesta de Zenón de Elea y reconocer que, partiendo de la creencia de que hay muchas cosas o que los seres son múltiples, es necesario, por un lado, que sean todos, esto es, en cantidad finita y definitivamente diferentes unos de otros, y, por otro lado, al mismo tiempo, que no acaben nunca de ser todos, es decir, que sean infinitos en cantidad y no definitivamente, sino por interminable gradación de más y menos, diferentes los unos de los otros.” *Ibid.*, p. 51.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 129.

aunque cambie. La Ciencia se encontrará desde su origen con el problema de la necesidad de suponer un tiempo o espacio no finitos, no delimitados, etc. en una Realidad entendida como *todo lo existente y dada de una vez para siempre*<sup>55</sup>. La salvaguarda del Ser va a depender del establecimiento de un tiempo al modo de la entelequia aristotélica (potencia y realización): obligación de contar en tramos que ha de remitir necesariamente a un origen y a un fin<sup>56</sup>. Ello corrobora la hipótesis de que “la defensa del tiempo como extensión no es otra cosa que la defensa de la idea como idea”<sup>57</sup>. Es la presunción de una totalidad (noción ella misma contradictoria) la que prepara el terreno para las nociones de *evolución* y de *progreso* en la Historia de los sistemas de pensamiento. Si, a pesar de todo, podemos decir que hay otra cosa que no es eso, es porque, al contrario de las apariencias, la verdadera infinitud nunca puede quedar del todo cerrada o subsumida en el Todo. Permítasenos una larga cita de García Rúa en la que lo explica de manera magistral:

“Este atenerse a lo vivencial concreto sigue siendo el fuerte en el que Agustín se sigue manteniendo, frente a cualquier otro planteamiento que tenga la abstracción por base. Y no es que nuestro zamorano rehúya el campo y manejo de las abstracciones, pero, cuando lo hace, ello es siempre, intencionalmente, para denunciar su concepto y dejarlo siempre en situación menesterosa como método impropio de un buen razonamiento y con el que se quiere sobrepasar los límites de la razón. Es así como, desoyendo la diferenciación que, desde el campo de la Ciencia, se hace entre la noción de infinito que se da en el terreno de las distancias concretas, entre dos puntos determinados, y la que el pensamiento obliga a tener en cuenta en las hipotéticas distancias que solo y obligadamente cuentan con un solo término concreto en lo distanciable, Agustín se atiene a la primera de las dos nociones, la que se sitúa en el campo de lo concreto y que, con ello obliga a la aceptación de la paradoja con la que Zenón de Elea quería demostrar que, dándole una ventaja determinada a la lenta tortuga, el Aquiles de los veloces pies no podría nunca alcanzarla, pues no pudiéndose

---

<sup>55</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 98-99: “es justamente la imposibilidad de dar lógicamente razón de la relación entre dos términos tan heteróclitos lo que me mueve a pensar, primero, que la relación se establece ‘antes’ en los índices temporales como ‘siempre’ que en los propios términos del tipo ‘todo’ (...) y segundo, que en el mismo índice ‘siempre’ la cosa ha de producirse como voy a deciros ahora mismo (...) Supongo pues que en un primer ‘momento’, o sea una función primaria de ‘siempre’, en la cual ‘siempre’ actúa sobre la predicación como *índice de resumen de múltiples predicaciones repetidas que se reconocen como la misma*. (...) Pues bien, de manera parecida, con igual reconocimiento de la identidad de las veces repetidas de un decir (...), puede hacerse surgir un índice para resumir o totalizar todas aquellas veces del decir, para formular *de una vez por todas* lo mismo indeterminadamente repetido”.

<sup>56</sup> V. *Contra el Tiempo*, op. cit., pp. 143-193, en cuanto al tratamiento de la cuestión del tiempo y el choque de totalidad e infinitud, y sobre el *estí* y la componenda entre ser y haber: contradicción que se manifiesta en la realidad con el movimiento. *Chrónos* aparece debatiéndose entre la ordinalidad y la cuantía, y se concluye el debate con las aporías de Zenón con la combinación entre continuidad y divisibilidad (relaciones entre el tiempo y el “ahora”, el *nyn* de Aristóteles), que acaba saltando a la cuestión del principio y el fin del tiempo. Se va tramando con ello una explicación del tiempo por compatibilización entre la cuantía continua y un estatuto de los “ahora” como cortes de la continuidad, que permite la ordinalidad y la numeración (Tiempo).

<sup>57</sup> GARCÍA CALVO, A., *Lecturas presocráticas*, op. cit., p. 123. Cfr. pp. 72-132. “Los fundamentos de nuestro método consisten en el análisis de la intrinsicación de la sucesión (y tiempo) del decir en las ideaciones (del tiempo entre otras) que se dan en el ‘contenido’ de lo que se dice.” *Ibid.*, p. 114.

cubrir, en tiempo finito, los infinitos puntos que mediaban entre los competidores, el rápido guerrero no podría dar nunca alcance a la perezosa tortuga.<sup>58</sup>

Lo que nos quiere hacer creer es que el hablar o el razonar son algo distinto del hacer y la práctica real. La separación entre el hablar (de la acción) y la acción (de lo previsto) consigue, al poner la acción en el Futuro, convertir todo lo que la precede en un tiempo vacío, donde no va a hacerse nada (más que lo que va a hacerse), donde no debe suceder nada (más que lo que está ya sucedido en el Futuro)<sup>59</sup>. Pero por debajo de ese sujeto que habla, condenado a trazar planes y sacar conclusiones, hay siempre un pensamiento vivo y operativo cuya ventaja le viene de no saber (ni cuándo ha empezado a hablar, ni adónde va a ir a parar). Todo esto son sólo algunas coordenadas para nuestra invocación de esa tradición del pensamiento de la que hablamos, pero no hay que olvidar que la luz de esto presocrático le viene de persistir en la más negra oscuridad, en resistencia a la irrupción del Dominio, y es por eso que nos alumbraba en la travesía de la noche nihilista.

### 2.3. La crítica al Capital

Así pues, tal y como se aprecia en Zenón, parece que la verdadera infinitud inconcebible, contradictoria en cuanto tal, no tiene otro sentido que el negativo (como afirmación de la resistencia a ser subsumido por el Uno/Todo); y, así, se opone al Saber, al Lenguaje, a la Realidad como idéntica a sí misma. La crítica a la imagen del pensamiento Infinito/Todo se ejerce desde lo otro del Yo, del Mundo y de Dios, y se

---

<sup>58</sup> GARCÍA RÚA, J. L., “Desde la amistad”, *op. cit.*

<sup>59</sup> “Al separarlos de ese modo, con ello se justifica y consolida el esquema de relación entre ambos que rigen el comercio y la política habitual: a saber, 1) se habla o razona para llegar a una conclusión, 2) de esa conclusión se deriva un proyecto, programa o plan de acción, 3) se pasa a la práctica y se realiza el plan establecido. Ya se entiende que, mediante ese esquema, se trata de asegurar que la acción no consista en otra cosa que en hacer lo ya previsto, e.e. hacer lo que ya está hecho; que es justamente lo que conviene para el sustento de las estructuras de política y comercio establecidas y el éxito de sus negocios. Y se trata, por el otro lado, de que el hablar o razonar, como sometido que está a la busca de conclusiones y a la acción futura, resulte falto de interés en sí, puesto que, al estar destinado a sostener una idea y servir a la presupuesta acción futura, apenas podrá el hablar o razonar (salvo por fallo de la máquina) venir a dar en hallazgos, invenciones ni descubrimientos inesperados. (...) Y así es que, del mismo golpe que a la acción se la hace siempre futura, del mismo modo el discurso o discusión preparadora de la praxis se vuelve, por así decir, aburrido por esencia, como privado que está de todo elemento de sorpresa o de inesperado. (...) Al tiempo que la acción de lo ya hecho crea, por su planeamiento, el tiempo vacío que le conviene, al tiempo queda sumido el hablar y razonar en el tiempo vacío así creado y, por su propio aburrimiento, condenado a la inutilidad. Tanto más oportuno será por ello recordar lo que la consideración desprevenida y el sentido común entiende: que el hablar y el razonar son una acción, y que no se sabe lo que hablar y razonar puedan hacer cuando se libran de su destino a la acción futura; pero ciertamente, lo que hablar y razonar puedan hacer, si pueden algo, lo podrán precisamente en cuanto que no estén condenados a llegar a conclusiones, a sostener ideas y a elaborar planes para la acción futura.” (GARCIA CALVO, A., *Hablando de lo que habla, op. cit.*, pp. 63-64).

centra, no ya en la postulación de este *no-lugar* y de la mutua relación que mantienen los dos mundos escindidos, sino (en tanto que crítica, que negación) en la denuncia de la imposición unívoca (y como tal destructora) que el mundo ideal o eterno, implica sobre el campo pregramatical, infinito o indefinido, del que en realidad tiene necesidad. Si insistimos en la exposición de la razón a su afuera, en la disolución del Yo, o en la absolución de Dios no es por un ciego empeño en lo irracional, es porque tenemos ya demasiadas evidencias de que los límites del Sentido y de la Razón no revelan nada más que nuestra propia violencia y el autoritarismo de una cultura que (encerrada en la afirmación de sí misma) no puede más que reducir el pensamiento y la vida a la cuestión metafísica de la existencia. Hay que recalcar, en esta línea, que la apelación a la infinitud en el sentido de lo previo indefinido en defensa o con respecto a lo cual se erige la Identidad (y como poseyendo unos caracteres propios coherentes con lo que llamamos tradición) no tiene nada que ver con la teología negativa. Hay algunos elementos en el pensamiento negativo y anti-identitario que pueden conducir a este equívoco, como por ejemplo la noción de individuación, que nos puede llevar a pensar que lo que hace único y singular a un individuo es lo que le hace ser él mismo. O bien que esta disolución en lo que no soy yo se interprete metafísicamente, es decir, como desvanecimiento o desaparición de la individualidad en la experiencia de fusionarse con el Todo. Lo fundamental para evitar estos errores que tocan a la comprensión del pensamiento anti-identitario es percatarse de que su fuerza y su gracia le vienen de sostenerse nada más que en la resistencia a tal subsunción. No como quien se sitúa en el lado contrario para, a fin de cuentas, confirmar a su opuesto y pasar a colaborar con el Orden, sino porque realmente habla en otra lengua. Este lenguaje sería el de la contradicción: el de la capacidad autocrítica de una razón que se mide tensionalmente y que conquista con sus armas la posibilidad de afirmar la vida. En lo que toca a la salud de la filosofía, el horizonte es hacer florecer el impulso primero de la razón de decir “no”, o “yo no soy esto”, y dar un estatuto propio (indefinido) a la renuencia a utilizar los medios o instrumentos que ya ha tomado o de los que se ha apropiado el Poder. Llamamos “primero” a este impulso como aludiendo a lo presocrático, en el sentido de ser anterior al momento en que irrumpe en Grecia la orientación de todo hacia la búsqueda de la Verdad y el pensamiento queda profundamente ligado a la Moral. Es a partir de ese momento que podemos hablar de Cultura en términos de Dominio (y por tanto buscarle su valor propio a lo que siempre escapa a ser sometido a elemento del conjunto). Lo que se pretende ilustrar con la imagen del pensamiento Infinito/Todo es

que es inevitable que esté expuesta a la verdadera infinitud, pero que esto sólo deviene amenazante cuando se ha dado ya la imposición de la jerarquía constitutiva sobre la contradicción (y en consecuencia la definición ha perdido su relación con lo otro indefinido que le hace ser). La distinción entre nihilismo pasivo y activo vuelve a aparecer aquí a través de la cuestión de la necesidad de la ficción y del desarraigo con respecto a una imagen falsa de la conciencia. El hecho de no saber de antemano adónde nos pueden llevar nuestros pasos no puede ser excusa para socavar el valor de la experimentación. Del mismo modo, la evidencia de estar constantemente cayendo en la infinitud no debe convertirse en la defensa de la Razón frente a la actitud de descubrimiento y de auto-crítica que le es propia. Al nivel de identificación con la Cultura, una experiencia general de desarraigo ha de servir, no para lamentarnos por nuestra incapacidad para pensar nada más que en términos interiorizantes, sino para elevarnos por encima de tales estados. Por ejemplo, en términos del *hacerse* o de la *mayoría de edad*, una experiencia de desarraigo no tiene que ver con la supuesta superioridad del razonamiento del adulto con respecto a la inocencia del niño, sino, más allá de la mera toma de conciencia, con tomarnos verdaderamente en serio los efectos devastadores de estas nociones del Ser y el Tiempo sobre el pensamiento y el mundo de la vida. Y, así, afrontar la tarea de cuidar por potenciar las posibilidades que tiene la razón de devenir, de salir a su afuera.

El objetivo de este capítulo es, a propósito del análisis del Poder de García Calvo en su libro *De Dios*, atacar la que en el contexto de la crítica a la Cultura sería la ficción dominante: el modo de vida del capitalismo. En primer lugar, en “a) Átomo, alma, cuerpo, individuo” nos centraremos en arrojar luz sobre ese espacio en que la Idea cobra existencia en sí independientemente de las cosas reales, y ello sobre el fondo del análisis de Foucault, en *Las palabras y las cosas*, de la conversión del hombre y de toda la realidad en dinero, en *dineraria*. En segundo lugar, en “b) Dios y el Dinero”, siguiendo la idea que se insinúa en el título, comenzaremos nuestro recorrido por esa obra fundamental de García Calvo que es *De Dios*, y sobre la que iremos volviendo a lo largo de todo este trabajo. Este esquema debería valernos para rastrear en ellos la hipótesis de que este proceso de abstracción que describen corre parejo al de los procesos económicos en la Realidad. Hablando siempre a nivel ontológico, la aparición de la imagen atomista del Hombre coincide (y no por casualidad) con la invención del Dinero, y con ello no sólo la Naturaleza, sino todas las Ciencias de la Realidad quedan



reducidas al patrón idéntico y a la medida<sup>60</sup> de ese Hombre abstracto profundamente vinculado al ideal de la igualdad cuantitativa. En el Individuo de la Democracia actual no encontraremos otra cosa que la culminación del progreso desde el Ser al Capital, la consumación del Desarrollo, y la manifestación, por tanto, de la pobreza y la debilidad de nuestra forma de pensar. Esta Historia de un error, de la identificación del Individuo con la Mentira, está muy presente en el trabajo de estos autores, y lo hemos visto ya en la propia noción de genealogía.

En este capítulo se trata simplemente de dar unos fundamentos más claros a la crítica que se ejerce desde el pensamiento de la sospecha a un mismo proyecto de Cultura vinculado a la Historia del nihilismo. Su perfección es la de lo que Nietzsche llamó el nihilismo realizado, y Deleuze, siguiendo al filósofo alemán, el fascismo. Vamos a limitarnos, de momento, a seguir la exposición de García Calvo de los atributos de Dios<sup>61</sup>, en la que creemos que trasluce el que sería su *modus operandi*, es decir, el carácter genealógico de su guerra contra la Fe (y esperanza) que es fundamento de la Realidad y del Poder. La expansión del modo de vida del capitalismo vendría, por decirlo así, a instalarse en lo que de otra manera no podría funcionar: en la constante defensa frente a un miedo esencial a lo otro desconocido. La suplantación del deseo por la socialización, por vivir en función de la necesidad, sólo va a poder darse por medio de un gran cambio. Y así, veremos, la autonomía y la independencia del Individuo de la Democracia desarrollada, aún siendo aparentemente las que le otorgan su libertad, se revelarán justamente como las que le sirven de cobijo y las que crean un enemigo al que no puede combatir, porque es él mismo.

---

<sup>60</sup> V. DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., pp. 105-108: Deleuze explica, *grosso modo*, que los conceptos pasivos, reactivos, negativos, predominan por doquier en las ciencias del hombre: ignorancia del origen y de la genealogía de las fuerzas, sumisión al ideal y al orden establecidos, desconocimiento de la acción, de todo lo que es activo. Lo que de todas maneras parece pertenecer a la ciencia es el afán de sustituir las relaciones reales de fuerza por una relación abstracta, como una *medida*.

<sup>61</sup> Hay una sinopsis hecha por el propio autor que puede verse, junto a las de otros de sus libros, al final de alguna de sus obras, por ejemplo en *Contra la Realidad*, op. cit.: “Se trata de dejar que lo que quede en nosotros de razón y de sentimiento hable (y así, obre) contra la Fe, que es el sustento del Poder y de la Realidad. Saliendo al paso las equivocaciones, con que Dios induce en muchos la ilusión de que han dejado de creer en Dios, por cambios de su nombre, llegándose a llamar ‘el Hombre’ o, en fin, ‘Dinero’, se ataca la cuestión de Su existencia o realidad; después, la de su Unicidad, que implica también Su masculinidad; y luego se recorren Sus atributos según el catecismo, ‘Todopoderoso’, ‘Justo’, ‘Omnisciente’ o ‘Sabelotodo’, ‘Infinitamente bueno’, perdiéndose ahí el razonamiento en una llamada a lo desconocido, a lo que hay y no se sabe”.

a) *Átomo, alma, cuerpo, Individuo*

Ya hablamos del primer criterio de Realidad: para que una cosa sea real tiene que poder hablarse de ella. El segundo criterio de realidad o de entrada en la existencia es, siguiendo al zamorano, que cuanto más abstracto o ideal más real es algo. Para que pueda llegar a darse la confusión dominante de que el lenguaje es independiente de la realidad de la que habla, de que las palabras lo son de las cosas, ha hecho falta primero que la Realidad esté dada de por sí. Pero, segundo, olvidar también que para que una cosa sea real lo primero que hace falta es que sea tal cosa, que haya una idea de ella; y esa condición, afirma García Calvo, sólo se la puede suministrar la lengua<sup>62</sup>. Esta cuestión de que los procesos económicos se correspondan con los de la Realidad está ya presente en Heraclito, quien decía que “todas las cosas diversas se convierten, por obra del lenguaje y el proceso de abstracción, en una misma cosa, digamos la ‘Realidad’, la cual, a su vez, por obra del lenguaje y descenso por los mismos grados, se convierte en las cosas diferentes”<sup>63</sup>. A esto habría que añadir la cuestión de la voluntad de saber y la novedad que introduce nuestra participación (por el mero hecho de hablar) con tales procedimientos, que Foucault pondría en relación con la proliferación de los discursos, y que García Calvo, incidiendo en la *naturalidad* con que se expanden, expresa con un segundo brazo del criterio de realidad, a saber, que cuanto más se hable de una cosa más real es, más existe. En el contexto de la *voluntad de saber*, la ontología del *saber-poder* descrita por Foucault es una noción análoga a la del *Saber-Tener* de García Calvo, con la especificidad de este último de que la apropiación de la cosa se da en el mismo momento en que se hace de lo plural algo idéntico, o de lo común algo privado. A lo largo de este capítulo trataremos de desarrollar cómo ambos autores revelan en sus análisis que este proceso siempre ha ido de la mano del Capital: que el criterio de Realidad que va a dominar finalmente el mundo de la vida va a ser que cuanto más cambiante, inequívocamente, por Dinero, más real va a ser algo. En el Dinero, como en

---

<sup>62</sup> Cfr. GARCÍA CALVO, A., *De Dios*, pp. 55-56. Véase también, por ejemplo, *Contra la Realidad*, *op. cit.*, pp. 173-174: “esto es, que creen y se fijan en la Realidad y creen que está dada de por sí, independientemente de la lengua en que se habla de las cosas de la Realidad. Se olvidan de lo más elemental: que a una silla, para que sea real, es decir, para que exista, lo primero que le hace falta es que sea una silla, y asimismo, si las sillas se reducen a átomos o fotones, para que un átomo o fotón sea real, y a consecuencia de ello le sucedan las más enrevesadas aventuras, lo primero que requiere es ser átomo o fotón; y pienso que es de sentido común de veras que esa condición tan sólo se la puede suministrar la lengua, o, más precisamente, el idioma en que se habla de esas cosas, y, aún más precisamente, el vocabulario semántico del idioma correspondiente”.

<sup>63</sup> GARCÍA CALVO, A., *De Dios*, *op. cit.*, p. 56.

Dios, se anulan todas las diferencias entre las cosas, corroborando la íntima confusión de la propiedad (el apropiarse de la cosa) y la voluntad de saber<sup>64</sup>:

“los varios significados de los nombres, que en esa diferencia fundaban su multiplicidad, quedan reducidos a un solo significado, que, por consiguiente, es lo mismo que ninguno; y por lo tanto, no puede el Dinero ser sino uno y solo, (...) a saber, el de que ‘Dinero’ venga a ser, después de desnudo de todo significado, un Nombre Propio, el de Su persona y el lugar de Su persona, el de Su alma y su cuerpo confundidos.”<sup>65</sup>

El proceso genealógico de la desficcionalización, en contraste a este espacio, ficticio, del Ser, arranca de un no-lugar indeterminado, para revelar que no tenía por qué haber sido así, ni tiene por tanto que ser así. La imposición del Dominio de la ficción viene a responder más bien a que encaja perfectamente con el modo de vida del capitalismo, a que se nutren mutuamente. El espacio del diagnóstico de patologías en la Cultura al que apunta la desficcionalización ontológica va a ser inagotable, pero en la ficción dineraria encontramos la más clara expresión del cambio del que hablamos, y de su expansión por todo el espectro del mundo de la vida. La necesidad que tiene el sujeto (tal como visto en el Nombre Propio) de ser real es la misma que la del resto de cosas de la Realidad, cuya existencia depende de su adquisición de valor, o por mejor decir de precio, en el mercado. Aunque el Dinero mismo sea la epifanía de todo lo real, él mismo padece la misma necesidad de fe que el Individuo: la fe en sí mismo, como ser real. El nihilismo realizado, que puede asociarse también al perfeccionamiento de la Persona, del Individuo de la Democracia actual, es la identificación sin sospecha entre este sujeto de los regímenes desarrollados y aquel que quieren el Estado y la Banca.

El Ser y la Idea como condiciones de Realidad nos justifican a hablar, al cabo de este Desarrollo, de una misma dinámica que permea a la Razón, a partir de cierto momento en Grecia, por la que su progreso queda vinculado al de la trascendentalidad o idealidad del *ens realissimum*, de la epifanía de todo lo que viene a la existencia. Ese humanismo, esa cierta imagen del pensamiento que irrumpe con el atomismo, y que está detrás de la conversión y sustitución de las cosas por entes calificables y cuantificables, no va a dejar de perfeccionarse hasta nuestros días. Trataremos, eventualmente, de analizar los momentos en los que el Dominio se impone más obcecadamente, porque son justamente

---

<sup>64</sup> El joven Marx escribiría: “La propiedad privada nos ha vuelto a todos tan estúpidos y parciales que denigramos todas las formas del *ser* a cambio del simple sentido del *tener*”. V. *Economic and Philosophic Manuscripts in Early Writings*. Londres, Penguin, 1975, p. 351.

<sup>65</sup> GARCÍA CALVO, A., *De Dios*, op. cit., pp. 106-107.

los que mejor se prestan a una génesis. A modo de coordenadas, debemos retener simplemente las figuras más claras del ser sumamente real: Dios en la escolástica (y por tanto de las almas como partes de tal Todo), el Hombre en el periodo clásico que da inicio a la Modernidad (el Estado con sus Individuos, cuyas almas ahora son cuerpos), y en la actualidad, digamos, el Individuo (con la consumación del Dinero como realidad de las realidades). Una ontología crítica de la sociedad, por tanto, se mueve en el terreno de la disolución de los ideales constitutivos de lo real, los cuales provienen de un espacio absolutista, cerrado, opuesto *a priori* a toda creatividad o devenir, desde el que conforman el mundo de la vida a su imagen auto-assertiva. Pero lo importante es que lo hace partiendo de que no podemos remontarnos ni hablar desde antes o fuera de la Realidad, sino en el sentido en que Nietzsche introdujo una sintomatología. La voluntad de saber, la tendencia a hacer de todo una idea, a sustituir las cosas por ideas de sí mismas, y por tanto apropiárnoslas, nos hace quedar nosotros mismos convertidos en idea, si es que aspiramos a hablar de la Realidad. García Calvo se sirve, en estos términos, de la conexión entre los criterios *Hablar de ello* y *Ser dinero*: este Hombre del que hablamos es del que dice el zamorano que no *tiene* Dinero, sino que *es* Dinero. El círculo se cierra con la operación de *cambio* (que propiamente es un cambiazo) y de *sustitución*, pues si bien el Individuo se constituye en la necesidad de Fe (mayormente en el Futuro, que es cuando ha de cobrar Unidad su razón y la de la Historia), su identificación con el ideal, su correspondencia con el patrón Persona o la imagen del Hombre<sup>66</sup> es tanto mayor cuanto mayor sea su adhesión al ideal, su paralización del devenir. De esta forma, la conversión del mundo y la sustitución por ideas refiere a la medida común que se da en la identidad, y que, en tanto que ocultando la cuantía bruta, representa la culminación del progreso hacia la perfección del Dominio. Este es el espacio en el que se cambia a cada uno por una idea de sí mismo, a todo lo existente por Dinero, ratificación de las señas de Heraclito a propósito de la existencia: “contracambio de fuego las cosas todas y el fuego de todas ellas, tal como del oro las mercancías y de las mercancías el oro”<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> En varios lugares habla Deleuze de este patrón de Persona, por ejemplo en *L'abecedaire de Gilles Deleuze*, en “G por gauche”, entrevistado por Claire Parnet. Tres caracteres fundamentales: Ser varón, ciudadano de la polis, y tener dinero (propiedad). Lo más importante de este concepto es su paralización del devenir, es decir, que en tanto que patrón aspira a ser modelo de la mayoría de personas. En García Calvo, de la misma manera, la mayoría es lo contrario del pueblo. De lo que hay que darse cuenta es de que la mayoría no existe, y de que la minoría, en cambio, somos todos, en tanto en cuanto se conserve la capacidad de devenir, esto es, mientras no se haya dado todavía la adhesión unívoca al ideal.

<sup>67</sup> GARCÍA CALVO, A., *Razón Común: Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito*, Zamora, Lucina, 1985, pp. 219-223. Escribe el catedrático que en ningún

Con esto podemos volver al punto donde lo dejamos en *Las palabras y las cosas*, pues todavía Foucault analiza ahí la función de *Cambiar* del Sistema de la Lengua, y encuentra en la época clásica el suelo y objeto de la *economía*: el dominio de la riqueza. El genio galo ve en la realidad material de la moneda fundarse sus dos funciones: de *medida común* de las mercancías y de *sustituto* en el mecanismo de cambio. En el contexto de la creciente idea de Hombre (que dispone los saberes a su imagen y le impone el discurso de la Historia a la Naturaleza), Foucault ilustra ahora la conversión de este Hombre, y por tanto de la realidad ontológica, en Dinero. Ha sido necesario que la configuración del pensamiento clásico se desatase (en su dimensión completamente abierta, futura, y en su soberanía solitaria), a fin de que el dominio de las riquezas se constituyera como objeto de reflexión:

“Esta inversión es fruto de un conjunto de reflexiones y prácticas que se distribuyen todo a lo largo del s. XVII y que se agrupan bajo el término, algo aproximativo, de ‘mercantilismo’. (...) Toda riqueza es *amonedable*; así es como entra en *circulación*. De la misma manera, todo ser natural es *caracterizable* y podía entrar en *taxinomia*; todo individuo era *nombrable* y podía entrar en un *lenguaje articulado*; toda representación era *significable* y podía entrar, para ser conocida, en un *sistema de identidades y de diferencias*.”<sup>68</sup>

A partir de la irrupción del mercantilismo, de que las cosas, por así decir, adquieran su realidad al entrar en el circuito de cambio o al ponerles un precio, asistimos a la separación radical de dos mundos. El Dinero es la representación última de la indiferenciación y la abstracción del valor capitalista, pero no el dinero que manejamos, sino el de los movimientos del Capital (Estado y Banca). “La moneda permite fijar el precio de las cosas gracias a una cierta relación de pro-porción con las riquezas y un cierto poder de hacerlas circular”<sup>69</sup>, y ello requiere una inversión del concepto de *valor*. Las preguntas fundamentales que se le plantean, entonces, al pensador francés son ¿de dónde viene esta necesidad que los objetos de deseo tienen de ser representados? ¿Cómo se da el valor de una cosa? ¿Y la propia formación del valor? La hipótesis de Foucault es que “el cambio que se opera sobre la base de estas utilidades primeras, no es

---

pasaje como en este se nos aleja de toda interpretación fisiológica o cosmogónica del fuego heraclítico, pues muestra la relación de las cosas con el dinero, el casamiento forzoso entre la esencia y la habencia, que conforma la Realidad como espacio en que las cosas diversas anulan su diferencia.

<sup>68</sup> FOUCAULT, M, *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 172-173. Cfr. *Ibid.*, pp. 165-198. “El tiempo pertenece ahora a la ley interior de las representaciones, forma un cuerpo con ella; sigue y altera sin interrupción el poder que detentan las riquezas de representarse a sí mismas y de analizarse en un sistema monetario.” *Ibid.*, p. 187.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 181.

la simple reducción de ellas a un común denominador. Es, en sí, creador de utilidad”<sup>70</sup>. La pregunta que Marx se hace, a saber, ¿qué está en la base de la economía política?, es la que retoma aquí Foucault como para dar cuenta de que antes de la economía política había otra cosa. Es decir, que el análisis de las riquezas y la economía política comienzan a partir del momento en que la esencia de la riqueza es relacionada con una actividad indeterminada:

“el análisis de las riquezas obedece a la misma configuración que la *historia natural* y la *gramática general*. (...) El valor corresponde a la función atributiva que, según la gramática general, está asegurada por el verbo y que, al hacer aparecer la proposición, constituye el primer umbral a partir del cual hay lenguaje.”<sup>71</sup>

Con esto se puede acabar de determinar la empiricidad que constituye nuestro Saber y, al mismo tiempo, enfatizar la importancia de los criterios de Realidad del zamorano. A través de los cuatro poderes fundamentales atribuidos al Sistema de la lengua (*Representar, Hablar, Clasificar, Cambiar*) Foucault está desvelando la única forma que tenemos ya de pensar. El Lenguaje no tiene por qué hablar del mundo, pues ahora le pertenece el poder de las cosas de representarse a sí mismas dentro de la estructura y de relacionarse entre sí por su calificación. Así, siguiendo al autor, el valor en el sistema de cambios es a la vez *verbo* y *sustantivo*, poder de ligar y principio de análisis, atribución y recorte:

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 195. *Cfr. Ibid.*, pp. 165-198. “Este valor se establece por sí mismo, sin referencia a la moneda, según los criterios de utilidad, de placer o de rareza; las cosas toman valor por su relación entre sí; el metal sólo permite representar este valor, del mismo modo que un nombre representa una imagen o una idea, pero no la constituye.” *Ibid.*, p. 173. Todas las riquezas están ahora relacionadas unas con otras, y tienen poder de cambiarse (y de entrar en circulación), en la medida en que forman parte de un *sistema de cambio*. “De la misma manera, las riquezas tienen el poder de cambiarse; de analizarse en partes que autorizan las relaciones de igualdad o desigualdad; de significarse unas a otras por estos elementos de riquezas perfectamente comparables que son los metales preciosos.” *Ibid.*, p. 177. Se da el entrecruzamiento del valor y del cambio; pero el cambio, a su vez, crea el valor, puesto que ofrece la apreciación o convierte en útiles cosas que sin él tendrían poca utilidad o ninguna: “Por otra parte, el cambio hace nacer un nuevo tipo de valor que es *apreciativo*: organiza entre las utilidades una relación recíproca que duplica la relación del simple deseo. Y, sobre todo, la modifica. (...) Tal es el papel constitutivo del cambio en el juego del valor: da un precio a cada cosa y baja el precio de cada una.” *Ibid.*, p. 197.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 199. V. DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, *op. cit.*, pp. 83-84: “Con el desarrollo del capitalismo, se vuelve a buscar la esencia de la riqueza, pero ya no del lado de las objetividades sino haciendo una conversión radical, una especie de conversión kantiana a nivel de la economía política: se la vincula al sujeto. (...) De ahí el bello texto de Marx ‘(...) Y eran necesarias, seguramente, las condiciones del trabajo industrial —es decir, el desarrollo del capitalismo— para que la esencia de la riqueza realizara esta conversión y fuera descubierta del lado de la actividad de producir en general. Es a partir de ahí que se funda la economía política’. (...) Foucault, en *Las palabras y las cosas*, retoma esto bajo otra forma. (...) Esta conversión epistemológica es tan clara que cambia el dominio del saber, tiende hacia un saber sostenido sobre un dominio no representativo: la actividad de producir en tanto que es subyacente, en tanto que pasa a través de la representación.”

“El *valor*, en el análisis de las riquezas, ocupa, pues, exactamente la misma posición que la *estructura* en la historia natural: como ésta, une en una sola y misma operación la función que permite atribuir un signo a otro, una representación a otra y la que permite articular los elementos que componen el conjunto de las representaciones o de los signos que las descomponen.”<sup>72</sup>

El problema esencial del pensamiento clásico se aloja para él en las relaciones entre el *nombre* y el *orden*. Esa es la clave de lo que aquí llamamos desficcionalización ontológica en relación con lo que el francés llama la proliferación de discursos, con su expansión por el mundo de la vida con toda naturalidad<sup>73</sup>. Desde el lado de la crítica, no se puede aspirar a hacer nada que realmente valga la pena si no se empieza desenmascarando la falsedad de la Realidad. De lo contrario no se hace más que contribuir ciegamente a la ficción que nosotros, en cuanto reales, somos.

“Pero nuestro pensamiento es tan corto, nuestra libertad tan sumisa, nuestro discurso tan repetitivo que es muy necesario que nos demos cuenta de que, en el fondo, esta sombra de abajo es un mar por beber.”<sup>74</sup>

#### b) Dios y el Dinero

La analogía de Dios y el Dinero puede resultar superficial para aquellos que ya no sienten el sustituto como tal, pero, habiendo visto cómo la Razón acoge sus progresos, casi estamos en condiciones de entregarnos a la evidencia de que “el Dinero cumple los más exigentes requisitos para reconocerlo como la cara de Dios o Su principal epifanía”<sup>75</sup>. Su Desarrollo (hablando a nivel ontológico) desde el *ens realissimum* hasta

---

<sup>72</sup> FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 199. Cfr. *Ibid.*, pp. 199-209. “La teoría del precio monetario corresponde, pues, a lo que en la *gramática general* aparece bajo la forma de un análisis de las raíces y del lenguaje de acción (...). La moneda funciona con relación a las riquezas como el *carácter* con relación a los seres naturales: permite a la vez imponerles una marca particular e indicarles un lugar, provisional sin duda, en el espacio realmente definido por el conjunto de las cosas y de los signos de que se dispone. La teoría de la moneda y de los precios ocupa en el análisis de las riquezas la misma posición que la teoría del carácter en la historia natural. (...) El orden de las riquezas, el orden de los seres naturales se instauran y descubren en la medida en que se establecen entre los objetos de la necesidad, entre los individuos visibles, sistemas de signos que permiten la designación de las representaciones entre sí, la derivación de las representaciones significativas con relación a las significadas, la articulación de lo representado, la atribución de ciertas representaciones a ciertas otras. (...) Lo que el álgebra es con respecto a la *mathesis*, lo son los signos y, en particular, las palabras con respecto a la *taxinomia*: constitución y manifestación evidente del orden de las cosas.” *Ibid.*, pp. 201-202.

<sup>73</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 206: “Con el lenguaje, el sistema de signos se recibe pasivamente en su imperfección y sólo un arte puede rectificarlo: la teoría del lenguaje es inmediatamente prescriptiva. La historia natural instaura de suyo, para designar a los seres, un sistema de signos y, por ello, es una teoría. La riquezas son signos que se producen, multiplican y modifican gracias a los hombres; la teoría de las riquezas está ligada de un cabo a otro con una política”.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>75</sup> GARCÍA CALVO, A., *De Dios*, op. cit., p. 51.

el Capital en la actualidad lo es a la vez, decíamos más arriba, de la Persona (desde el elemento del conjunto hasta el Individuo de la Sociedad del Bienestar, pasando por el alma en la escolástica, el Hombre en la Modernidad y el Yo con el descubrimiento del subconsciente). En García Calvo encontrábamos el vínculo profundo con el *saber-poder* foucaultiano en la conexión que hace entre el criterio *Hablar de ello* y el de *Ser dinero* (la condición para que una cosa sea tal es que pueda hablarse de ella, que sea real; y cuanto más se hable de ella, pues más real es, más existe). La conversión de todo en *existencias* hace más explícito, si cabe, el vínculo con Foucault, tal como se ve en el examen del pensador zamorano de la relación entre Palabra y Moneda:

“Lo cual invita a que todo el comercio de bienes entre humanos y las leyes de la Economía se nos aparezcan como reducción a mera realidad de aquello que, antes o por debajo de todas las culturas, estaba el lenguaje haciendo; y los procesos de abstracción de discontinuidad de la continuidad, de convencionalidad del signo, y otros que se descubren en la común gramática de las lenguas, son los mismos que aparecen como procesos económicos en la Realidad. Así que bien podemos decir que el criterio de grado de realidad de una cosa que consiste en la facilidad de su cambio por dinero o realidad-de-las-realidades, no es más que aplicación, en el nivel histórico o cultural, del criterio primero o general consistente en lo más o menos que se hable de esa cosa: pues, así como la conversión en dinero de la cosa la hace figurar y jugar más o menos en el mercado de las realidades, así, antes, su adquisición de un nombre, más o menos firmemente configurado, lo cual depende, a su vez, de la frecuencia de su empleo entre la gente, y también, luego, viceversa.”<sup>76</sup>

La problemática de la imagen de pensamiento Infinito/Todo en relación con la voluntad de saber, o con una ontología del Saber/Tener, se revela en la tendencia a hacer de todo una idea, pues el Dominio recibe su autoridad precisamente del Todo: dispensa seguridad a medida que aumenta su grandeza, su capacidad de abarcarlo todo. La necesidad de Fe y seguridad en sí mismos que ambos, Dios y el alma individual, el Dinero y las Personas, sufren nos devuelve al asunto de nuestra participación en tal apropiación, que es indisociable de la sumisión del pensamiento a una imagen falsa de sí mismo. Su autoridad, en efecto, le va a venir de la identificación sin sospecha con su Verdad, del grado de fe del Individuo: fe en el Futuro, en que va hacia alguna parte, en que alcanzará su realización. A partir del periodo clásico esto va a verse con claridad en el perfeccionamiento de la noción de *crédito*. En *De Dios* el autor analiza esta cuestión a través de una reflexión etimológica de la que también se sirve Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*<sup>77</sup>: el contraste entre *fides* (del gr. *pistis*) y *crédere*. De

<sup>76</sup> GARCÍA CALVO, A., *De Dios*, op. cit., p. 55. V. *Ibid.* pp. 49-56, “De los grados de realidad, y la realidad de las realidades”.

<sup>77</sup> V. DE UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., pp. 199-210. También está presente, de manera general, en *La agonía del cristianismo*, op. cit. Para Deleuze, también, V. *Lógica del*



unos significados que aludían vagamente a una cierta confianza “se vino, con el desarrollo y establecimiento de la Religión más abstracta o sublime, a que esas palabras cargaran con el significado de *fe* y *creer en*”<sup>78</sup>. Ya vimos, a propósito del nihilismo, que para Unamuno Fe significa sumisión infinita a la autoridad de Dios, y crear a Dios (y a mí mismo) de continuo en una débil y vacilante adhesión de la mente a un Conocimiento verdadero, a un descarnado positivismo. Así, a la “creencia sin sospecha” opone una cierta confianza en lo que no se sabe, y al sustento metafísico en la esperanza, en el futuro siempre por venir, contrapone una desesperación activa. La oposición que encarna el vasco entre ideas (*cosa fija y muerta*) y pensamiento vivo responde a la percepción de este tipo de Saber abstracto o ideativo como contrario al verdadero pensamiento, que es contradictorio en cuanto tal. Su crítica va dirigida, a nivel ontológico, al Miedo esencial a lo no-sabido o desconocido, frente al cual vendría como al rescate una imagen de la Conciencia creada y fomentada en función de esa especie de proceso de individuación o de adhesión al Todo. La Razón, en tanto que ocultación de la contradicción, se situaría así en el lado contrario de una razón que se mide por su valor tensional, auto-crítico. Su Historia no es, pues, otra que la del Desarrollo hacia una Realidad sostenida sólo por la Fe, por debajo de la cual, inevitablemente, discurre una tradición del pensamiento como acción, como resistencia a su subsunción en la Idea. Para que una cosa sea real se precisa, como ya dijimos, que *lo que es* tenga un nombre, que sea tal cosa, “lo cual es ya un pequeño acto de saber, y de fe en ese saber (...): cada cosa requiere su Fe, para pertenecer a la Realidad, y la Realidad en su conjunto, naturalmente, necesita la Fe en su Realidad”<sup>79</sup>. La Fe es por tanto un Saber, el Saber es una Fe: *creer en la Realidad*. Y siendo Dios la realidad de las realidades, se le puede llamar Dinero “con tal de que mantenga esa condición de *ens realissimum* realidad de las realidades o suma realidad”, y esa otra condición suya: la necesidad de Fe, tanto más necesaria “cuando más alta la realidad, y, por tanto, el grado de abstracción o idealidad que la realidad implica”<sup>80</sup>.

---

*sentido, op. cit.*, p. 29: “El nombre propio o singular está garantizado por la permanencia de un saber. Este saber se encarna en nombres generales que designan paradas y descansos, sustantivos y adjetivos con los cuales el propio mantiene una relación constante. Así, el yo personal tiene necesidad de Dios y del mundo en general.”

<sup>78</sup> GARCÍA CALVO, A., *De Dios, op. cit.*, p. 60.

<sup>79</sup> GARCÍA CALVO, A., *De Dios, op. cit.*, pp. 61-62. *Cfr Ibid.*, p. 60: “Y, tal como han llegado a estar las cosas, puedo confiadamente decir que ‘fe’, positiva, seguridad en mi creencia es lo contrario de ‘confianza’, negativa falta de desconfianza, de sospecha o de saber, y abandono a lo que no sé”.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 59. *Cfr Ibid.*, p. 63: “Con el progreso de las relaciones entre *créditum* y *redditum*, el Dinero todo acaba por no consistir en otra cosa que el crédito mismo o fianza bien segura en el futuro cumplimiento de su promesa, o sea, en la Fe”.

El Tiempo que pertenece a esta Historia es el cronológico, que es a la vez eternidad o *todo el tiempo* y sucesión de momentos con un principio y un fin. El único tiempo puro (de la Idea) es el por-venir, y lo que está pasando, diría el zamorano, es algo inasible, de lo que no puede hablarse ni saberse. Dios en ese sentido ha de ser eterno, anular de sí las diferencias entre los tiempos: “Incorporar en Sí y hacerse cargo de la contradicción entre ‘estar pasando’ y ‘ser todo’, entre estarse haciendo y estar perfectamente hecho”<sup>81</sup>. Eternidad es, pues, siguiendo a García Calvo, lo mismo que Futuro, que no es otra cosa que saberse sentenciado: miedo que no es en realidad a lo desconocido sino al futuro cierto, a la muerte segura. Así es como el Saber queda condenado a ser Futuro: “Sólo un Tiempo perfectamente vacío, en que nada pase, quizá porque todo haya pasado, podría responder a la idea de ‘eternidad’ que Dios requiere”<sup>82</sup>. Con la asimilación del movimiento se logra además que el vacío propio de la eternidad no prive a Dios de su actividad perpetua:

“siempre dirigida al cumplimiento de Su fin, y condenada al éxito infalible (...) Y es así como Dios es entelequia, según se manifiesta, de la manera más descarada, en Su epifanía como Dinero, cuya condición de entelequia es bien patente, en cuanto que consiste en el Futuro, en el crédito, que es la fe en su futuridad, y en cuanto que, a la vez, está realizando perpetuamente Su actividad, que es Su ideal, dirigida siempre al éxito o cumplimiento de la promesa que no se cumple nunca.”<sup>83</sup>

Esta realización o cumplimiento es resultado de la necesaria orientación hacia el Futuro, que incide en ese estado de espera o ansiedad perpetuas que el éxito (en realidad imposible) de la empresa se encargaría de resolver. En el otro lado, aquello a lo que aludiríamos como verdaderamente infinito sería tal porque siempre escapa a su subsunción bajo la forma Uno/Todo, y por tanto no tendría esa necesidad o viviría ajeno a las condiciones de Realidad; y, de manera más general, a los procedimientos del Dominio (el positivismo, la dialéctica...). En la denuncia de la Identidad y la crítica de la Cultura es fundamental el cuestionamiento de las nociones de origen y evolución. En cuanto al primero, “lo que está dado como comienzo de la Historia se cumple y esclarece cuando se la sigue temporalmente hasta su fin”<sup>84</sup>. O dicho de otro modo, que eso del origen se determina *a posteriori*, cuando se ha fijado una supuesta realización o cumplimiento, con respecto al cual define el progreso o la evolución. Hablaríamos,

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 64. *Cfr. Ibid.*, pp. 64-66. “Pero la seguridad acerca de los hechos sólo llegará el día que todos los datos y los testigos se reúnan y concuerden; y así el saber de los hechos queda también condenado a ser futuro.” *Ibid.*, p. 66.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 100.

pues, de ficción, mentira o error cuando nos referimos a la verdad histórica (que es ideación o falsificación) porque se erige en oposición a lo que ella misma considera irracional. Al constituirse la Identidad en base a un momento inaugural, nos encontraremos siempre con que lo que se nos aparece necesariamente como primitivo o salvaje o prehistórico, etc. no es por otra cosa, diciéndolo con García Calvo, que por el establecimiento progresivo sobre lo otro inconcebible de una serie de gradaciones de dureza y rigidez del Poder (por supuesto patriarcal, de “las dos corrientes confluyentes de esa Cultura dominante, la grecorromana y la judaica”<sup>85</sup>). Por tanto, un acto de vida (en tanto que resiste a someterse a su reducción y confinamiento) sobre esa operación de muerte, que interroga a la imposición y le haga revelar aquello que oculta (sobre lo cual se impone) porque lo teme, ha de ayudar a hacer aflorar la contradicción que la identidad no puede sino ocultarse (y que es la que en Dios se ve anulada).

La tradición del pensamiento anti-identitario iría definiendo sus caracteres, al modo de la genealogía, en la misma acción de desenrevesamiento de las operaciones de la Fe, que son lo mismo que las epifanías de Dios en la Realidad. Aunque no queremos entrar en profundidad en *De Dios* hasta la última parte de este escrito, nuestro itinerario demanda que esclarezcamos este vínculo de la Fe con la Realidad. García Calvo se sirve de los atributos de Dios para explicar el imposible casamiento de Infinito con Todo, y, con ello, poner al descubierto la mentira de su Verdad. Según la imagen del pensamiento que criticamos, el Ser sumamente real tiene que poseer infinitamente todos los caracteres positivos, es decir, tiene que ser o existir de forma absoluta, de modo que todo se dirija a la obediencia a la Ley. Un ataque que apunte realmente a la contradicción en la que Dios mismo vive ha de hacerle revelar sus límites y la futilidad de su propósito abarcarlo todo. Nuestro interés en sobrevolar sus atributos dichos de forma absoluta tiene que ver con el desenmascaramiento de las formas en que colaboramos con el Dominio, de manera que sus inalcanzables atributos resulten en la revelación de la falsedad de los que a mí me constituyen. La pretensión de totalidad de estos atributos (*Todopoderoso, infinitamente bueno, infinitamente justo, omnisciente*) evoca, pues, la falsedad constitutiva de la Realidad:

“teniendo siempre presente que ‘verdad’ y ‘falsedad’ pertenecen a la predicación, al acto de decir, mientras que ‘realidad’ pertenece a la constitución o idea, a lo que está dicho, de

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 100.

manera que ‘falsedad de la realidad’ sólo puede decirse en cuanto que la Realidad presume de verdadera y trata de confundir, como suele, la realidad con la verdad.”<sup>86</sup>

El primer atributo que aborda el zamorano es Todopoderoso. Se sumerge en la cuestión del Poder y las posibilidades para incidir en lo que en la problemática del lenguaje vimos en forma de privación de la palabra de toda fuerza e interés, que sólo puede decir lo que está dicho, que no puede hacer más que lo que está ya hecho. Hablando en términos absolutos (pues ahora nos movemos en el terreno de la *idealidad* pura), el tema del poder y las posibilidades concierne al *salto del mucho poder a la omnipotencia*<sup>87</sup>. Escribe García Calvo que la pretensión de *todo* en *omnipotente* refiere con precisión a la idea de totalidad, que es la totalidad de las ideas; y que *todo* implica finitud y límites: “Dios no puede hacer más que todos los hechos, pero ningún otro”<sup>88</sup>. En modo alguno cosa indefinida, que se escurra de los límites de *todo*, que refiera a las posibilidades de ser otra cosa. Así pues, “tanto y tanto poder no autoriza para nada a proclamar que el Poder sea total ni que Dios es omnipotente”<sup>89</sup>. Recordemos cómo Zenón había denunciado o prohibido el uso de la noción de muchos como absoluta o el uso conjunto de las nociones de todo y de pluralidad. Esto está íntimamente relacionado con la crítica a las nociones de origen y evolución, pues cuando aparece este lenguaje que se confronta con lo que no es lenguaje, “no pueden menos de darse siempre dos actitudes de sentido contrario la una de la otra”<sup>90</sup>. Si bien, por el lado de la Ciencia, el lenguaje tiene que proceder (evolutivamente) de algún modo de aquello otro que había antes del lenguaje (genéticamente), por otro lado,

“según la otra actitud, tan necesaria como la primera, sólo que con otra necesidad, al considerar que el mundo está hecho de cosas determinadas y de las leyes que las rigen, y pensando que no puede haber cosa sin su ley o promulgación, se hace evidente que la Realidad ha surgido, no genética, sino más bien poéticamente, es decir, no por engendramiento sino por operación o fabricación, del lenguaje o razón común.”<sup>91</sup>

Dos mundos pues: el del espacio absoluto del Ser y su pretensión de hablar *de* la totalidad de la Realidad, y el del razonamiento, *en* que hablamos mientras hablamos,

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>87</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 152-155.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 154. Para ello tendría que aplicarse, añade el autor, el procedimiento del *paso al límite* “que exigió desarrollar el progreso del cálculo matemático a fin de servir a la Física y dar cuenta de la Realidad” *Ibid.*, p. 154.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 136. La misma conclusión que en el postestructuralismo deleuzeano: la propia noción de origen es un sinsentido, y el sentido es siempre producido.

que vive en la resistencia infinita a que se haga de él una idea. “Más bien “todo” corresponderá al mundo de los significados, a la Realidad, mientras que “sin fin” será de este mundo en que tú y yo estamos razonando acerca de lo que no sabemos, y por eso lo razonamos”<sup>92</sup>. *Todo*, entonces, es un cuantificador definido, prosigue García Calvo, que se aplica a entes semánticos, a realidades, con tal de que el conjunto esté debidamente definido. Lo cual depende de que la idea esté tan estrictamente definida “que no quepa la menor posibilidad de que surjan cosas que no se sepa bien si son o no (...), y que, por ende, al no saberse si están dentro del conjunto o no, estropeen la virtud y ambición de *todo*”<sup>93</sup>. A partir de ahí, “se pretende dar el salto a que *todo* se refiera al conjunto de conjuntos, esto es, que *todo* quiera decir *todas las cosas* o *todos los seres de la Realidad*”<sup>94</sup>. Pero tal pretensión se derrota por sí sola, pues eso querría decir “el total de las ideas, significados o palabras semánticas del lenguaje, de las que cada una, con valor de nombre común, designara una clase o género de seres”<sup>95</sup>. El vocabulario semántico de una lengua, como vimos a propósito de la problemática del Lenguaje, por ejemplo, con Wittgenstein, no está cerrado nunca. Los significados están entre sí, afirma el lingüista zamorano, “aunque vagamente y como por hilván provisional, entrelazados más o menos, y, al depender de los actos sin fin de habla el estatuto de cada significado, ello implica sin más que el vocabulario de una lengua es propiamente infinito, que no puede darse nunca por cerrado”<sup>96</sup>. El objeto de una Gramática General, siguiendo a García Calvo, sería propiamente la Realidad en sí y nada más, pues lo que pone en común a las lenguas, según aquella, es la condición del vocabulario de significados: un lugar reservado para ese vocabulario, para poder con él hablar de las realidades. Pero ese lugar, afirma el autor, está vacío; y la inacabable aproximación al Todo, al igual que sucede con la génesis del individuo, no lo es sino hacia el vaciamiento perfecto. Poco a poco iremos abordando, desde diversos terrenos, el cambiazo por el que pasamos a hablar sólo de ideas abstractas, sustitutas de las cosas reales, en cuya culminación adquiere el Individuo su autonomía, entendida como interiorización y adhesión voluntaria al progreso de lo que hemos llamado ficcionalización. Esta suplantación en aras de la funcionalidad deriva, al contrario de las apariencias, en que según se escala hacia las más altas esferas del Poder, progresivamente se cierran las posibilidades de

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 232.

hacer nada más que lo que está mandado, previsto y sabido. Ahora bien, con la distinción de dos órdenes de realidad: el ámbito del Dominio y el ámbito pregramatical, pre-real o palpable, se muestra que esos límites son los del Individuo, el Estado y Dios, siempre secundarios con respecto a aquello que instituyen, paralizándolo u ocultándolo. La razón común y la tradición hablan en una lengua extranjera que los Individuos Personales no entienden tan siquiera, sino que es ella la que los entiende a ellos. Si la característica principal del lenguaje es su inocencia es porque no tiene esa necesidad que sufre su contrario de realizarse o de llegar a ser, ni mucho menos de defender las creencias y opiniones que constituyen a uno. Y así, eso otro *más o menos* definido, *casi* completo, todavía no acabado o formado, demostraría ser la verdadera arma del pueblo para la lucha, pues sería por ahí por donde el lenguaje o razón común, gracias a que no es de nadie, escapa a la definición (al ser algo en devenir, todavía indefinido e indeterminado, conserva la capacidad de decir “no”). Dicho lo cual no se puede olvidar que la acción de desenmascaramiento es tal porque la Realidad presume de verdadera, esto es, quiere confundirse con la verdad. Desde el lado de la infinitud o la indefinición, sin embargo, hay siempre presente un cierto cuidado o mimo por la Persona o el Individuo, para que su propia indefinición no se le presente como amenaza mortal sino como anuncio de más vida. Lo más que podemos hacer, acaso, a favor de la convivencia de Yo y Yo, es procurar no aplastar o restarle valor a la experimentación, ya que, aunque no podamos evitar colaborar más o menos con el Poder (de nuevo enmascarando el vacío), nunca podemos saber qué pudiera estar ahí resistiendo y abriendo caminos desconocidos, siempre indefinidos.

Este pequeño rodeo por la cuestión del Poder era necesario para seguir con la exposición de los atributos de Dios, pues nos sitúa en la raíz de la que llamamos, con Deleuze (siguiendo él a Nietzsche), la enfermedad congénita de la Filosofía: el platonismo. La vinculación del pensamiento con la Moral o con la Ley es el objetivo de las flechas lanzadas por el autor a la contradicción en que Dios vive a través del segundo atributo que ha de poseer: ser *infinitamente bueno*. Aquí hay toda una problemática que es fundamental en ontología por devolvernos a la cuestión de la existencia y (dentro de la problemática de la salud de la *polis*, que analizaremos en la segunda parte de este trabajo) al asunto de *lo que es bueno*. Si lo infinitamente bueno es ser o existir, la contradicción de bueno con el Poder se revela enseguida en que “la menor intromisión de bondad en sus tratos y manejos atenta contra la integridad y

firmeza del Poder (...): es Su Poder lo que es bueno y no hay más cosa buena que no sea su Poder”<sup>97</sup>. La infinitud de *bueno*, afirma el autor, remite en seguida a la cuestión de qué es lo bueno, no para uno, sino en común, ya que la definición platónica del Bien “se dejaba arrastrar a pensar o vislumbrar que el Bien estaba todavía por encima del Ser mismo (...), que si ser no vale para definir bien, bien pueda servir para definir ser”<sup>98</sup>:

“Pero recordemos, antes que nada, lo que hace largo rato examinábamos en las lenguas acerca de ‘ser’ y ‘haber’ a propósito del invento del ‘existir’ de Dios: para Platón, por ejemplo, la diferencia entre los significados de *eînai* y *tò ón*, entre ‘ser (lo que es)’ y ‘haber(lo)’, entre ‘lo que es (lo que es)’ y ‘lo que hay’, de manera que los filosofantes posteriores pudieran sobre esa ambigüedad inventar el aparente Verbo *hypárchein*, *tò hypárchon*, *existere*, *existens*, ‘existir’, ‘lo existente’, tomémoslo pues primero como si ya en esa especulación platónica tuviéramos *avant la lettre* ese (aparente) significado de ‘existir’ y de ‘existente’: ¿qué se querría decir entonces?: no sólo que es bueno el existir, esto es, el ser real y pertenecer a la Realidad, sino que es tan esencialmente bueno que, fallando el intento de definir ‘existir’ por otra vía, (...) el existir podría definirse como ‘el bien primero’ o la ‘primera manifestación del Bien’.”<sup>99</sup>

El establecimiento de la Realidad es indisociable, pues, de esa identificación primera del Bien con la Verdad, la cual, dijimos, demanda que se crea en ella: Fe que es un Saber, Saber que es ya una Fe (en la Realidad). *Con-scientia*, escribe García Calvo, que es una operación lingüística y racional que guarda un lazo complicado entre el plano moral y el saber, puesto que “no puede consentir ninguna vaguedad de más o menos, sino que debe tratar de imponer a los semantemas o significados el mismo rigor (...) de las oposiciones privativas que rigen en la gramática”<sup>100</sup>. La Fe en uno mismo, en la existencia de cada uno, no revela más que “la necesidad de saberse a que cada uno está condenado, como Dios mismo; y ella es, la misma, la ley o servidumbre moral de la conciencia: uno está obligado a justificarse de todo lo que hace ante los otros, y más grave, ante sí mismo”<sup>101</sup>:

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 270. *Cfr. Ibid.*, pp. 97-110. Se ratifica aquí, en vinculación con la problemática del lenguaje y de la zona subconsciente, la especificidad de esto que llamamos Realidad. En términos postestructuralistas lo más importante es esa cierta región intermedia entre los dos mundos a la que apunta el autor, ya que desde ahí literalmente se producen los enunciados. Más exactamente se trata de un cómo se producen, ya que lo primero que hace falta es que hayan sido vaciados de significado, reducidos a un tiempo y a un espacio que no representen ninguna amenaza para el Aparato: privados, en fin, de toda acción y fuerza. En cuanto a la unicidad de la Persona —en términos escolásticos del alma personal a imagen y semejanza de Dios—, está también definida con el Nombre Propio, “Y las poblaciones de las ciudades o de los Estados se cuentan precisamente en número de almas (...) en cambio, entre nosotros, la condición de tener cada cual un Nombre, propio, intransferible, de ser el que es, ha venido a ser la que haga que, al ser todos el mismo en eso de ser cada uno único, inconfundible, y de tener un Alma suya sola, se nos pueda contar en número de Almas o de Yoes, reales, naturalmente.” *Ibid.*, p. 105.

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 270-271.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 198.

“A mí, en cuanto bicho viviente, no me hacía ninguna falta saber si hice mal o hice bien, si era malo o era bueno; pero a mí, en cuanto ser consciente de mí mismo, me es una necesidad de vida o muerte, o, más propiamente dicho para el caso, de ser o no ser, de ser uno o no ser uno.”<sup>102</sup>

El progreso de la seguridad en sí mismo del Ser es el perfeccionamiento o aseguramiento de la unidad (unicidad o absoluta singularidad) de Dios (y del Individuo) frente a la pluralidad, la multiplicidad, frente a todo aquello que refiera a la diversidad cualitativa o a la dimensión ontológica o de la constitución de lo real. En el momento de la irrupción de la mismidad asistimos, más que al paso del politeísmo al monoteísmo (o del mito al Logos), a la ascensión de nombre común a Nombre Propio<sup>103</sup>, lo cual nos devuelve a la cuestión de la ideación de la Realidad. No se trata, por ejemplo, de decir que todos los dioses son diferentes representaciones de un solo Dios (que *a priori* no plantea dificultad), el problema es decir que hay un único Dios verdadero. De manera análoga, la aparición del Nombre no se da sino al cabo o sobre un previo vaciamiento ontológico o privación de significado, demostrando simplemente que todo se refiere a lo mismo, al Todo<sup>104</sup>. El inicio de la Cultura y de la Historia propiamente dicha (patriarcal: grecorromana y judaica) está así en relación con la definición, con la auto-afirmación a través de la separación con respecto a lo primitivo, prehistórico o pre-individual en la que se instala la unicidad absoluta de Dios.

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 197-198. *Cfr. Ibid.*, p. 106: “La hazaña de Dios eleva esa indecisión primitiva a decisión en la totalidad, totalidad de la Realidad: Dios tiene que venir a ser, al mismo tiempo, el Alma o Yo Personal de la Realidad, y la Realidad misma en que está Su reino establecido”

<sup>103</sup> García Calvo analiza en general en *De Dios* la invención del Verbo a través de las palabras de Elohim a Moisés (“soy el que soy” o “heme aquí que heme aquí”), en los mismos términos que habríamos visto la irrupción del Ser a través de la interpretación de las palabras de la diosa de Parménides en *Lecturas Presocráticas*, es decir, de lenguas que aún estarían exentas de cópula y que tienen que lidiar con la contradicción entre el decir y lo que se dice.

<sup>104</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 102-103: “y así se entiende que los significados se establezcan juntamente con la operación de los cuantificadores y los números y, más aún, que propiamente no pueda aparecer lo uno sin lo otro, que sólo pueda haber un significado ‘oveja’ desde que se ha empezado a contar ovejas, aunque también recíprocamente, que sólo puedan contarse ovejas desde que hay una idea general de ‘oveja’, mientras que un Nombre Propio no remite a tal constitución ideal de la realidad (así es como carece de significado), y tampoco apunta (...) a los puntos o regiones del campo en que TÚ y YO estamos hablando, sino que, de una manera en cierto modo intermedia y compromisoria, pretende estar puesto, como una etiqueta o señal directamente sobre lugares fijos (los topónimos) o puntos móviles (los prosopónimos) de un ámbito palpable o pre-real; y cada aparición de un Nombre Propio no hace otra cosa que un recordatorio o referencia a aquel lugar o punto en que está puesta la etiqueta o marca. Es precisamente así como resulta que un Nombre Propio está condenado, salvo fallos del procedimiento, a referirse siempre a un solo y mismo lugar o punto de ese ámbito pre-real, y es de ese modo como el Nombre Propio entra en relación con la cuestión de la unicidad o absoluta singularidad que, a propósito de Dios, nos interesa”.



Tal imagen del pensamiento (atomista, identitaria, etc.) que asociamos con la irrupción de la mismidad, y que acompaña al nacimiento de la Democracia y al de las Ciencias de la Realidad, encuentra su base en la noción de igualdad (de los elementos, etc.). Esto nos sitúa ya en el tercer atributo de Dios que analiza el pensador zamorano: *Infinitamente justo*, esto es, en el *infinitamente* aplicado a la absoluta justicia de Dios. Quizá lo que más nos interesa retener es lo que ya se nos apareció con la penetración de Zenón en la contradicción de la esencia y la habencia, en cuya denuncia trasluciría, primero, la necesidad de fijar un límite y una identidad, y segundo, la vanidad del propósito de aplicar esas nociones a las cosas, es decir, que con ello se hable realmente del mundo. *La inacabable aproximación a la igualdad* de la que parte aquí García Calvo para referirse (en los mismos términos que el filósofo de Elea) a esa aspiración a la imposible igualdad perfecta<sup>105</sup>, hunde sus raíces en la crítica a la constitución de la Realidad por el *o sí o no*. Crítica a lo contradictorio de ese empeño, que demanda que se le oponga su locución contraria: *más o menos*. Por muy lejos que haya llegado Dios en su abstracción y en su progreso hacia el Todo, su justicia nunca va a dejar de moverse en la *oscilación sin fin* (infinitud). Y, así, en ese más o menos justo, pero también en eso que nunca puede llegar a cumplirse o realizarse (más o menos acabado, casi definido, etc.). Esto está en la base del asunto de la Culpa en relación con la formación de la Persona, la cual es indisociable del carácter absoluto de la justicia de Dios: la Fe (como en el contraste entre *Fides*, *confianza*, y *Crédere*, *creer en*, de Unamuno) en uno mismo y en el Todo no admite otro criterio que el de Verdad y mentira. El sustento de la Conciencia en el Juicio Final, en el juicio de Dios, está ligado de cabo a rabo con la Moral, con la sentencia moral que separa el Bien del Mal y que sólo admite un sí o no, nunca grados de realidad o de fe. “Tiene para ello, ciertamente, que renunciar, en la cuestión que juzgue, a toda vaga estimación de ‘mucho’, ‘poco’ y ‘más o menos’ y elevar el objeto de Su juicio a condición de ‘o sí o no’: (...) se trata de zanjar, tajar y decidir: si no, no hay juicio ni justicia”<sup>106</sup>. El Juicio último, universal y de cada uno, lo mismo que el juicio final de todos, cuenta con la idea, escribe el autor, de *total* y de *cierre de la serie*. Al hacer el Individuo examen de conciencia con criterio de *o sí o no* se convierte en Sumo Juez. En cierto modo, la tristeza (o el malestar) que necesariamente ha de acompañar a una demanda tal por parte de la existencia o la

---

<sup>105</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 185-193. “La igualdad perfecta es un trance imposible de alcanzar, percibir ni estimar directamente, sino que sólo se puede perseguir sin fin y, en cierto sentido deducirse, de un interminable tanteo alternativo de ‘más’ y ‘menos’, por agotamiento”. *Ibid.*, p. 187.

<sup>106</sup> *Ibid.*, pp. 194-195.

Realidad es la angustia de todos y de cada uno de la aceptación del sustituto. Pero frente a ella está esa otra disyuntiva que se nos ofrece con la *muerte de Dios*, la de no tener que justificarse ni ante uno mismo ni ante los demás. Es el Individuo el que tiene que creer en su propia muerte como un hecho, el que tiene esa necesidad insaciable de justificarse, el que tiene sumo interés en el juicio y en la culpa que sostienen el Orden dominante. Por debajo, o *antes*, de este Individuo estaría eso otro que llamamos pueblo o infinitud, cuyo destino no está ligado al de la Historia ni sufre la necesidad de justificarse ante el asalto del *¿sí o no?*<sup>107</sup>. La inocencia de la lengua que encarna Heraclito, o, tomando su voz, Nietzsche, cuando escribía en *El nacimiento de la tragedia*: “todo lo que existe es justo e injusto, y en los dos casos igualmente justificable”, se opone, así, a la culpa. Es posible que no podamos evitar algo en nuestra forma de pensar que apele constantemente a una armonía preestablecida, a una revelación de sentido y demás, es decir, algo que recomponga fragmentos y trate de poner orden continuamente, pero eso no justifica de ninguna manera que tenga que imponerse como algo unívoco (que deba por principio acabar con todo lo que le precede), o que pueda aspirar a abarcarlo todo. En realidad, como hemos visto, no puede saber de nada más que de sí mismo, así que mucho menos puede pedir a nadie que se justifique o que se defina. Por debajo de ese Individuo, que no sólo ha quedado reducido a su relación con el Poder (de organización de la carencia, de la Realidad vaciada) sino que realmente ansía y se cree cualquier ficción, siempre queda algo que no puede quedar subsumido del todo, que conserva la capacidad de decir que la vida, la lengua, la razón, el amor, etc. no eran eso. Y eso indefinido sería la gente anónima e incontable que se resiste y se niega a aceptar el sustituto: todos los sustitutos que no son, diríamos con el zamorano, sino diferentes rostros del Dios verdadero que es el Dinero.

Con nuestro recorrido por el asunto de la voluntad de saber tenemos suficiente para exponer el último atributo de Dios: *Omnisciente y sabelotodo*. Igual en García Calvo que en el planteamiento de Foucault, *saber* implica *totalidad*: “Nos toca considerar, con toda la exactitud posible, qué es lo que implica esa pretensión de saberlo, o más bien de tenerlo sabido, todo”<sup>108</sup>. Y es a la ciencia de la Realidad, escribe el autor, que es la Teología de la Religión actual y dominante en nuestros días, adonde debemos acudir y a

<sup>107</sup> V. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 2001. “Sólo en el mercado le asaltan a uno con un ¿sí o no?” *Ibid.*, p. 91.

<sup>108</sup> GARCÍA CALVO, A., *De Dios, op. cit.*, p. 223.

quien debemos preguntar. La Ciencia tiene que pretender saberlo todo, puesto que tiene que creer en la Realidad total y que las ciencias saben de sus partes, y no hay partes si no hay un todo al que refiera su saber. Fe, entonces, en un saber definitivo: “Sólo con respecto a un acervo total cabe pensar en una ordenada acumulación de partes, de datos y esplicaciones, que mutuamente se integran, corrigen y complementan”<sup>109</sup>. La relación de la Ciencia con uno mismo, afirma el zamorano, reside en que no se puede separar honestamente la cuestión del saber (epistémica, científica, teológica) de la cuestión de uno (moral, política): “Uno nace, como fruto o gota destilada, de todas las otras cosas que se van a llamar su mundo, (...) y así, tiene que sentir su propia supresión como supresión de todas las cosas de la Realidad”<sup>110</sup>:

“No me siento ni me pienso por las buenas, sino que creo en mí: el creer en mí me ha hecho creer en (no pensar ni sentir) una Realidad o Mundo (y, por tanto, lo confiese o no lo confiese, en un Dios que lo ordena), al mismo tiempo que, al revés, la fe de Dios en Sí mismo o, la fe de la Realidad en Sí misma, le ha hecho creer en sí mismo a cada uno de sus elementos.”<sup>111</sup>

Con todos estos elementos tenemos un buen andamiaje para abordar la cuestión de la crítica al Capital (o al modo de vida del capitalismo) como realidad de las realidades. No es sólo, como es más que evidente, que sea la ficción dominante de nuestros días, sino que desata una peligrosa dinámica de convertir todas las cosas en existencias. Frente a la obligación de definición, de realización, de tenerlo todo sabido, etc. todos estos pensadores que enmarcamos en la acción ontológica, política, de la desficcionalización nos dan un valiosísimo instrumental para afrontar la muy compleja problemática de la necesidad de la ilusión: de la necesidad de vivir en base a una ficción. Si, como defendemos, no se trata simplemente del asunto de la verdad y la mentira, sino de algo más parecido a las condiciones que permiten que esa dinámica se despliegue de forma absoluta, habría que apuntar más bien que se tiene que dar en un pueblo para que la acoja, para que se le presente incluso como una profunda revolución. El análisis del Sistema de la lengua del lingüista zamorano, al igual que el de Foucault,

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 226. *Cfr. Ibid.*, pp. 226-227: “La tercera opción, como medio de escapar de tal dilema, es creer en la inmortalidad de sí mismo, una inmortalidad o eternidad de uno, coestensiva, al menos, con la eternidad del mundo de que él es fruto. Ahora bien, ese problema sólo se plantea respecto a uno en conexión con un todo (elemento con conjunto), con un mundo u orden determinado: si no hay tal cosa como un mundo determinado; como ‘mi mundo’ o bien si el problema se plantea ‘más allá de las murallas del Universo’ (...) el problema se le plantea al todo l o m i s m o q u e a u n o , y la conexión se ha convertido en una comunidad de destino del conjunto y el elemento, así que la disolución de mí en el mundo eterno será la misma que la disolución del mundo eterno en lo sin fin”. (Tabulación del original).

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 227.

es, al mismo tiempo, puesta en obra del *modus operandi* (genealógico) anti-identitario y anti-dialéctico (ejercicio de la supresión de la concepción dialéctica e identitaria del Hombre). Esto no significa que olvide lo que ya sabemos demasiado bien: las Leyes de la Física y la Teología, la Verdad de la Realidad, la irreversibilidad de la Historia, el invencible poder del enemigo. Significa que no se deja desviar ni desvirtuar por unas cláusulas y unos límites que le son ajenos, de manera que pone en obra, desde antes de empezar a hablar, una concepción activa del pensamiento. Lo que sí implica es una clara denuncia a la absoluta simplificación a la que se somete al pensamiento con el Monoteísmo y con el positivismo con que arranca toda especulación científico-teológica (“ser el que es”, que implica la sumisión al criterio de “o es o no es”, y ser “uno”, en el sentido de “no otro(s)” y “no otra vez”). Eso que no tiene necesidad de ser real tiene más bien su interés puesto en “lo que hay” y no se sabe<sup>112</sup>. Ahora bien, con la separación de dos órdenes de realidad: el de la Idea y la Historia (de los Nombres, de la Filosofía mayúscula) de un lado, y, el del sentimiento y la tradición (anónima, de la filosofía minúscula), no se debe entender, por ejemplo, que una está sólo en relación con el Poder y la otra con fuerzas irracionales e indefinidas. Asumimos que hay una cierta comunicación entre ambos mundos, porque de lo contrario no tendría ningún sentido todo esto que estamos diciendo. Desde este punto de vista, igual que decimos del Desarrollo que progresa perfeccionándose frente a la amenaza de la infinitud, esa cierta tradición tampoco viviría indiferente a las ideas sino que se incrustaría en el curso de las problemáticas que atraviesan la Historia del pensamiento. Ese intersticio del que hablaba Foucault puede quizás aplicarse también al entre, al quicio productivo en el que acaso se toque una ontología del Ser/Tener con una ontología de la potencia o de la fuerza. Si se quiere poner de alguna manera, mejor que hablar de un cierto interés en lo misterioso de la existencia sería quizá apuntar a la capacidad (por debajo de la búsqueda de la verdad) auto-crítica de la razón europea. En cualquier caso, en lo que pretende incidir lo anti-identitario y anti-dialéctico es en esa cierta ventaja o prioridad de lo de abajo, y en la renuencia a la reconciliación o resolución de la contradicción. Sí que es necesario señalar, con todo, la extrema simplificación del pensamiento que se lleva a cabo desde el Dominio, y la evidencia de lo peligroso y devastador que ha resultado ser para nuestro mundo. La denuncia a la incapacidad congénita de pensar lo trágico no es ni mucho menos superficial, sino que apunta al corazón de una razón débil y enferma y

---

<sup>112</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 120-122.

de una interioridad incapaz de exponerse a su propio afuera, de sentir la infinitud que le corre por debajo. Si todo esto que decimos, entonces, tiene algún sentido, tiene que venirle de la convicción de que el verdadero pensamiento lleva consigo una verdadera creación de mundo, ya mismo, mientras hablamos y pensamos.

A modo de puente con el siguiente capítulo sobre el Barroco, convendría hacer una advertencia preliminar acerca de nuestra propia actualidad. Porque es evidente que nos encontramos en un momento realmente pobre del pensamiento, pero el hecho de que el Dominio se nos presente en tal grado de perfección puede sugerir también la aparición de una resistencia de igual magnitud. Entonces, hay una idea característica del barroco que admite muchas lecturas o que posee demasiado atractivo, que es la de representar la respuesta a una crisis. El referirlo a una crisis encaja demasiado bien con las interpretaciones más positivistas y metafísicas acerca del final de la Historia. Sin embargo, la brecha que representa el nihilismo barroco está más próxima al planteamiento anti-identitario y anti-dialéctico: es resistencia (negativa, indefinida) contra la imbecilidad dominante —en un sentido deleuzeano, es decir, como separación entre pensamiento y problematicidad real—, nunca (al modo existencial o identitario, positivo) como receta ni consigna, o como la realización de una corriente de pensamiento. Si vamos a permitirnos hablar, ya en el terreno del Barroco, de una afirmación del mundo o de una cierta normatividad, lo haremos, pues, apoyados en esa convicción de que ambos mundos se tocan o comunican de alguna manera, y de que sólo se deja ver a nivel de corazón: no al nivel de las Ideas, que es justamente el que las separa, sino del corazón, que es el que realmente siente la falsificación.

### 3. El Barroco y lo trágico: un nuevo corazón

“El Barroco es una transición. La razón clásica se ha desmoronado a causa de las divergencias, imposibilidades, desacuerdos, disonancias. Pero el Barroco es la última tentativa de reconstruir una razón clásica, distribuyendo las divergencias en otros tantos mundos posibles, convirtiendo las imposibilidades en otras tantas fronteras entre los mundos. Los desacuerdos que surgen en un mismo mundo pueden ser violentos, pero *se resuelven en acordes*, porque las únicas disonancias irreductibles son entre mundos diferentes (...). Vendrá el Neobarroco, con su desplazamiento de series divergentes en el mismo mundo, su irrupción de imposibilidades en la misma escena.”

Deleuze, *El pliegue: Leibniz y el Barroco*

Utilizamos la noción de barroco no porque pretendamos adherirnos a una corriente, sino en todo caso porque nos vemos impelidos por algunas razones de peso. Vimos en el capítulo anterior que Foucault ofrece una caracterización particular al Barroco en una línea similar a la de Eugenio d’Ors: como una cierta forma de pensar que no se limita a su oposición a lo Clásico (Historia) sino que es intemporal (tradición), es decir, que reaparece encarnado en una determinada manera de resistir a la imposición del Dominio de forma absoluta. La revitalización de la tensión entre dos temporalidades (*Chrónos/aión*) es la respuesta a la resolución u ocultación de la contradicción, y así, como decíamos, la negación de la imposición es, a otro nivel, afirmación de la verdadera fuerza de la razón. Tal impulso arranca de la denuncia a la necesidad del Dominio de imponerse sobre un espacio y un tiempo previamente vaciados (de lo cual se aprovecha o nutre), y de orientar todo hacia la tendencia a reconstruir constantemente el mundo que le rodea con los instrumentos que le quedan, reducidos ahora al espacio del Ser (parmenideo). Un elemento, en este sentido, propiamente barroco sería partir de una comprensión más amplia de la razón, que luche por avivar la fuerza que había ahí en lo que la Idea se apresura a ocultar: que la razón realmente es auto-crítica y acción de descubrimiento, de desengaño. Cuando nos hemos visto justificados en el primer capítulo a hablar de Nietzsche (vía Deleuze y Foucault) y de Unamuno (a través de Sáez Rueda y García Calvo) como representantes de eso verdaderamente trágico y de una línea divisoria marcada por haber comprendido realmente a Heraclito, es porque el nihilismo activo y la desesperación activa son fundamentales para poner en relación lo

presocrático (heraclitano) con eso barroco que intentamos esbozar. Si en Nietzsche encontramos el mérito único de haber descubierto lo irracional en lo racional por excelencia, en Unamuno el mérito sin duda reside en haber recuperado para la filosofía la fuerza del corazón. Sin entrar a valorar una problemática que nos sobrepasa pero que está ahí, en el título mismo de este capítulo, el concepto de corazón en Unamuno y la filosofía cordial a él ligada guarda con el barroco un vínculo similar al que tiene con el nihilismo activo, por lo que cabría extraer algunas ideas orientativas, siguiendo en la sombra la revalorización de Sáez Rueda del estudio de Cerezo Galán sobre el maestro vasco<sup>1</sup>. Al cordialismo unamuniano podrían atribuírsele dos caracteres, ambos críticos. Frente al intelectualismo (juicio y razonamiento), en primer lugar, la verdad se logra en *ordo amoris* (algo que comunica a todos, pero en el orden del corazón), y el único criterio de verdad es la creatividad. Lo trágico en Unamuno, en segundo lugar, ahonda en la cuestión, muy barroca, del *Deus absconditus*, pero nos interesa únicamente lo tocante al asunto de la desesperación activa, que giraría en torno a la idea de que la vida es sueño, ilusión. La religión tiene un ingrediente mitopoyético que comparte con la poesía, pero esta religiosidad (sin fe) sería la del sentimiento frente al intelectualismo, el de un Dios demandado por el corazón del hombre de carne y hueso y cuyo poder — aunque sin duda tiene en común con la cuestión metafísica el interés en lo misterioso de la existencia— es el de encender el deseo de vivir (*agere* y *augere*). A nivel político, lo cordial estaría presente en su reflexión acerca de la comunidad, que podríamos interpretar de la siguiente forma, si trazamos dicho puente con el nihilismo activo: la fuerza de la razón nos viene realmente del corazón, de no temer al dolor y sostenerse en ello, en el sentido de opuesto a la debilidad que revelaría la Razón al ser atravesada por la contradicción. Desde ahí es desde donde se siente al otro, en vez de estar en su mundo privado cada uno (“el espejo es el otro ante mí o dentro de mí”). Unamuno aboga, frente a la comunidad de convenciones (cosificante, unificadora, etc.), por la comunidad de convivencia íntima y personal (cordial), que no es en armoniosa vinculación sino lucha en el encuentro (litigio productivo). Lucha que no tiene ánimo de pacificación o armonía sino que es siempre creativa o activa por la tensión mutua.

La labor primera a la que hacemos alusión cuando hablamos de una ontología de la fuerza o de la potencia en relación con la habencia es la de dar cuenta de un paisaje mental que es, ya, real. El par habencia/existencia se corresponde con el par

---

<sup>1</sup> V. SÁEZ RUEDA, L., “El malestar del siglo”, *loc. cit.*

virtual/actual de Deleuze, que es el que usa en lugar del par posible/real. Lo posible se opone a lo real, y su proceso característico es la realización; lo virtual, en cambio, es real, y el proceso que lo caracteriza es la actualización<sup>2</sup>. Más real, añadiríamos, que lo que viene a ocultarlo o definirlo. La prioridad o anterioridad de lo que hay (pre-lógico, pre-reflexivo) sobre esa cierta imagen del pensamiento a la que vendemos la razón se deja ver a medida que se le deja hablar en su propia lengua, y ello a partir del descubrimiento de que nunca se puede acabar del todo con lo que pugna ahí por hablar. El postestructuralismo que analizamos nos lleva por sí solo, al seguir sus huellas, desde el pensamiento negativo o anti-identitario (diferencia) hasta un neobarroco, tal como es encarnado sobre todo en Deleuze. Se pueden apuntar ya ciertos rasgos del barroco (leyendo a Deleuze) en relación con la oposición al Dominio. El barroco afirma la pluralidad frente a lo Uno, afirma la unidad de lo múltiple como pliegue: algo que escapa al Nombre, a la unidad, al Uno. En términos de diferencia, afirma el juego entre lo diferente como motor, escapando a la reconstitución de la unidad o de la continuidad. Y el barroco es una filosofía de la exuberancia: exuberancia del ser que no es agotable jamás en aquello que decimos sobre él (por eso el ser queda comprendido como un falso infinito que no puede ser más que aludido a través de lo que se dice), de un salir de sí que apunta a la creación de ese paisaje mental más real. Más allá de la negación primera, hemos visto asomar algunas de estas maneras de responder o resistir a la definición, como el gusto por la indeterminación: por el *casi* y el *más o menos* (cerrado, formado, acabado), la desbordante inteligencia de la infinitud, la priorización de lo inaparente sobre la representación de lo real, entre otras. Aunque el horizonte de este trabajo sea llegar al análisis de eso heraclítico a través de García Calvo (llegar con un instrumental que nos permita poner al autor en relación con este neobarroco, no directamente sino por medio de cómo habla Heraclito a través de él), el objetivo más general es el de elaborar un planteamiento de la problemática del barroco acotado a los propósitos de nuestro recorrido, que unas veces será más cercano y otras estará relativamente alejado de su pensamiento.

Tenemos otro gran referente que nos guía en este intento, que es el trabajo de Sáez Rueda sobre el Barroco. Para explicitar nuestra interpretación de la relación existente entre lo barroco y el postestructuralismo de Foucault, Deleuze o García Calvo resulta crucial ahora precisar cómo entendemos el contraste entre dos calificaciones de aquello

---

<sup>2</sup> Profundizaremos en las nociones de lo virtual y lo actual en el apartado 3.2.



que constituye el mundo: fuerza y sentido. El sentido es aprehensible de modo comprensivo; la fuerza es primariamente aprehensible a través de la afección noérgica que genera. Pues bien, podemos distinguir entre una *ontología del sentido* (en la que lo real es experimentado como acontecimiento comprensible) y una *ontología de la fuerza* (en la que la realidad es entendida como un conjunto de intensidades afectantes entre sí). Esta distinción, realizada por Sáez Rueda, se corresponde con dos tradiciones. La primera tradición es aquella que —como en el caso de Nietzsche— concibe lo que llamamos “realidad” como una dimensión intensiva de potencia, cuya cualidad es la fuerza, haciendo derivada respecto a ella la dimensión del sentido comprensible, el cual constituiría una expresión en superficie del encuentro y tensión diferencial entre fuerzas. La segunda remite a aquella que —como en el caso de Heidegger y toda la línea fenomenológico-hermenéutica— entiende lo que llamamos “real” como acontecimiento de sentido, haciendo (de modo inverso al caso anterior) de la fuerza una expresión en superficie de tal acontecimiento significativo<sup>3</sup>. Aunque el filósofo almeriense insiste en la unidad irrescindible —en el plano micrológico del devenir concreto— entre fuerza y sentido, nuestra apuesta implica una distinción entre, por un lado, la dimensión de fuerza, que es siempre microfísica (en términos, una vez más, foucaultianos) y la del Sentido, que debe tomarse en estas páginas —cuando aparece en mayúscula— como una instancia macrológica. Aprovechamos para ello la crítica que realiza Sáez Rueda a la comprensión que posee Heidegger del Ser. Según esta crítica, aunque podamos hablar del ser en minúscula —cuando nos referimos al *Da-sein* como un “ser que hace por ser” —, encontramos en Heidegger un Ser con mayúscula porque, a su pesar, encierra un carácter identitario. En efecto, por mucho que el Ser sea considerado como diferencia (óntico-ontológica) es, si bien no algo que respecto a sí constituye lo Igual (*Das Gleiche*), sí un Mismo (*das Selbe*), un mismo acontecimiento para todos los acontecimientos. Esa mismidad se pone de manifiesto en que, incluso cuando “acontece impropriamente”<sup>4</sup>, como en la época de la técnica (en la que aparece como “existencias”), no puede dejar de ser él mismo en su originariedad. De ahí que Heidegger utilice la figura, para describir el olvido del Ser, del “acontecer propio del Ser en su impropiedad”. La Identidad camuflada en esta figura ha sido llamada por Sáez

---

<sup>3</sup> Cfr. SÁEZ RUEDA, L., *Ser errático*, op. cit., cap. 6.

<sup>4</sup> Heidegger distingue entre un *nihilismo propio* —que acoge la copertenencia entre ser y nada— y un *nihilismo impropio* —que olvida al ser (y su falta de fondo) y se atiene exclusivamente a lo ente, a lo presentable. Cfr. Heidegger, M., *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, vol. II, pp. 271-325 (“La determinación del nihilismo según la historia del ser”).

“lo propio en su clausura”<sup>5</sup>. Una crítica congruente con esta la realiza Deleuze, cuando conduce a Heidegger más allá de sí mismo al denunciar la mismidad del Ser a la que nos hemos referido como una nueva forma de Identidad y al formular la dimensión de sentido como aquello que emerge sólo desde el encuentro entre las fuerzas, en el “entre” de ese encuentro recíprocamente afectante al que llama *síntesis disyuntiva*<sup>6</sup>. Estas consideraciones nos conducen a tomar al Ser heideggeriano como instancia todavía identitaria y macrológica. En la línea de Nietzsche y de Deleuze, tomaremos, en general, al Sentido como esfera genérica, autoidentitaria y macrológica, bajo la que fluyen fuerzas en relación. Por lo demás, somos conscientes de que sentido y fuerza son conciliables cuando ambos están referidos a la esfera micrológica de la vida o del *hacer por ser*.

Con estas precauciones, podemos extraer dos caracteres distintivos de la concepción de la razón a la que nos referimos con la alusión a una ontología de la fuerza, y, más allá, con la invocación del afuera y del anonimato. El primero tiene que ver con eso que llamamos tradición, ya que esta razón encarna unas problemáticas que no son exactamente ajenas a la Historia, sino que están enmarañadas en el devenir mismo del pensamiento y de la historia de la humanidad. El otro se enmarca en eso que llamamos exponer la razón a su afuera, y que hemos asociado a lo verdaderamente trágico. El contraste entre las dos ontologías se encuadraría, bajo esta óptica, en la oposición entre dos actitudes o comprensiones acerca de lo que es pensar. García Calvo habla por ejemplo de Heidegger en unas líneas como pensador del *zoon logikón*, “que da al pensamiento el papel, no de crear, pero sí de cumplir, de ‘hacer hablar’ al Ser del Hombre”<sup>7</sup>. El afuera sería más bien, desde este punto de vista, pensar (y hacerse) en los márgenes de ese Hombre, en lucha contra cualquier tipo de interioridad. Sin ánimo de traernos, en cualquier caso, la confrontación Heidegger-Nietzsche a nuestro terreno, y aún menos de socavar la labor que emprende Sáez Rueda con esa distinción, podemos valernos de la separación de Sentido y fuerza para delinear la especificidad de lo verdaderamente trágico.

<sup>5</sup> Cfr. SÁEZ RUEDA, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, op. cit., pp. 102-110.

<sup>6</sup> Sobre el modo en que Deleuze desborda a Heidegger en el sentido indicado V. SÁEZ RUEDA, L., “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze más allá de Heidegger y Nietzsche”, en Sáez Rueda/De la Higuera Espín/Zúñiga García (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre Filosofía y Nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, cap. 15, espec. pp. 418-429.

<sup>7</sup> GARCÍA CALVO, A., en el artículo “Funciones del lenguaje y modalidades de la frase”, recogido en *Hablando de lo que habla*, Zamora, Lucina, 1990, p. 94.

Podemos acudir al artículo de Sáez “El Barroco por-venir”<sup>8</sup>, donde el filósofo señala que la distancia entre ambas es notoria: un sentido apela a la comprensión, posee una organización habitable, “pensar desde el *sentido* es todavía pensar un mundo al que pertenecemos como si fuese un hogar”<sup>9</sup>. Una fuerza, en cambio, es actuante, impele un movimiento: “pensar desde la clave de la *fuerza* es pensar un mundo de interacciones prácticas, de cursos de acción, que afectan y son afectados”<sup>10</sup>. Pensar o hablar en el mundo significa estar en relación con las cosas, como problematizando una Realidad cuya autoridad le viene, podríamos decir, de ese tenerlo todo sabido y definido. Esto coimplica no saber muy bien adónde me lleva mi acción, ni de dónde me viene exactamente esa interpelación del mundo o del otro. El mundo del barroco, en este sentido, ilustra la labor de dar un estatuto propio, indefinido, para una razón cuyo alcance se mide por las fuerzas que supone en tanto que pensamiento, y cuya envergadura la da su capacidad de afección. Con la condición, añadiríamos, de que se haya comprendido que esa tarea es ya real (virtual), que se está haciendo mientras hablamos. La hipótesis más general que mantenemos aquí es que hay una ontología de la fuerza encarnada en el barroco clásico, que reaparece hoy en un neobarroco transfigurado. Y ello es así en virtud de una tradición filosófica de largo alcance que se remonta al comienzo mismo de la filosofía, que vive en el reconocimiento de la fuerza como reverso del ser (opuesta de raíz a los atributos parmenideos)<sup>11</sup>. Desde lo más remoto del mundo griego es fundamental el término *phýsis*, que esconde (y que sólo revela en la medida en que nos remontamos a eso anterior a lo que será el pensamiento griego por excelencia) un nexo con la *intensio* de la potencia<sup>12</sup>. Partiendo de esta comprensión de la filosofía y del pensamiento como devenir (como acción que se mide por las fuerzas que supone en tanto que pensamiento), la gracia y la potencia de la tradición residirían justamente en aquello no realizado, que no ha llegado a ser real o

---

<sup>8</sup> SÁEZ RUEDA, L., “El barroco por-venir”, en Oñate, T./Cubo, O./Zubía, P./Núñez, A (eds.): *El segundo Heidegger: Ecología, Arte, Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y Ser. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad III*, Madrid, Dykinson, 2012. pp. 149-170.

<sup>9</sup> SÁEZ RUEDA, L., “El barroco por-venir”, *loc. cit.*, p. 156.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>11</sup> Estaríamos hablando ya del neobarroco como un modo de responder al pensamiento identitario, como afirmación de la pluralidad, de un infinito inagotable e inconceptualizable, y como un modo de negar todo Uno. Este es el nexo profundo de los análisis que haremos sobre su resonancia, al modo hispano, a través de Gracián, y, al modo europeo, a través del neoleibnizianismo de Deleuze.

<sup>12</sup> SÁEZ RUEDA, L., “El barroco por-venir”, *loc. cit.*, p. 156: “La *phýsis* es aquello que porta en sí mismo la fuerza por la cual algo llega a ser lo que es y, a un tiempo, el proceso de este llegar a ser como ‘emerger’ o ‘nacer’. Entre las concepciones dinámicas que Aristóteles introdujo en su concepción del ser son fundamentales las de *enérgeia* y *dýnamis*, ligadas al antiguo término de *phýsis*. La *dýnamis* es la potencialidad que posee algo para cambiar a otro estado, para devenir desde sí. El dinamismo del ser se cifra en el acto continuo de la potencia, la *enérgeia* en curso”.

que no está del todo acabado o definido. El paisaje mental invocado por Sáez Rueda<sup>13</sup> (plural, interconectado, etc...) es indisociable de los caracteres propios de lo negativo y anti-identitario, lo cual nos sitúa (cuando hablemos en la primera parte de este capítulo de lo barroco en clave hispana) en el lado opuesto al de la Historia, que representaría únicamente la resolución o el acto de muerte sobre lo que había de vivo en ese algo.

En el s. XVII el Barroco representa algo como la respuesta a una crisis, pero, como dijimos, en el sentido de resistencia a la imposición absoluta del Dominio. Así, en sentido continental, lo encontraríamos en Gracián por una parte, en Leibniz y Spinoza por otra, siempre que se les lea desde el punto de vista del *agere* y *augere*. La pertinencia del uso crítico de lo barroco radica en que sus aportaciones están relacionadas con una filosofía de la diferencia, lo cual veremos ilustrado magistralmente en el neoleibnizianismo de Deleuze o en su gran transfiguración de Spinoza. Lo que debemos retener del planteamiento de Sáez Rueda, decíamos, es que la noción barroca del ser entiende a éste como *operari*, y al pensamiento como *praxis*, indisoluble de las maneras en que se concreta una acción. Por tanto, debe ser siempre comprendido como opuesto a toda identidad de la que se supone se deriva un plan o curso de acción, y, en consecuencia, como lo que resiste a ser encerrado en cualquier tipo de esencia o interioridad que deba desplegarse en forma de consigna o receta. Rastrear en la crítica ontológica actual los elementos que comparte con el barroco clásico, y por tanto en estos autores la presencia de un neobarroco, demanda un cierto cambio de perspectiva hacia sus maneras (que hablan por ellas mismas), hacia la forma que tienen de habérselas con los procedimientos del Dominio, en el marco de la respuesta a una crisis que tendría ahora la forma de expansión del modo de vida del capitalismo. Respuesta, pues, al nihilismo realizado, entendido como culminación del proyecto global de establecimiento de una Realidad en la que toda acción y toda palabra no hace más que referir a sí misma, a su propia Autoridad, a su propio vacío. En el plano del Individuo, esto es, de nuestra identificación con la cuestión del Sentido y de la existencia, la

---

<sup>13</sup> V. *Ibid.* Aunque aún no estamos en disposición de definir el neobarroco, el autor señala el lazo con la fenomenología del cuerpo promovida por Merleau-Ponty, en la cual la vivencia espacial del mundo es reconocida como una *nervadura* prelógica o pre-representativa sobre la que reposa, de un modo derivado, el sentido y el valor de los objetos representables y que organiza la comprensión del mundo en la forma de *paisaje mental* (lo mismo que luego encontraremos en la noción reticular de Foucault o la rizomática de Deleuze de lo real): “un paisaje que articula la realidad vivenciada en una conformación cambiante y pre-reflexiva de invisibles senderos, alturas, hondonadas, abismos o elevaciones, todos ellos enmarañados en el inasible marco de un primer plano y un fondo que pueden alterarse en el discurrir de la experiencia.” *Ibid.*, p. 154.

experiencia de una crisis es en parte para el filósofo andaluz el descubrimiento, la evidencia palpable y real, de que esos ciertos ideales de Cultura irrealizables o proyectos en los que nos iba nuestra Fe no sean más que una mentira. De ahí se colige la analogía entre el s. XVII y la actualidad:

“El barroco clásico es expresión de una crisis semejante en muchos aspectos a la que hoy experimentamos. Un orden fundado y organizado orgánicamente se descompone y emerge una experiencia de penuria, de que falta armonía entre hombre y mundo y la certeza de que la existencia es soportada por firmes pilares: unidad, identidad, fundamento...”<sup>14</sup>

Eso es, se diría, lo trágico de la existencia (vinculado al nihilismo). Ahora bien, lo verdaderamente trágico (nihilismo activo) reside en que esta experiencia de penuria engendre un conflicto entre la habencia y la existencia (entendidas como dos caras de una misma moneda), de manera que eso virtual, intensivo, insistente, haga aflorar la contradicción que realmente mueve a razón, y que se exprese en forma de revulsión frente a eso otro que se nos vende como vida o como pensamiento. Precisamente porque se trata de una resistencia infinita, de una revolución que nunca termina, su propósito no es llegar a la realización, sino mantenerse indefinida, dando un estatuto propio a la fuerza encarnada en la *dýnamis* del pensamiento. Esto remite a la tesis más general de la noción operativa del pensamiento, según la cual el cambio del paisaje mental co-implica un cambio de realidad o un hacer-mundo, es decir, que hacemos mientras hablamos (*operari*), que hay cosas que hablan por sí mismas (*phrónesis*) cuando se hacen.

Si observamos, bajo esta óptica, la relación de Historia y tradición, veríamos que la actualidad no es necesariamente el último momento, y por tanto el más avanzado, del Desarrollo, sino que la relación del pensamiento con la realidad en cuanto problema actúa en otro tiempo. En términos de Dominio, del progreso hacia un lenguaje que no habla de la realidad, que no hace rizoma con los problemas, veríamos más bien largos periodos de pobreza y debilidad del pensamiento, y eventuales intrusiones del devenir: momentos de gran florecimiento y resistencia ante tal pauperización. Lo barroco y lo presocrático nos sirven, desde este punto de vista, como las grandes ilustraciones de aquello frente a lo cual la Historia crea un gran acontecimiento que justifica su imposición. No son sólo, pues, momentos precisos, anteriores a inusitadas irrupciones de la mismidad, sino que ese *anterior* pertenece al tiempo del *aión*: es palabra viva y en estado naciente que arremete contra un espacio mental que se considera en crisis. Como ya dijimos siguiendo a Eugenio d’Ors, la presencia de la tradición es intemporal o tiene

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 150.

su tiempo cualitativo propio<sup>15</sup>. La inspiración de este capítulo nos viene del hallazgo de que lo trágico aparezca encarnado en una ontología de la fuerza, pero también, más allá, de que los caracteres de la tradición no puedan esbozarse sino en sentido contrario a los procedimientos del Dominio, como a contrapelo de la Historia. Cuando hablamos de algo hispano (en relación con lo trágico) debe entenderse en el mismo sentido: como algo presente en unas *maneras*, y nunca con connotaciones identitarias, ni casticistas, ni nacionalistas, ni nada por el estilo. Si queremos desentrañar, entonces, un neobarroco en García Calvo, Foucault o Deleuze, quizá lo mejor es buscarlo en ese momento de extrema riqueza y vitalidad del pensamiento en que emergen sus figuras, el de los movimientos sociales de los sesenta, a los que la resonancia de la tradición en la actualidad le debe todo. Si bien, desde un lado, se nos dirá que, ciertamente, fueron paralizados, aplastados, minados, etc., desde el otro es innegable que su fuerza (el valor, la audacia y la imaginación incluso en condiciones adversas) sigue por ahí abajo, en eso con lo que nunca se puede acabar del todo.

### 3.1. El Barroco en la tradición hispana

El nihilismo de García Calvo no es exactamente como el de Nietzsche, ni siquiera como el de Deleuze, sino que en cierto sentido el del autor es un nihilismo próximo al barroco hispano, basado en la co-pertenencia entre Todo y Nada<sup>16</sup>. Lo que se reafirma con la reconfiguración del orden clásico es la primacía del Ser (de su Verdad) sobre la falsedad

<sup>15</sup> En la conferencia “El Barroco y nosotros. Perspectiva del Barroco desde la ontología de la actualidad”, en *Actas del Congreso Internacional Andalucía Barroca*, vol. IV (Ciencia, Filosofía, Religiosidad), Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2009, pp. 105-113, Javier de la Higuera señala que E. D’Ors había planteado casi a comienzos del s. XX su concepción de lo barroco como una categoría intemporal, un *eón* (según una denominación neoplatónica), que puede encarnarse en momentos distintos de la historia y que, de hecho, según D’Ors, lo hace alternando con el eón clásico en un retornar que constituye una constante histórica. A ello añade la noción de *brecha* inspirada en Hannah Arendt: interregno temporal como tiempo máximamente activo (tiempo determinado por cosas que ya no existen y por cosas que no existen todavía), en el que el mundo está abierto a su creación: “...ese extraño periodo intermedio que a veces se inserta en el curso histórico, cuando no sólo los últimos historiadores sino los actores y testigos, las propias personas vivas, se dan cuenta de que hay en el tiempo un interregno enteramente determinado por cosas que ya no existen y por cosas que aún no existen. En la historia, esos interregnos han dejado ver más de una vez que pueden contener el momento de la verdad.” *Ibid.*, p. 108.

<sup>16</sup> Cuando se comprende la Nada como lo otro del Todo no se habla realmente del ser/no-ser. Al nombrarlos separadamente se olvida “que ‘todo’ y ‘nada’ juntamente se oponen de verdad a lo que no es todo ni nada, sino algo no definido, sin fin y desconocido de verdad” (GARCÍA CALVO, A., *De Dios, op. cit.*, p. 244). *Todo*, como explicábamos más arriba, es un cuantificador que se aplica al conjunto de todos los conjuntos de conjuntos, a todas las ideas. En lugar de ese falso infinito, pensar la nada de forma racional significa devolverle el valor tensional a la contradicción entre ambas caras de lo real, darle voz a la fuerza primera que hace ser. Y que posee unos caracteres propios, que hemos llamado negativos, nunca reductibles a un simple no-ser, al ámbito del *mundo de que se habla*, sino más bien al *mundo en que se habla*, que es, como la lengua, propiamente infinito: no puede nunca darse por cerrado.

o irrealidad del no-ser, pero ambos son falsos o secundarios con respecto a la verdadera infinitud. Se puede decir que lo particularmente hispano es la renuencia a separar la reflexión filosófica de una suerte de *fenomenología de lo cotidiano*<sup>17</sup>, de una razón y una lengua vivas (activas, de abajo) cuya fuerza nunca puede quedar del todo aplastada o suprimida por el intento de hacer una idea de ellas. Un antecedente es el *nihil mundano* de Unamuno, que se mueve en la dimensión práctica y crítica del pensamiento, contra-racional si es que la Razón está movida por la inercia o sometida a la dimensión contemplativa. En la metafísica trágica de la voluntad<sup>18</sup> del maestro vasco encontramos, más que una separación estricta, la denuncia de la pérdida del dinamismo entre estas dos tendencias al imponerse el Dominio. De ella surge, por un lado, la invocación de una irracionalidad de raíz, que se opone al esfuerzo por formar la Razón y el Hombre en adecuación con la Autoridad. Mientras haya litigio productivo tal conflicto hace emerger propiamente una ética, una estética, una política, etc. de carácter ontológico (del *pre-serse*). Y por otro lado, al mismo tiempo, hay en ella una cierta normatividad, que habría que repensar a otro nivel, indisociable de las maneras de habérselas con la Realidad, o de una forma de estar en el mundo que pre-condiciona o tiene prioridad sobre el nivel abstractivo. Negar la acción del Dominio no consiste, pues, en afirmarse negando a su contrario, sino, más bien, en hacerlo ampliándolo y enriqueciéndolo, es decir, en interpelarle desde la pluralidad y la indefinición, de modo que tal intromisión se sienta, no como amenaza mortal, sino como punzada de lo real, como invitación a pensar. Lo barroco estaría presente en la *actitud* hacia la organización de la carencia, una actitud que lleva consigo la comprensión del pensamiento como *operari*, con la especificidad de tomar el vacío del clasicismo (su ilusión de progreso, etc...) y llenarlo. Pero lo hace devolviéndole, no más la nada (que es lo que el Dominio usa para sus fines), sino justamente lo lleno, de manera que llevándolo a su ocaso, precisamente por exceso, se le haga revelar la mentira de su Verdad. La denuncia del

---

<sup>17</sup> Usamos este término sólo por hacer un guiño al panorama filosófico actual, pero podemos llamarlo también, por ejemplo con Foucault, una “ontología de la actualidad”, que remite de un modo más general al pensamiento del afuera encarnado en Deleuze y en él mismo. Tal y como interpreta este último término J. de la Higuera en “El Barroco y Nosotros”, *loc. cit.*: “Se trataría de pensar, no qué es el Barroco en sí mismo, sino cómo puede el Barroco ayudarnos a iluminar nuestro presente, a responder a la pregunta ‘qué somos nosotros mismos?’” *Ibid.*, p. 107.

<sup>18</sup> Podría decirse de Unamuno que en él están presentes estas dos ontologías. Para poder hablar de lo barroco en el vasco hay que partir de esta coexistencia, o, como decíamos en el primer capítulo, de que hay dos Unamunos hablando a un tiempo. Defendíamos entonces que es precisamente por no percibir esta tarea doble del autor (afirmativa y negativa) que se cae en la exacerbación de cuestiones como la *espera* o el *anhelo de inmortalidad*, que realmente no tienen mucho sentido si no se contraponen con su otra cara: el *pre-serse* al modo del *conatus* spinoziano.

engaño mediría su fuerza por la capacidad de sostenerse en esa cierta actitud de resistencia (anti-identitaria, anti-dialéctica...). Lo que nos interesa retener de momento es la preocupación por situarse en el *entre* y por pensar la relación (que es lo que mantiene vivo el pensamiento). Lo que se le devuelve a la Realidad con el pensamiento no es una solución, sino un nuevo interrogante para un problema. El pensamiento vivo sigue su curso, que es problematización *in actu*: *phrónesis* como inteligencia salvaje o irreglada, nunca dirigida al fin de una batalla sino como pura estrategia desficcionalizadora. Lo hispano de este Barroco habría que buscarlo sin duda en el quijotismo de Unamuno, en cuyo espíritu no sólo el maestro vasco encontró la única forma honesta de definir la tradición en el pensamiento español. También Foucault, por ejemplo en *Las palabras y las cosas*, rastrea en Cervantes la rebelión ante el inicio de una época, la resistencia frente a la transformación global que representa la entrada en la Modernidad, y encuentra en Don Quijote la primera de las obras modernas:

“ya que se ve en ella la razón cruel de las identidades y de las diferencias jugar a al infinito con los signos y las similitudes, porque en ella el lenguaje rompe su viejo parentesco con las cosas para penetrar en la soberanía solitaria de la que ya no saldrá, en su ser abrupto, sino convertido en literatura; porque la semejanza entra allí en una época que es para ella la de la sinrazón y la imaginación.”<sup>19</sup>

Don Quijote es, en este sentido, escribe Sáez Rueda, “prueba viviente de que el ideal está condenado a ser obviado por la realidad”<sup>20</sup>, pero aún más de la valentía y la inteligencia de una actitud que se mide por las fuerzas que supone en tanto que resistencia. Aparentemente, lo trágico de la existencia (de todos y de cada uno) sea quizá que en el momento de tu muerte algo venga a enseñarte que había ahí, en aquello en lo que uno puso su vida, un error o una mentira (Derrida). Pero lo verdaderamente trágico reside precisamente en resistir a la muerte (que no es sino miedo a morir, diría García Calvo), en abrazar acaso esa posibilidad no como amenaza mortal sino como impulso de más vida. El problema en realidad no es el miedo a la muerte, ya que sin ese

<sup>19</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas. op. cit.*, p. 55 Cfr. *Ibid.* pp. 53-56. “Don Quijote esboza lo negativo del mundo renacentista; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo compromiso; las similitudes engañan, llevan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente en su identidad irónica: no son más que lo que son; las palabras vagan a la aventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo. La magia, que permitía el desciframiento del mundo al descubrir las semejanzas secretas bajo los signos, sólo sirve ya para explicar de modo delirante por qué las analogías son siempre frustradas. La erudición que leía como un texto único la naturaleza y los libros es devuelta a sus quimeras: depositados sobre las páginas amarillentas de los volúmenes, los signos del lenguaje no tienen ya más valor que la misma ficción de lo que representan. La escritura y las cosas ya no se asemejan. Entre ellas, Don Quijote a la aventura.” *Ibid.*, p.54.

<sup>20</sup> SÁEZ RUEDA, L., “El barroco por-venir”, *loc. cit.*, p. 151.



ímpetu difícilmente podría medirse el valor tensional de la razón, sino el de no saber exactamente de dónde nos viene ese Miedo tan marcado que en principio no tiene nada que ver con el instinto de supervivencia. La invocación de una virtualidad (habencia), que no sólo es real sino además primaria con respecto a la cuestión de la existencia (la división Bien/Mal, Verdad/Mentira, y la Moral implícita en el cumplimiento, la realización, etc...), no es meramente la de un paisaje mental que se opone a la sumisión y la pobreza del pensamiento, sino también la de un pueblo cuya fuerza, gracia y vitalidad le vienen (como diría el catedrático zamorano de la razón y de la lengua) de no ser de nadie ni tener necesidad de existir. De no limitarse, por tanto, a su propia justificación ni a su relación con el Poder, sino de vivir cayendo en la indefinición y exponiéndose constantemente a su afuera.

Aunque nos limitáramos al quijotismo unamuniano, o al impresionante trabajo de Cerezo Galán, a quien, en cierta manera, prosigue Sáez Rueda, sería absurdo que nos embarcáramos en una interpretación del Hidalgo de la Mancha que nos sobrepasaría. Pero sí nos vemos justificados a abordar el Barroco hispano a través de otra figura de grandísimo valor en filosofía, Baltasar Gracián, que nos va a permitir elaborar una posible caracterización de lo barroco acotada al propósito de nuestro trabajo. Antes, sin embargo, de pasar al análisis del escritor zaragozano, habría que insistir en el vínculo, en virtud del tiempo del *aión*, de lo trágico (a través del cual ponemos en relación lo barroco con lo presocrático) con eso que llamamos tradición, ya que de él sacaremos el empuje para, con muchas precauciones, desarrollar la especificidad de lo que venimos llamando hispano en el contexto más amplio de unos ciertos caracteres del Sur (o que, a falta de más instrumental, podemos llamar mediterráneo). Esto del Sur debe leerse desde el pensamiento anti-identitario o de la diferencia, en el sentido de que la Filosofía mayúscula, y lo identitario en general, es de carácter mayormente nórdico (formalista, abstractivo, etc.). Esta Identidad nos vendría como impuesta, ya que excluye de sí todo aquello que escapa de sus límites, todo lo que no corrobora su progreso. Una vez fijado su Desarrollo, la acción de la tradición no puede ser sino contra-racional o negativa, en el sentido genealógico. Y su espacio se hace patente en una comprensión de la vida y del pensamiento irreductible al ámbito del Ser, o en una visión del mundo que no quiere llamarse *Weltanschauung*. Que si no quiere ser llamada así no es sólo porque posea términos propios, sino porque realmente habla otra lengua. Porque pertenece, pues, a un mundo distinto, que nunca puede quedar del todo subsumido en una Razón definida por sus límites.

La demanda, por ejemplo, de una cierta resistencia común, o de un determinado modo de ser propio (si es que habla desde sí mismo), por parte de los países del sur de Europa, no es algo para nada nuevo, ni es una contradicción que pueda aspirar a resolverse. Si hay algo ahí que pugna por hablar es porque conserva la capacidad de sentir como ajena una Razón y un proyecto de Cultura cuya dinámica de conquista y espíritu autoritario no muestran nada más que su necesidad de auto-afirmación. La dialéctica histórica de E. d'Ors, por ejemplo, ayudaría a revelar la presencia de una tradición que actúa no como realización sino como desengaño frente a la adecuación a esa Identidad y a su apariencia de progreso. Lo presocrático y lo barroco aludirían así a ciertos momentos en los que aparece inesperadamente, frente al cierre del mundo, un gran encuentro de fuerzas, de riqueza y florecimiento del pensamiento, definido por su resistencia a ser aplastado o asimilado por la Historia. Lo mismo se puede decir de la historia contemporánea de España, en la que si hay dos momentos que responden a la imposición del Dominio de la que hablamos, esto es, de ocultación y apropiación sobre lo que fuera que estaba ahí pasando, son sin duda el golpe de Estado y la victoria del bando nacional en la Guerra Civil, y esa otra victoria sobre los movimientos sociales que la precedieron que vino a llamarse la Transición. Aunque los maestros de la sospecha y Unamuno acaso nos justificarían a demorarnos en el horror del fascismo, probablemente excede nuestro itinerario. Lo que no podremos pasar sin tener en cuenta es ese otro interregno que pone en común a García Calvo, Foucault, Deleuze, Aranguren, etc. en torno a la auténtica intrusión del devenir que fueron los movimientos de los sesenta, cuyo exuberante vigor y luminosidad, a pesar de los pesares, es el que todavía reverbera hoy en la lucha de abajo. Ya no podemos, en ninguno de los dos casos, saber exactamente sobre qué vino a arremeter toda esa maquinaria. Lo que sí es fundamental para la salud de un pueblo es que no pierda las armas con las que hace aflorar la contradicción sobre cuya anulación se constituye su Identidad (desde Arriba).

Dejaremos de momento a un lado la idea de que esto de abajo guarde relación con lo que llamamos del Sur, en ese sentido pre-histórico o pre-individual. La del Sur, por otra parte, es una metáfora muy rica, que no debe entenderse ligada *a priori* a comunidades o geografías, o verse limitada por nuestro acercamiento, que en nuestro caso es muy superficial. Nos toca, de acuerdo con nuestro propósito más general de recorrer el Barroco hispano, intentar exponer el pensamiento de Gracián, cuya talla está próxima a la de autores como Spinoza o Leibniz. No vamos aquí a achacar su desconocimiento en

el panorama filosófico a esa especie de complejo de inferioridad con respecto a las grandes Filosofías (alemana, francesa, etc.) o a ese desprecio por lo autóctono tan propios de nuestro país (parece que en principio fue la escuela alemana la que llamó la atención a Azorín sobre el olvido de esta importantísima figura), aunque es necesario mencionarlo. En realidad Gracián despierta interés en muchísimos autores (Agamben o Pelegrín, por nombrar sólo algunos de los que no estudiaremos), en parte corroborando la vigencia en la actualidad de lo barroco. Un filósofo que también se ocupó del maestro zaragozano y que sí que nos toca directamente fue Aranguren, cuyo trabajo se ubica en ese quicio de gran florecimiento cultural donde surgen las figuras de Foucault o García Calvo. Cerezo Galán dice del pensador abulense en alguna parte que fue de los que inauguraron una especie de contemporaneidad del pensamiento español, liberándolo del monopolio casticista y tradicionalista, en el contexto de lo que podríamos llamar una acción de reapropiación de la tradición. Aunque no aspiramos con nuestro análisis a rendir tributo a tan grandes pensadores, sí que hay que tenerlos presentes, como en la sombra, para perseguir el objetivo de esbozar caracteres del barroco hispano. Tenemos que reconocer, en cualquier caso, que Gracián es un autor que excede los límites de nuestro trabajo, y que por tanto cualquier retrato que hiciéramos sería seguramente parcial. Para suplir esta carencia hemos decidido apoyarnos en el libro *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y Literatura en el Barroco*<sup>21</sup>, que es un compendio de artículos de filósofos autóctonos. Independientemente del intento de evitar lo que criticamos acerca del desprecio por lo propio, creemos que el recurso a lo familiar es, en este caso, especialmente valioso, y además nos permite abordar las problemáticas en términos propiamente barrocos y gracianos. Nuestro propósito se limita, entonces, a rastrear la especificidad que atribuimos a lo trágico en la razón que encarna Gracián, con la convicción de que reaparece, transformada, en el neobarroco del que hablan estos autores.

Ya señalamos, a propósito del análisis de Cerezo sobre Unamuno, que una particularidad de eso que llamamos hispano era hacer aparecer el nihilismo de forma tensional. Lo característico del nihilismo barroco es afrontar la Nada (entendida como *acontecimiento de la falta de fundamento*) sin caer en el juego, por así decir, de Arriba,

---

<sup>21</sup> GARCÍA CASANOVA, J. F. (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y Literatura en el Barroco*, Granada, Ed. Universidad de Granada, 2002. Seguimos aquí únicamente los artículos de J. F. García Casanova: “El mundo barroco de Gracián y la actualidad del neobarroco” (pp. 9-52), J. de la Higuera Espín: “Lo insostenible de la verdad” (pp. 303-342), y P. Cerezo Galán: “Homo duplex: el mixto y sus dobles” (pp. 401-442).

consistente en que tal experiencia se sienta como vacío y como tristeza, como incapacidad de acción ni de afección. El Barroco así entendido (indisociable de una fenomenología de lo cotidiano) responde con potencia y crecimiento, en proporción directa, a la penuria y a la miseria que se nos vende como pensamiento y como vida. La razón de la que habla Gracián (por ejemplo en *Agudeza y arte de ingenio*) está fundada en la *dynamis* y en la *praxis*, y aporta un nuevo criterio de verdad: el desengaño. Con ello se le da una dimensión normativa que hunde sus raíces en el arte de ingenio (de ingeniárselas contra el Dominio) y en la crítica al Saber. Este puede decirse que es también, a grandes rasgos, el punto de partida de los artículos de los que nos servimos del libro sobre Gracián. En “El mundo barroco de Gracián y la actualidad del neobarroco”, García Casanova utiliza una aportación general del Barroco que es el contraste (y coexistencia) entre dos infinitos: la *ambigüedad de la ley* y la *espontaneidad de la naturaleza*, y que podemos leer como la interioridad absoluta y el puro afuera. Esto nos lleva a comprender el ser como atravesado por la infinitud, y de ahí la necesidad de una nueva forma de afrontar la Nada, puesta de manifiesto en la estrategia de llenarlo todo y explicar con ello el *horror vacui*<sup>22</sup>. En coherencia con la noción de paisaje mental que seguimos en este trabajo, el autor se centra en hallar los caracteres de esa razón enraizada en la *dynamis* y en la *praxis* que vive en contradicción con el Saber desde el establecimiento de la Verdad griega y la aparición del Sujeto a la existencia. De manera que la obra de Gracián es ella misma, escribe el filósofo citando a Sarduy, “expresión gráfica de la red de conexiones, en volumen, espacial y dinámica”<sup>23</sup>. Este artículo, en cualquier caso, sobrepasa el instrumental de que disponemos, y conviene que extraigamos simplemente algunas tesis relevantes para el propósito de este capítulo. Quizá las nociones fundamentales que debemos retener en relación con la noción barroca del ser son las de concepto y sujeto. García Casanova recurre a la *paradoja* y al *oxímoron*<sup>24</sup> como métodos de deconstrucción del *concepto*, ya que ve en ellos la invocación graciana del *sujeto* innovador y creativo que no depende de la adecuación a otro mundo ideal sino de su *manera* de ser en el mundo. El ingenio, desde este punto de vista, encarna un saber como ejercicio o acción, del cual es portador el

<sup>22</sup> “No es la ausencia del ser, como se ha dicho, la marca del barroco. Es la presencia de lo infinito en el ser, en sus pliegues y repliegues, en sus curvas y contra-curvas, elipses y espirales.” (*Ibid.*, p. 14).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 45. La cita de S. Sarduy es de “Barroco y Neobarroco”, en Cesar Fernández Moreno, *América Latina en su literatura*, Siglo XXI, 1976 (3ª ed.), página 175. El objetivo propio del artículo de García Casanova es el de hacer una geografía del concepto de neobarroco en base a las estrategias del movimiento literario homónimo en la tradición sudamericana.

<sup>24</sup> “Imagen denunciadora de la ilusión referencial, en la que la relación palabras/cosas salta hecha añicos.” (*Ibid.*, p. 29).

sujeto en virtud de su *modo* de habérselas o ingeniárselas con la estupidez y la bajeza del pensamiento. Es así como Gracián recupera a través del ingenio la *auctoritas* propiamente dicha de una razón cuyo criterio de verdad es el desengaño y de un sujeto que es inconfundible o inseparable de la realidad en la que actúa. La normatividad que tratamos de repensar tiene que ver con esto, con que hay un *hacerse persona* que va como en dirección contraria a la constitución del Individuo. La *mayoría de edad* apelaría, como decíamos más arriba, al desengaño con respecto a la ficción o la ilusión. El asunto de la necesidad de la ilusión se deriva de la cuestión de la verdad y la mentira, y el artículo donde la hallamos expuesta con más claridad es en “Lo insoportable de la verdad”, de Javier de la Higuera. La distinción que nosotros utilizamos entre ficción y ficcionalización entronca con la idea de que la vida es sueño: el yo, el mundo, etc. son ficciones necesarias, pero cuando se da prioridad al mundo de la Idea, o se impone la Verdad sobre la mentira, el Bien sobre el mal, se convierte en ficcionalización. La orientación del pensamiento hacia la Moral, lejos de ser banal, tiene graves efectos sobre el pensamiento y la vida. El autor dirige su mirada a la crítica de Gracián al establecimiento de la Verdad griega en Platón y posteriormente en San Agustín. En la orientación de todo hacia la búsqueda de la Verdad, el Bien, la Belleza, etc., el escritor zaragozano ve la escenificación de la existencia y el vaciamiento ontológico. Escenificación porque la realidad del mundo cobra un aspecto de Nada (*el engaño es el propio mundo*: el mundo como mentira universal), así que el desengaño sería la mostración de la *inevidencia* de lo visible. Vaciamiento porque la base ontológica platónico-agustiniana devalúa lo artístico (creativo) a la idea, muy griega, de ser pretendiente a la Verdad (o a la apariencia de verdad). Lo artístico, en cambio, debe pasar a formar parte del *hacerse persona*: hacerse en ausencia de Dios, pero a ese nivel (graciano) que aúna moral, ética y estética. Y es el desengaño (alejamiento con respecto a la Mentira de la Verdad) el que abre las vías para pensar a otro nivel la normatividad:

“La moral de Gracián dibuja un ámbito práctico en que cada acción intramundana debe ir acompañada de la conciencia de la nada de la existencia, aportada por el desengaño... ámbito que es moral a condición de negar la absolutez del mundo y del propio Yo.”<sup>25</sup>

Esto nos devuelve al cordialismo que Unamuno opone al intelectualismo, según el cual el criterio de verdad es la creatividad y la experiencia de la nada enciende el deseo de vivir. La invocación del orden del corazón (*ordo amoris*), dijimos, viene precedida por

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 341-342.

la valentía de enfrentarse al dolor y por la conciencia del otro (ante mí o dentro de mí). El nexos se ve más claramente en la conferencia de J. de la Higuera “El Barroco y nosotros”, en la que el autor se vuelve sobre la problemática de la alteridad. El hallazgo de un ámbito del pensar que dé un estatuto o un carácter propio a lo otro (indefinido) va a depender siempre de este desengaño con respecto a la ficción que constituye a nuestra Razón. De la percepción de que su sentido no puede estar en sí mismo ni en un más allá, sino en la capacidad de sentir lo otro que le hace ser. No en su drama privado, sino en la herida común que nos empuja a pensar. J. de la Higuera, al hilo de la crítica barroca a lo identitario, a la interioridad, explica ahí que el sentido del mundo no reenvía a nada fuera del mundo, sino al propio mundo como sentido. Este es para el autor el ámbito del héroe barroco: la obligación de abrir el mundo a su afuera para que penetre en su interior la alteridad.

“El reto al que respondió el Barroco es el mismo al que nosotros debemos también responder: cómo habitar un mundo inmundo, como construir un mundo atravesado de nada. Habitamos el mismo espacio ontológico inhóspito, ese que hemos llamado con Arendt ‘la brecha entre pasado y futuro’, pero ahora para nosotros la tarea de abrir el mundo a su afuera ya no puede significar buscar en el exterior del mundo, para encontrar allí su sentido. Para nosotros, responder a la exigencia incondicionada que define el pensamiento sólo puede significar abrir el mundo a su afuera inmanente, a su propio vacío o nada interior, e impedir que las cosas adquieran definitivamente la estabilidad y la presencia que, aunque requeridas por la gestión del vigente dispositivo tecno-económico global, nos impedirían producir en el mundo algo nuevo. (...) Nuestra tarea es pensar esa nada que da existencia al mundo y cuidar de que éste no se cierre o se rellene.”<sup>26</sup>

Hemos sobrevolado muy rápidamente estos dos artículos, aprovechando sólo algunas de sus tesis, porque el de Cerezo Galán, que sin duda es el que está como por debajo del trabajo de Sáez Rueda sobre el Barroco, exige que nos demoremos delineando nuestro propósito general. El filósofo cordobés es posiblemente quien mejor se ha traído a Gracián al presente, haciendo a través de él una crítica ontológica de la Cultura que abarca todos los aspectos en que hoy hablaríamos de pensamiento barroco dentro de la especificidad de lo trágico en relación con lo hispano. Aunque no vayamos a analizar más que las ideas más generales de este artículo sobre Gracián, nuestro objetivo es hacer ver que el autor está poniendo en obra el *modus operandi* del arte de ingenio graciano a través de un genuino neobarroco, presente al mismo tiempo en la concepción del pensamiento que encarna y en la estrategia desficcionalizadora que despliega. Antes de pasar, no obstante, con el artículo conviene que hagamos algunas advertencias acerca de eso que llamaríamos neobarroco en relación con lo trágico, en contraposición a otro

<sup>26</sup> De la HIGUERA, J., “El barroco y nosotros”, *loc. cit.* p. 113.

neobarroco ya consagrado: el de Severo Sarduy. Lejos de una crítica, se trata de arrojar luz sobre una diferencia profunda entre el neobarroco hispano y el latinoamericano que refuerza nuestra hipótesis de que la especificidad de lo (verdaderamente) trágico viene definida por esa actitud que llamamos tensional. Hemos visto que lo característico del Barroco es que la tensión finito-infinito conforma un ámbito de experiencia trágico. Pero por lo general se entiende que lo infinito es el Todo (el Dios ausente), y surge lo trágico porque el mundo necesita de lo infinito para tener sentido. Sin embargo, por otro lado, Todo está ausente, creando así la tensión que llamaríamos constitutiva: lo finito que anuncia lo infinito (que se ha retraído), y el infinito que anhelamos, al que estamos arrojados en desbordamiento, y que sin embargo no está. El problema en torno a la cuestión del Sentido es que cada vez que se considera el Todo se está reincorporando el fundamento, y ahí siempre hay desequilibrio entre los dos polos, nunca verdadera contradicción. La diferencia entre el Barroco del s. XVII y el neobarroco actual —desde nuestro punto de vista— es que el del s. XVII encuentra una nada en el mundo porque el Todo (Dios) es fundamento del mundo y sin embargo se ha ausentado. Esto es lo que podemos llamar, a propósito de Sarduy, lo carencial<sup>27</sup>, y que como tal nunca puede ser verdadera potencia. Entonces, desde esta óptica, el sentido del *nihil* que pertenece al mundo es carencial: es una nada que se experimenta como carencia de lo absoluto y que se desea llenar (visto el infinito desde su ausencia, el infinito hace o produce falta). Si seguimos a J. de la Higuera, o a Deleuze, el neobarroco tendría que ser en cambio un pensamiento que afirme una sustracción del fundamento (porque Dios ha muerto): un *nihil* productivo, activo, creador. En tanto que nada productiva, lo neobarroco refiere a lo que no puede ser nunca subsumido en el Todo, de ahí que nos inclinemos por una ontología del *operari*, porque da cuenta del mismo Todo, pero en unas condiciones en

---

<sup>27</sup> El neobarroco de Sarduy tiene una mezcla: Por un lado comprende la nada como un diferir del significante que rodea el significado (como el Nombre), siendo lo significado algo innombrable. Eso innombrable es ese todo completo. Y es innombrable porque es lo impresentable, lo que permite la representación pero no puede ser representado. Hasta ahí, lo “revolucionario”, podríamos decir, es que da cuenta de ese nihil productivo del que habla Nietzsche, o puede incluso relacionarse (con y más allá de Sarduy) con lo virtual deleuzeano que no puede presentarse pero que hace posible la presentación. Pero por otro lado, como aparece claramente en su obra “Barroco y neobarroco”, *loc. cit.*, esa ausencia, ese *nihil* irrepresentable hace que el diferir constante de los significados se convierta en lo que él describe como *impulso de un deseo que no puede ser satisfecho*. Eso se relaciona con Lacan, que Sarduy sigue en el fondo. Para Lacan es fundamental la noción de *falta*. Lo real es una estructura en la que los significantes remiten unos a otros *infinitamente*. Pero la estructura en cuanto tal, como un todo, no está en la estructura, está ausente: eso es la *falta*. Pues bien, la *falta* genera un deseo que va de un objeto a otro y que es infinito porque no puede llenar nunca esa falta. El deseo, según esto, es carencial. No es, por ejemplo, como en Heidegger, que el hombre es un hacer-por-ser porque carece de fundamento, pero al hacer-por-ser no busca fundamento. En Lacan el deseo busca lo perdido: es carencial. Pues bien, en Sarduy ese diferir, en correspondencia con Lacan, hay que entenderlo como carencial.

que lo identitario ha sido anulado en aras de lo común o anti-identitario (que no tiene la necesidad de la existencia). Lo trágico, entonces, jamás incorpora algo carencial: es la asunción de que no hay posibilidad de fusión con el todo (en positivo) sin sentirlo como carencia. En este sentido lo trágico incorpora tensión entre opuestos<sup>28</sup>. Una tensión que en el ámbito del héroe es sobre todo la del hombre-mundo, porque el mundo está en viva contradicción con aquello que el héroe ve y valora. Si en el s. XVII toma esta forma manejable de lo finito/infinito (en el sentido de que el hombre quiere realizar lo infinito en lo finito pero está ausente), de la misma manera podemos decir que el neobarroco de Sarduy no ha superado el Barroco del s. XVII: es deudor de un *Deus absconditus*. Aunque lo transforma, no toma el deseo en sentido potente y rico. Gracián tiene que leerse de otra forma, desde el punto de vista de una razón que se mide por su capacidad para encarnar las fuerzas que le atraviesan, en el sentido de lo concreto atravesado por una hendidura que es lo infinito bajo la forma de lo ausente. El hombre reconoce en todas sus obras, en toda su *praxis* en el mundo, la ausencia de lo infinito, que tiene el carácter de lo que se esconde, y es justamente eso lo que abre la posibilidad de la acción verdadera del hombre, en cuanto tal contradictoria. Acción que no se mide por su adecuación al Todo, sino por un ingenio que es *anterior* (pre-lógico o pre-representativo) a lo reflexivo y lo individual (como el pensamiento salvaje en Merleau-Ponty). El criterio normativo en Gracián hay que buscarlo en su *desengaño*, que sirve como elemento desplazador (como si nos colocara en otra posición para ver otro espacio mental configurador de mundo), y en la actitud artística del héroe. Sin embargo, más allá, habría que dar cuenta de que el paisaje mental en que se ubica tal invocación no es el de esa especie de metáfora necesaria (que co-implicaría el secreto estructural de lo infinito, etc.), sino el de una auténtica creación de mundo a través del cambio del estatuto ontológico de cómo lo percibimos. Por eso hablamos de un pensamiento literalmente ejecutivo, productivo, que se movería en el terreno de la habencia o la virtualidad. Aunque si, por ejemplo, distinguimos entre una ontología del sentido y una

---

<sup>28</sup> Lo trágico, como dijimos con Scheler, implica una tensión entre dos elementos que son igualmente poderosos, de modo que si das prioridad a uno de los dos la anulas: hagas lo que hagas te equivocas, pues al afirmar uno de los dos polos en tensión anulas al otro, resuelves u ocultas la contradicción. Por eso diríamos con Pascal, dilucidando el vínculo entre lo barroco y lo trágico, que bogamos entre dos infinitos imposibles (Todo y Nada): se experimenta lo trágico cuando te das cuenta de que estás destruyendo un valor de alto rango por otro de igual valor. Lo heroico va unido a lo trágico por ahí, no por lo de ver la oposición entre dos valores supremos, sino por lo de ver la fuerza, que es una y la misma, que recorre a ambos, haciendo que el uno niegue al otro, destruya al otro. Una acción trágica porta la tensión (la resistencia frente a la definición), en tanto que el proceso de actuación no vaya en otra dirección que la de mantener la tensión (avivar la contradicción).



ontología de la fuerza porque creemos que hablan en lenguas diferentes, tal distinción se hace sobre la base de una cierta afinidad entre ambas. Lo mismo puede decirse, por exponerlo de otra forma, de la famosa división en Filosofía entre analíticos y continentales, que si se mira bien se revela de alguna manera como una disputa residual o secundaria con respecto a una dimensión del pensamiento en que no estarían tan marcadamente escindidas o incluso hablarían de lo mismo. Si, con todo, nos vemos autorizados a hablar de su particular concepción de lo trágico como un factor que caracterizaría a esta cierta “variante” hispana del neobarroco o del postestructuralismo, es porque realmente saca su impulso de la resistencia infinita a ser cubierta por cualquier imagen del pensamiento. Y ello gracias a que recupera, al fin y al cabo, la prioridad de la virtualidad o la habencia, de la contradicción de las cosas reales, sobre cualquier tipo de definición o resolución. En el caso, por ejemplo, de García Calvo, nunca encontraremos nada que se parezca ni de cerca ni de lejos a la problemática del Sentido, pero hay algo en su, por así decir, fondo unamuniano donde lo tensional se puede interpretar acaso como la valentía de dejar hablar a razón, en contraste a la inercia y la espera (desesperanza desesperanzada). O lo trágico, de forma análoga, como aquello que aspira a descubrir la tensión entre dos fuerzas: la de la aspiración, hacia Arriba, al ideal, y la de la autodesintegración de la identidad en esa misma aspiración. Quizás aquello que nos empuja verdaderamente a pensar sea la tristeza de la falsa realización o definición, y la fuerza del corazón de tratar de dar razón de tal sentimiento, es decir, la condición contradictoria de la vida de no poder romper la contra-tensión, de no poder separar ni reducir lo uno a lo otro. El *olvido* (Gracián) y la *inercia* (Unamuno) estarían en el deleite o contentamiento con el dejarse ser, con la adhesión al ideal. El entronque con un neobarroco hispano en P. Cerezo o en García Calvo, en cualquier caso, es parcial con respecto a un paisaje que continúa en gran medida impensado, y cuyas manifestaciones son de la más variada índole. Lo que sí nos aporta es una vislumbre de su extrema particularidad. En el zamorano puede verse sin más en el vínculo con la ontología de la fuerza, pero también, tomando algunas precauciones, con diversos temas: como en el del progreso como *desengaño* (en el sentido del barroco graciano), en el de la figura del héroe en cuanto hombre de acción, en el de la visión del mundo como *teatro* (representación, máscara, en relación con la Realidad), etc. El rasgo específico estaría en la conexión con el carácter *desenmascarador* del pensamiento de Gracián: se quiere desenmascarar el *sueño* o la *ilusión* de la que habla siempre el barroco, pero no se trata de llegar a lo que carece de ficción (una verdad pura), sino que,

en términos del criterio de progreso graciano, todos nacemos en el sueño o teatro de la inocencia, y pensar es des-engañarse a lo largo del tiempo. Hay que forzar, sin duda, el planteamiento de García Calvo, pero el nexo reside en que el criterio de crítica es negativo: no aproximación progresiva a una realidad o verdad fundamentales, sino alejamiento progresivo, sin fin y sin idea regulativa, respecto a lo que *engaña* (la Mentira que está en la base de nuestra conformación como Individuos).

Con la idea de la sociedad como el gran teatro del mundo (como mentira universal: la Nada de la Realidad) podemos retomar nuestra pequeña exposición de Gracián, ahora a través de Cerezo Galán. En “Homo duplex: el mixto y sus dobles” el autor reitera que a esta adecuación al ideal habría que contraponerle un *quantum* propio, una *realización de sí* con respecto a cuyos cursos e interacciones lo identitario y lo verídico serían auxiliares o secundarios<sup>29</sup>. Ahora bien, no se trata simplemente de dar voz a la pluralidad y la infinitud, sino —en nuestra opinión— de hacerlo en resistencia a la imposición del Dominio. Por ejemplo, una cuestión que plantea el recurso a lo barroco es que sus instrumentos pueden usarse para iluminar e instruir lo mismo que para distraer y engañar. Es decir, pueden ser profundamente revolucionarios y enriquecedores, o pueden reconstituir, muy sofisticadamente, las formas en que apelamos al Todo, poniendo nuestras armas al servicio del enemigo. Esa resistencia que decimos caracteriza a lo verdaderamente trágico no depende de unas maneras muy sofisticadas, sino de la honestidad de su impulso auto-crítico. Lo tensional reside en el *entre*, y este tiene para el autor, siguiendo a Gracián, dos caras: el *diptongo*, que sería el anti-héroe (nihilismo pasivo), y el *hiato*, que es la condición de la existencia creadora (litigio productivo). El *modo* de aparición del sujeto graciano, escribe el filósofo cordobés, es un intersticio entre el imperativo desficcionalizador “obra siempre como a la vista del otro”, y la ficcionalización de la falsificación y el simulacro. Es tan importante, entonces, el modo en que se expresa la potencia como el caudal mismo: *hacerse persona* implica que la potencia se ponga en obra. De ahí que la ostentación deba ser artística, pues si no está *en su sazón*, afirma el autor tomando la voz de Gracián, se degrada y desvirtúa. Es cierto, entonces, que en el universo de Gracián

---

<sup>29</sup> V. GARCÍA CALVO, A., *De Dios, op. cit.* La Realidad como el gran teatro universal implica contraponer al Ser la noción de persona como máscara o personaje. “El término ‘persona’ se ha mantenido hasta nosotros fiel a su bien conocido origen teatral, para ‘máscara’ y, por ende, para ‘personaje’; de modo que bien será que (...) no perdamos de vista la situación teatral originaria, donde es cierta la dualidad de ‘personaje’ y ‘actor’, así como las formas de relación entre lo uno y lo otro, desde la de ‘identificación’ (de personaje con actor o de actor con personaje) hasta la de ‘extrañamiento’ (por recoger el término de brecht) o sea de mantenimiento de la dualidad en contra de la identificación.” *Ibid.*, p. 131.

triunfa la representación, el juego de las apariencias, de los dobles y las máscaras, pero no es menos importante la alerta del escritor zaragozano contra el ilusionismo que acarrea la seducción imaginativa. El eje de este artículo es que el quicio productivo que buscamos se encuentra en la relación trágica que guardan las nociones de *Homo Duplex* y *Homo Viator* (que remiten al carácter dinámico de la sustancia en Leibniz, así como en Gracián, donde es activa y operativa). El *Homo Duplex* ilustra la tensión del hombre Barroco, en su íntima unión y distancia absoluta con el Dios ausente o escondido, y que porta en sí las dos posibilidades: la resolución heroica o la disolución pasiva. El nihilismo impropio —diríamos nosotros— tendría la forma de querencia de la Nada, del dejarse ser (que es doblez y no pliegue), pues en vez de *síntesis paradójica (siempre ardua y problemática)*, aquél es un *mixto que relaja o anula la tensión*. En su propiedad o autenticidad, sin embargo, esta tensión es inquietud. Habría que abolir, defiende Cerezo Galán siguiendo a Foucault<sup>30</sup>, ese orden ideal, puesto que el Saber mismo lleva como su sombra, como su lado invertido, una apariencia engañosa: en su propia Verdad se funda el simulacro o la ficción. Eso es lo aterrador del simulacro, tal como veíamos con J. de la Higuera: que encierra en sí lo mismo (la Idea) y lo otro (su obra está atravesada por la impureza de no ser). Este Hombre del Barroco, desde el otro lado, mantiene una relación contradictoria con el *Homo Viator*, que encarna al héroe del ingenio que va dando, mientras habla, un estatuto propio a eso indefinido (*andadura en doble dirección contrapuesta*). El mundo verdadero se crea a golpes de resolución creadora, y de ahí que lo normativo esté en un principio diamantino de actuación que no se vea enturbiado por el Sentido que tenga (el mundo es quicio)<sup>31</sup>. El neobarroco, en esta línea, implica una transvaloración de la cultura de la ambigüedad propia del Barroco (donde reina la duplicidad), es decir, una acción y un pensamiento sin conciencia de ambigüedad o sin que haya un mundo verdadero que le sirva de cobijo.

---

<sup>30</sup> El mismo artículo nos remite a Foucault y al pensamiento de la diferencia, en el sentido de que todo saber, en tanto que adherido a un régimen de verdad, co-implica ignorancia.

<sup>31</sup> Lo trágico del héroe es que no encaja, que se encuentra con el desafío de introducir los imposibles en la fragmentación normativa (sociedad fragmentada/mundo de danzarines barrocos), acaso en virtud del absurdo. Pero es un absurdo que emana de la percepción del claroscuro de los dos mundos, de la travesía de la noche nihilista; y que no está carente de normatividad, pues, siguiendo a Foucault, lo que caracteriza al proyecto ilustrado es la autocrítica permanente y anónima. El *ethos* debe entenderse operativamente, y eso significa que hay que investigar nuestro presente, que remite genealógicamente al pasado. Las condiciones de posibilidad de la configuración actual de fuerzas son contingentes y particulares, por lo cual tenemos que desbrozar no las fuerzas como tales, sino el entramado, el cómo se ha entrelazado. Así, la autocrítica de la razón se revela como crítica ontológica de la sociedad: darnos cuenta de qué genealogía de fuerzas nos ha hecho ser, para que de ese modo se abra la posibilidad de inventarnos de otra manera. Cuánto más conozcamos las fuerzas que nos constituyen, pues mayor impulso tendrá el salto afirmativo nietzscheano (el santo decir sí).

Pensar es, pues, algo que está fuera del pensamiento, que sucede siempre en los márgenes, y de ahí la demanda del autor de ese nuevo arte de desenmascarar la realidad que encarna Gracián. La prioridad de eso pre-lógico o pre-individual se ve en el ingenio, pero entendido como la inteligencia y la gracia de dar cuenta justamente de lo que no puede saberse, de lo inesperado. Es ahí donde debe buscarse la aportación única del Barroco: en la denuncia de que la necesidad de vivir de lo representativo o de tener sabido y previsto lo que pasa no es más que una consecuencia de la imagen irreal del *cogito* en adecuación con el Orden ideal. La relación de lo trágico con el sur tiene que ver con esto, con la capacidad de ingeniárselas o habérselas con el mundo fuera de la casa del Ser, del hogar. Y de salir, no para volver a recogerse en la interioridad (porque se busque algo perdido o a un otro que sea el reflejo de mí mismo), sino porque se ha comprendido que esa razón y esa lengua no le pertenecen al sujeto más que en tanto sepa desaparecer como tal.

### 3.2. Deleuze, de la casa al nomadismo

La presencia de esa cierta tradición del pensamiento de la que hablamos se ve en autores como Leibniz y Spinoza con tal que se comprenda su imbricación en el curso de las problemáticas sobre las que luego se establecen sus Nombres. Deleuze, en este sentido, distingue el devenir (el verdadero acontecimiento) de la Historia (*chrónos*), que designaría solamente el conjunto de condiciones por las que nos apartamos del devenir. La tradición es para él la experimentación (es *aquello que se hace*, es crear algo nuevo) con respecto a la Historia. Eso que se le escapa, y que el hablar hace, podríamos decir, mientras hablamos, es exactamente para el francés lo que Nietzsche llama lo intempestivo: el tiempo del *aión*. La forma en que Deleuze trata esta cuestión es la que dictamina su especificidad dentro del postestructuralismo (diferenciándose en esto no ya sólo de Derrida sino incluso de Foucault), y la que permite engarzarla con la propia de García Calvo. La importancia que dan ambos a la cuestión Uno/múltiple arroja luz sobre su paralelismo en torno a la denuncia de la presuposición en el pensamiento identitario de la unidad de lo posible consigo mismo, que se transmite a la realización en un proceso de repetición o copia. Hemos visto que Deleuze sustituye el par posible/real por el par virtual/actual (bajo la concepción clásica, lo posible se opone a lo real, y tiene forma de realización; lo virtual es real, y su proceso es la actualización), con lo que

reemplaza el binomio identidad/diferencia por el de unidad/multiplicidad. El estado negativo del pensamiento no es un irreal que puede realizarse o no (esto es la lógica parmenidea que oculta la profundidad), lo virtual es lo que ocurre a nivel intensivo, es *lo que hay* o la cara de la realidad que es fuerza, no *extensio (lo que es)*. Es decir, es lo real no en el sentido de un posible irreal, sino en el del acontecimiento irreductible al plano extensivo de los hechos y de las cosas. Deleuze, entonces, está tratando este acontecimiento en relación con su tiempo propio, el *aión*, y de ahí que comprenda las individualidades no como particulares sometidos a una regla general (el Dinero, por ejemplo), sino como singularidades opuestas por principio a la identidad<sup>32</sup>. Desde este punto de vista, lo singular no es lo particular como algo que pueda ser subsumido por el poder y convertido en tal: a lo que remite su indefinición es a lo abierto, lo diferente, lo otro, a que está siempre expuesta toda subsunción bajo la forma de Uno/Todo. El acontecimiento tiene lugar en el *entre*, en la medida en que está arrancado de su carácter de cosa dominada (“particular”) y lo reconoce como *singular* en tanto que liberado de toda Ley, de toda regla, de todo universal. La problemática es la misma que vimos con García Calvo en su denuncia a los problemas de decir *hay* de forma absoluta (de traducirlo como *es* o *existe*) y en su análisis del Tiempo como constitutivo de la Realidad (cuya previsión y concepción de los hechos es la que permite una ordenación de los seres y los convierte en *entes en potencia*<sup>33</sup>). El invento del verbo viene simplemente a asegurar la condición abstracta de las cosas, cuya causalidad queda confirmada, y con ello las leyes lógicas (que rigen la conducta de las personas) se traducen en leyes físicas (que han regido la conducta de las cosas). Con ello prueba el filólogo zamorano que la cuestión lógico-física por excelencia es, más allá de la Verdad griega o el Sentido, la de la relación que pueda haber entre *posibilidades* y *actualidad*,

---

<sup>32</sup> “Tales singularidades no se confunden sin embargo con la personalidad de quien se expresa en un discurso, ni con la individualidad de un estado de cosas designado por una proposición, ni con la generalidad o la universalidad de un concepto significado por la figura o la curva. La singularidad forma parte de otra dimensión diferente de la designación, de la manifestación o de la significación. La singularidad es esencialmente pre-individual, no personal, a-conceptual.” (DELEUZE, G., *Lógica del Sentido*, *op. cit.*, p. 83).

<sup>33</sup> V. GARCÍA CALVO, A., *De Dios*, *op. cit.*, pp. 237-238, a propósito de la intervención de los números en la totalización de la realidad: “Pues los números, que llamamos tradicionalmente naturales, y la serie de los números, tienen esa virtud, propia y exclusiva de ellos, que ellos representan, de manera perfecta y exhaustiva, la entidad y estatuto de los ‘seres en potencia’, en el sentido de que, siendo éstos existentes por el solo hecho de estar prometidos y poderse contar con ellos, aun cuando no se estén actualmente realizando, los números de la serie cumplen exactamente esa condición y así, aun cuando sea imposible decir de ellos ‘sin fin’ verdaderamente, su serie es, en efecto, interminable, o sea, más propiamente dicho, que, sin estar ni poder estar nunca actualizados todos ellos, en cambio, están todos previstos o en potencia, ya que la ley que los produce ha llegado a ser fija y única para siempre; lo cual es evidentemente lo que se apetece para que Dios, como entelequia o potencia hecha existencia, pueda tenerlos todos vistos y sabidos y pueda de ellos decirse con cierto sentido ‘todos’.”

o, según los términos aristotélicos, *dýnamis/entelécheia*<sup>34</sup> (en Aristóteles los razonamientos contra Zenón versan sobre la imposibilidad del movimiento, de ahí la entelequia). En el plano filosófico esto representaría la especificidad de la crítica de García Calvo en el contexto del pensamiento postestructuralista, unidas las vías del pensamiento de la diferencia con las del pensamiento negativo actual<sup>35</sup>: en el pensamiento de la diferencia francés (lo hemos visto con Foucault y Deleuze) lo Idéntico anula la diferencia, y en el pensamiento negativo anula la contradicción. Lo que llamaríamos propiamente hispano (en virtud de lo tensional en ello encarnado) girará en torno a un especial interés en la comprensión de lo real como atravesado por la falta de fundamento; y por la actitud, trágica en toda profundidad, de un ingenio y un modo o manera de habérselas con el Dominio que no sufre esa necesidad de existir (y que por tanto nunca muere). No obstante, la problemática de lo normativo no es la más adecuada para nuestro recorrido por el paisaje mental del catedrático, pues la cuestión, digamos, del *ethos* operativo todavía incide sobre el panorama de la *conciencia personal*. Lo que no encontramos ni en Foucault ni en ningún otro del pensamiento de la diferencia salvo en Deleuze es la comprensión del tiempo que plantea García Calvo. En el maestro galo el par *Chrónos/aión* revela la coincidencia con el zamorano en concebir lo real siempre en dos dimensiones que tienen ese doble significado: por un lado, en el plano ontológico general, *intensio* (ilimitada, infinita, etc...) y *extensio* (representación finita, limitada, etc...); por otro, en el plano sociopolítico y cultural, lo de Arriba y lo de abajo (donde lo de abajo es infinito porque no tiene partes). Esta es la clave del término in-finito tanto en Deleuze como en Spinoza: no que lo infinito sea lo abisal romántico, sino que lo infinito es lo cualitativo intensivo, en el plano de lo no-

---

<sup>34</sup> V. GARCÍA CALVO, A., *Contra el Tiempo, op. cit.*, pp. 119-132: “Ataque 9”. “Pero esas operaciones, en verdad, no tienen sentido alguno, y si se han dibujado, era por si con ello saltaba a los ojos la imposibilidad (...). Lo que sí puede decirse es que la ilusión fundamental de la Realidad consiste en una imaginación o ideación semejante a la dibujada: el Tiempo de la Realidad, con momentos, ‘ahoras’ que no son ahora, pero conservan en su idea el prestigio de la verdadera la instantaneidad de ahora y, con sus tramos, por tanto, de Futuro y de Pasado: todo para conseguir que un hecho sea un hecho, y no se pierda en la ‘infinitud de posibilidades’, es decir en la infinitud de la indefinición.” *Ibid.*, p. 131.

<sup>35</sup> La necesidad de anular lo infinito, la contradicción, surge de la voluntad de Identidad. Por tanto, en García Calvo se unen las vías actuales del pensamiento de la diferencia y del pensamiento negativo. Ya hemos dicho antes que esto no está en Deleuze, pero sí está ese par correspondiente a infinito/finito. Ahora, que lo infinito implique contradicción (he ahí el elemento heraclítico) es lo que subraya la línea del pensamiento negativo. Esto podría identificarse como algo específico hispano si nos atenemos a que en el pensamiento español prima una comprensión de lo real tensional, contradictoria.

representable, que no puede ser dividido en partes y que no puede ser tampoco limitado por otras cosas<sup>36</sup>.

El neobarroco que tratamos de exponer tiene quizá su representación principal en Deleuze, pero lo iremos desarrollando a lo largo de todo este trabajo porque creemos que va más allá de la relación con el Barroco que su nombre indica. De todas formas este apartado sí que está dedicado a explicar este nexo, y nos centraremos en su libro *El pliegue: Leibniz y el Barroco* para hacerlo a través de su *neoleibnizianismo*.

Deleuze ve en Leibniz una noción de la sustancia cuyo carácter es dinámico (como en Gracián), y que se opone a la concepción atomista y esencialista del Universo (Uno/Todo)<sup>37</sup>. Esto se haría explícito en el espacio de las *mónadas*, que están constituidas, no por la claridad de su forma, sino por el fondo oscuro que las pone en

---

<sup>36</sup> Para ahondar en este paralelismo entre ambos autores podemos recurrir de nuevo a *Contra el Tiempo*, *op. cit.*, pp. 26-28, donde el pensador zamorano nos ofrece una exposición de las maneras en que decimos infinito:

- 1) “Falso infinito” de los científicos, “o sea inmanejable, salvaje, idéntico con ‘indefinido’: el infinito verdadero, donde la negación *in-* mantiene su fuerza de decir NO.” *Ibid.*, p. 26. Este sería, por ejemplo, el significado de *intensio* en Deleuze. Relación con las lenguas (aparato, finito y bien ordenado en lo más profundo de su organización, los elementos lógicos, mostrativos, sintácticos, y también los cuantificadores) y su uso (actos de habla infinitos, que repercuten por su efecto de rebote sobre el vocabulario semántico de la lengua, alterando el significado de una palabra, estableciendo lazos entre cosas alejadas, fundiendo dos con el significado...).
- 2) El infinito de la serie de los números; es decir, el interminable; que es el infinito de los *seres en potencia*. Este sería el “virtual” de Deleuze. Esa *cuenta de las cuentas* que es la serie de los números es una cuenta que está hecha sin estarlo, pues para que pueda contarse cualquier cosa es necesario que la serie sea *interminable en potencia*, “y ello gracias al maridaje de estas dos tan contrarias condiciones: a) la infinitud salvaje del tiempo antes de su constitución; b) la rigidez absoluta de la ley que regula o predice la creación de nuevos seres.” *Ibid.*, p. 27.
- 3) “Infinito por aproximación continua; donde lo que se revela es, a la vez, lo incasable de la infinitud salvaje, ni aun tratada por sucesivos perfeccionamientos de su reducción a lo meramente inagotable (...) con la finitud, y a la vez, la necesidad de casarlas, que es lo que es la Realidad. Y por tanto, el tipo de cálculos correspondientes no puede aparecer de otro modo que sometido a *d a r c u e n t a* de la realidad.” *Ibid.*, p. 27. Este es el infinito en el sentido de *in-finito* (Spinoza y Deleuze), que no tiene partes y no está limitado por partes: lo infinito como ilimitado.

<sup>37</sup> “Ello ocurre, por ejemplo, en Spinoza, que concibe la realidad como una única sustancia, Dios o Naturaleza, infinita y con infinitos atributos. En semejante visión del mundo yace una concepción del ser como fuerza. Lo real es la *potencia*, caudal en acto, *natura naturans*, que no es sólo la esencia de la naturaleza en sentido fundamental, sino la de cualquier realidad, pues todas las cosas se caracterizan por aquello a lo que el filósofo dio el impresionante nombre de *conatus*: esfuerzo por perseverar en su ser, esfuerzo que es actualidad viviente. En ese marco, el hombre aparece ante todo como pasión y *potencia de obrar*: unidad corpóreo-anímica en cuanto *apetito* y deseo. Todo en el hombre es expresión de esta esencia deseante, raíz de toda voluntad o impulso. Y el deseo es tematizado en términos de fuerza y operación afectante-afectable. Pues bien, si tomamos, de nuevo a Leibniz como uno de los rostros del barroco clásico, podemos percatarnos de que brilla en su filosofía una fascinante ontología de la potencia y de la fuerza, sustituyendo el monismo cósmico spinoziano por un pluralismo de unidades, al mismo tiempo cualitativas y cuantitativas, fuerza y materia. La potencia, más que posibilidad, es «tendencia» y «acción», de manera tal que el término «fuerza» encuentra en su obra un espacio que alcanza a todo lo real.” (SÁEZ RUEDA, L., “El Barroco por-venir”, *loc. cit.*, pp. 156-157).

relación. Según esta perspectiva, Leibniz está intentando dar cuerpo a un paisaje mental que se remonta a algo previo al mundo individuado, puesto que la percepción (estrictamente hablando) comienza cuando estos elementos individualmente separados o microcosmos que contienen la totalidad del mundo en sí se separan o abstraen del fondo oscuro que en realidad les hace ser. Cada partícula, cada individuo, puede verse como *extensio* si se paraliza, pero también hay la posibilidad de establecer unas leyes (en tanto que extensivas) de las fuerzas (intensivas) que son en realidad las mónadas (como el *conatus* en Spinoza). La gran aportación de las mónadas es que lo que une lo diferente no son identidades, sino el plegar mismo, es decir, que la manera de plegarse una materia constituye su textura<sup>38</sup>. Y en ese proceso en devenir, se van produciendo nuevas cosas, que son *individuaciones*, y que en Leibniz son una interiorización del exterior. Esta comprensión de la realidad como fuerzas en relación remite a la génesis del sujeto, pues en el lenguaje barroco éste existe como ocupando un punto de vista (en Leibniz es el *superjeto*: el perspectivismo como verdad de la relatividad), y capta el movimiento al captar la concavidad del pliegue, en el que están oscuramente los ecos de todo el movimiento. Entonces el sujeto no es exactamente el punto de vista, puesto que es él mismo el que deja a oscuras la pluralidad (infinitud), sino lo que se instala en él. Al resaltar o iluminar el pliegue que ocupa lo hace siempre sobre el fondo de oscuridad que tiene la mónada. La relación Sujeto-Mundo está en que de cada mónada sale una claridad determinada que la arranca de la infinitud o la indefinición, en la cual eran indistinguibles (todo son relaciones). Si hay en Leibniz, por tanto, un intento de responder a ese proceso de individuación en un lenguaje plástico que dé cuenta de la preeminencia o anterioridad de lo intensivo, ha de verse en la no-esencialidad del devenir del pensamiento. Es decir, no a través de la cuestión de un sujeto universal panteísta que se expresa, sino de la de una infinidad de mónadas en cada una de las cuales están, como implicadas, todas las mónadas<sup>39</sup>. Lo real no es lo identitario sino lo

---

<sup>38</sup> “Aunque Leibniz creyese que todo en la naturaleza tiene una explicación legaliforme, no reduce lo real al puro orden de la ley y del mundo en su representación geométrica: éste es sólo una «cara», cuyo reverso inmanente e invisible es cualitativo. Este último es algo diferente de la magnitud y enteramente real, pues remite, en último término, a la *potencia para actuar* que posee todo ser. Tal potencia es lo que llama *fuerza viva*, dimensión intensiva en su profundidad, como si todo ser fuese comparable en su textura interna con un arco tendido (...) Es la dimensión intensiva de la fuerza la que sirve de nexos. La realidad, pues, adopta la forma de multiplicidades ligadas entre sí de forma inmanente y sin clausura y en ella los enlaces entre acontecimientos forman parte de un proceso abierto. La realidad, en cuanto pliegue, es la realidad de la potencia en acto, de la intensio inherente a la fuerza.” (*Ibid.*, p. 157).

<sup>39</sup> El pliegue siempre está *entre* dos pliegues. No es que haya, como en el panteísmo, un Uno que se expresa de muchas formas, sino muchos mundos, en los cuales está el rizoma entero, porque en cada pliegue concreto está co-implicado el pliegue entero. Por eso tampoco vale el racionalismo, puesto que no



que hay por debajo y que se está paralizándolo o dialectizando, pues si de hecho hay movimiento es, afirma Deleuze, porque las mónadas se afectan.

Si queremos limitarnos a lo esencial, Deleuze tiene dos grandes conceptos fundamentales que resumen su neoleibnizianismo. Por una parte recupera el concepto de *pliegue*, que sería el *entre* pero, como ya hemos dicho, entendido como concepto operativo del Barroco, esto es, aludiendo a la forma en que la interioridad se relaciona con el infinito<sup>40</sup>. Lo específico de este concepto, que en la obra del filósofo francés tiene en general la forma de *síntesis disyunta*, es que dado que el lenguaje barroco revela una red de conexiones (dimensión plástica que en realidad implica, como de fondo, el posicionamiento anti-identitario), la Realidad es en verdad pliegue (interiorización del infinito). Si, como hemos ido argumentando, lo real es un conjunto de fuerzas (ontología de la fuerza nietzscheana) que se relacionan en un *rizoma* (equivalente a la retícula en Foucault), lo importante es para Deleuze interrogar qué tipo de relaciones existe entre tales fuerzas, y concluye que el sentido es plural. Cuando hay encuentro entre fuerzas, dice, es porque una afección las convoca, y la síntesis disyunta es el encuentro de lo plural que convoca a las fuerzas. Pueden encontrarse o no, pero si se encuentran es en cualquier caso como encarnaciones respectivas de fuerzas, y no como unión legal de identidades. El segundo concepto fundamental del francés es el de *caosmos*, que en cierta manera recoge la flecha de Leibniz al haber propuesto una imagen del *cosmos* en contraste a su degradación en *mundus* (existencias). Si nos volvemos sobre lo dicho con el Nietzsche de Deleuze, ratificaríamos ahora que la voluntad de poder no es lo que constituye a una fuerza en particular (no en términos de identidad), sino que es la nada misma lo que la constituye, entendida como el propio encuentro entre fuerzas, que como tal no puede salir de una fuerza concreta. A ese intersticio productivo es a lo que Deleuze llama un *precursor oscuro*: término de la física cuántica para denominar la sinapsis previa al fenómeno visible. Pues bien, hemos

---

es que exista un sujeto representable y universal, sino un sujeto, que Deleuze llama *virtual* (que es, como hemos visto, real), y que está en todas partes, actualizándose.

<sup>40</sup> Hemos visto con García Casanova la referencia a los dos infinitos. En Leibniz tienen la forma de clausura y espontaneidad, de un puro adentro, una casa sin puertas ni ventanas, que sería la interioridad de la mónada: un interior totalmente cerrado sobre sí mismo (la célula, la Iglesia, el gabinete...); y un puro afuera que es exceso, exposición absoluta, exterioridad de la materia. Podemos ver ahí la separación de los dos mundos (ontológica) en la forma de dos caras de la misma moneda, aunque heterogéneas: “Un pliegue atraviesa lo viviente, pero para distribuir la interioridad absoluta de la mónada como principio metafísico de vida, y la exterioridad infinita de la materia como ley física de fenómeno. Dos conjuntos infinitos ninguno de los cuales se junta con el otro.” (DELEUZE, G., *El pliegue: Leibniz y el Barroco*, op. cit., p. 42).

visto anteriormente que este caosmos que genera un cierto orden sin necesidad de regla está ligado —hablando ahora con García Calvo— con la dimensión viva de la lengua (*phrónesis*), esto es, con la creación de mundo implícita en la noción operativa del pensamiento, en el sentido de lo que el hablar haga sin saberlo, a contrapelo de la necesidad del Dominio. Desde el punto de vista de la ontología de la fuerza en que se inspira este paisaje cada síntesis es un problema en movimiento, y en cada encuentro lo que hay es afección que abre infinidad de posibilidades. La realidad es así un conjunto de problemas, de síntesis disyuntas, en movimiento, cuya resolución es paralización del verdadero pensamiento: la “solución” de tales problemas es su encarnación en el ámbito de la extensio. El presentárseme una síntesis es como que se me presente constantemente un problema. Y aunque emerja, si se quiere, a través de la estructura dada (material y cronológica), lo que se me presenta nunca es el mismo problema, pues tal emergencia se realiza desde un fondo caosmótico y problematizante en continuo cambio. La búsqueda de un valor normativo tendría que ir, como defendíamos a propósito de Gracián, por ahí: sólo se puede hacer síntesis con los problemas, sólo se piensa realmente cuando se hace en estado naciente. Pero el pensamiento normativo identitario en general nunca hace juego con la realidad (sus proposiciones pasan, sin remedio, de ser descriptivas a prescriptivas), y no puede por tanto realmente hacer mundo (hablar en el mundo), pues por mucha verdad que diga no dicen nada nuevo acerca de nada, no hace rizoma. Y eso es lo que el diagnóstico de Deleuze llama imbecilidad, o García Calvo, en términos generales, idiocia: un pensamiento bajo o devaluado. Al comienzo de este escrito decíamos que para Deleuze las verdaderas creaciones filosóficas son los conceptos. En la *gramática barroca*, el concepto filosófico (que en Leibniz es el *conchetto*) se opone al concepto clásico: “no es un simple ser lógico, sino un ser metafísico; no es una generalidad o una universalidad, sino un individuo; no se define por un atributo, sino por predicados-acontecimientos”<sup>41</sup>. La *maniera* de la que habla el filósofo alemán, y que es inseparable del *conchetto*, es el *cómo* se presenta lo real y el *modo* de aparición de uno (indiferenciación sujeto/objeto). Ese va a ser para Deleuze el principio normativo característico del Barroco, pues no sólo representa la invocación de una nueva forma de afirmar la vida (artística), sino que también pone en obra el pensamiento entendido como devenir y desmixtificación que

---

<sup>41</sup> DELEUZE, G., *El pliegue: Leibniz y el Barroco*, op. cit., p. 60. Se rompe con el esencialismo: no se predica una cualidad de un sujeto (que define su esencia). El predicado es aquí un acontecimiento en movimiento, no la predicación del sujeto sobre sí mismo.

está, como por debajo, dándole la potencia y el empuje para violentar la Realidad: para hacer de la imbecilidad algo vergonzoso.

Un autor que no se puede pasar por alto en relación con estos dos conceptos es Merleau-Ponty, sobre todo por su contraposición del pensamiento *salvaje* o *en estado naciente* a la conciencia reflexiva y a la conformación geométrica de la razón. Su noción corporal (así la define el francés, en términos de *carne*) del pensamiento y del mundo reinventa lo telúrico de la mónada en términos de encuentro entre fuerzas. Pero nunca por medio de ningún orden u optimismo providenciales, sino dando cuenta del espacio pre-lógico que transita el pensamiento en acción. Un pensamiento cuya flexibilidad y dinamismo (y cuya capacidad, también, de hablar) encarna lo perdido por ese sujeto que no sabe moverse en el mundo y como al rescate del cual aparece un *cogito* falso y desarraigado, abstracto e ideal. En términos de Sistema de la lengua, por ejemplo, diríamos que cada uno de los elementos se define por lo que lo diferencia del resto, pero que todos parecen actuar en conjunto, en virtud de sus relaciones. Sobre esta apariencia de continuidad y de unidad, diría el gallo, se va creando el *cogito*, como si fuera una especie de producción constante en adecuación con el Todo. Pero a nivel subrepresentativo es el propio encuentro (que él mismo es nada o propiamente no-esencial, y que es previo a la individuación o al recurso a la Conciencia) lo que convoca el encuentro entre fuerzas. El *quiasma*, que es para Merleau-Ponty el *entre*, no reclama ya la apología de un estado primitivo o salvaje del pensamiento, o de un paisaje mental que el francés ilustra como en movimiento y con relieve, con luces y sombras, etc., sino que se muestra él mismo como un excedente de creatividad o de exuberancia frente a los límites de su relación con el Poder. Podemos seguir el rastro de Merleau-Ponty hasta la concepción barroca del Dominio en Deleuze y Foucault, en la que una macropercepción (razonable) sustituye y hunde en la oscuridad a la multitud de micropercepciones (plurales, indefinidas) de las que se extrae este discurso de verdad o esta figura clara y distinta que domina en la mónada: que constituye su Ser y que invierte las relaciones (impidiendo ver que la virtualidad es real).

Volviendo entonces al neobarroco deleuzeano, en este punto hay que decir que no se puede leer sólo a través de *El pliegue: Leibniz y el Barroco* ni de sus lecciones sobre Spinoza, sino que es fundamental acudir a su *Nietzsche y la filosofía*, ya que es en eso intempestivo que encarna el genio de Röcken donde realmente trasluce la fuerza de lo heraclitano que le pone en común con García Calvo. La crítica de Leibniz al espacio del

Ser desde una concepción muscular (íntimamente vinculada a la vida en tanto que potencia o crecimiento) del pensamiento, está concentrada según Deleuze en su adopción del *manierismo*<sup>42</sup>. Por este entiende el cómo se presenta lo real y el modo de aparición de uno. Estos son “los verdaderos caracteres del juego leibniziano: (...) se juega por exceso y no por falta de principios, el juego es el de los propios principios, de invención de los principios”<sup>43</sup>. Ahora bien, este planteamiento se opone al azar heraclitano. El *caosmos* deleuzeano iría más allá del Barroco, en tanto que comprende a este como un momento de la historia que hace frente al nihilismo, y que por tanto pertenece a la historia, más amplia, del nihilismo. Cuando decimos que lo característico del Barroco es ubicarse en un momento de crisis, no estamos hablando todavía de una *muerte* de los principios o de la razón teológica, como después de Nietzsche, pero efectivamente ha caído un orden racional. Si, desde este punto de vista, representa una crisis es porque muere el fundamento *Dios* como interno a la razón, pero no se puede reinstaurar la razón en el sentido clásico: el orden, la medida, etc.<sup>44</sup>. El Barroco está en ese quicio, es decir, representa ese momento de crisis, de derrumbamiento del mundo, y hace plantearse (de la misma forma que en el caso de Nietzsche) varias maneras de afrontar esa falta de fundamento. El neobarroco deleuzeano incidiría en el valor tensional de lo trágico vía Nietzsche, y éste, a su vez, lo haría a través de Heraclito,

---

<sup>42</sup> “La *potencia operante* es la dimensión intensiva de la fuerza en cuanto profundidad cualitativa y subrepresentativa. La potencia de una acción posee el carácter de un «siendo» en acto, heterogéneo respecto a la forma y presencia *extensa* en la que se encarna y en la que adquiere, por así decirlo, una somatología o musculatura propia. Al rostro vivo y presente de la potencia operante podríamos llamarlo *agenciamiento*, en honor a G. Deleuze, acuñador del término. La expresión encaja perfectamente en nuestra lengua: actividad del augere. Decimos que «nos las agenciamos» para designar el modo en que se pone en obra un hacer que tiende al crecimiento y la generación. Agenciárselas es siempre la figura proteica de una potencia, la visible vicisitud de su invisibilidad. Por esa razón, no debe entenderse de modo subjetivista. En el agenciamiento la acción ha sido ya zarandeada por el impacto del juego entre fuerzas, responde a la imprecación intensiva que éstas generan como un reto que coloca al hombre en la situación de responder activamente.” (SÁEZ RUEDA, L., “El Barroco por-venir”, *loc. cit.*, pp. 158-159).

<sup>43</sup> DELEUZE, G., *El pliegue: Leibniz y el Barroco*, *op. cit.*, p. 91. El autor señala además otras estrategias de su genuino pensamiento como la destreza (que es ingenio u olfato para percibir las relaciones infinitesimales), la ocupación (que en el francés se renueva con la “territorialización”), y la no-batalla (que es guerrilla, pura estrategia: plegar al adversario para imponerle la divergencia), con las que se muestra cómo la tradición irrumpe en la línea histórica o la Historia de la Filosofía reinventando los principios normativos.

<sup>44</sup> La coyuntura en que nos sitúa el lenguaje barroco emerge de la convicción palpable de que no hay un mundo de sentido dado (esencia), sino una pluralidad de mundos (habencia), y lo que los pone en común no es una comprensión global, sino la composibilidad (pluralidad sin centro). Lo que une lo diferente es su composibilidad, así que “el mejor de los mundos posibles” es una determinada porción de múltiples encajando, pero pasando por alto que la presencia de unos permite la posibilidad de los demás, y que hay una armonía preestablecida de fondo. Para Deleuze el *Deus absconditus* es que no hay fondo alguno, de ahí que el Barroco vincule la diferencia y la pluralidad sin un fundamento previo y sin crear una unidad de lo diferente que tenga el sello clásico (orden, círculo, centro), ni razón, ni acontecimiento epocal del Ser, ni Hombre ilustrado, ni Nuevo Orden Mundial.

cuya diferencia con Anaximandro o con Parménides era para el filósofo alemán la misma que la suya con Schopenhauer (y añadiríamos, a título póstumo, que con Heidegger). Por eso dice Deleuze que:

“Heráclito es el pensador trágico. El problema de la justicia recorre su obra. Heráclito es aquél para quien la vida es radicalmente inocente y justa. Entiende la existencia a partir de un *instinto de juego*, hace de la existencia un *fenómeno estético*, no un fenómeno moral o religioso.”<sup>45</sup>

Así, de la misma manera que se ve en Nietzsche en los conceptos de transvaloración y de superhombre, lo trágico se pone de manifiesto en la concepción de la realidad como rizoma —en tensión siempre con su encarnación en la extensión— y, al mismo tiempo, en la capacidad del pensamiento de ser atravesado por las fuerzas que le constituyen, convirtiéndose así en campo de tensiones. Es decir, en la capacidad de devenir (esa es para Deleuze la gran carencia de nuestro pensamiento, la incapacidad de devenir), y de dar razón, a la vez, de la inteligencia propia de la lengua (*phrónesis*), de ese caos que genera orden sin necesidad de regla<sup>46</sup>. De ese *caosmos* habría que decir, poniendo ya un pie en la traducción de García Calvo de los restos del libro del maestro de Éfeso, que ni siquiera quiere tener nombre: “Uno y solo lo inteligente no quiere y quiere que se le diga nombre de Zeus”<sup>47</sup>. En ese fragmento, escribe García Calvo, lo más importante es la sintaxis por la que se dice que lo inteligente *quiere y no quiere*, puesto que el *lógos* quiere decirse en tanto que refiere al querer<sup>48</sup>, pero no quiere que se lo denomine, puesto que el nombre o idea es la muerte de la razón. Queriendo y no queriendo al mismo

---

<sup>45</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op.cit. p. 38. Todos los errores en la interpretación del *lógos* heraclítico se deben a esta incapacidad congénita de pensar lo trágico: “Quizás únicamente Heráclito, incluso entre los presocráticos, sabía que el devenir no es ‘juizado’, que no puede serlo ni tiene ganas de serlo, que no recibe su ley de otra parte, que es ‘justo’ y posee en sí mismo su propia ley. Únicamente Heráclito presintió que el caos y el ciclo no se oponían en nada. (...) Se comprende que Nietzsche no reconociese de ninguna manera su idea del eterno retorno en sus antiguos predecesores. Éstos no veían en el eterno retorno del ser del devenir como tal lo uno de lo múltiple. Veían en él incluso lo contrario (...). Excepto quizás Heráclito, no habían visto ‘la presencia de la ley en el devenir y del juego en la necesidad’.” *Ibid.*, pp. 45-46.

<sup>46</sup> “Ahora bien, nos parece que lo neobarroco de la actualidad, observado como experiencia espacial del mundo, no sólo se sostiene sobre la vivencia de lo real en cuanto pliegue plástico, sino que, al unísono, presupone una ontología de la potencia y del *augere*. La potencia es la cualidad de la fuerza. (...) Hay *fuerzas* económicas, sociales, políticas... Y cuando nos situamos en ese juego lingüístico nos referimos a procesos que incorporan un actuar (*agere*) en primer plano. Pero confundir la fuerza ahí subyacente con el dominio implica un *non sequitur*. La intensidad de la fuerza consiste en un «afectar» y «ser afectado», que es previo a que la afección se convierta o no en dominación. En nuestra lengua, el tipo de *agere* no engolfado en el dominar sino en el crecimiento y la expansión que fortalece la acción y, con ella, al mundo, proviene del término latino «augere».” (SÁEZ RUEDA, L., “El Barroco por-venir”, *loc. cit.*, pp. 155-156).

<sup>47</sup> GARCÍA CALVO, A., *Razón Común*, op. cit., pp. 124-125.

<sup>48</sup> “La fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere.” DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 75.

tiempo, concluye el zamorano, se enuncia a sí mismo como principio de contradicción, de identidad y diferencia, razón de ser de las cosas todas. Del mismo modo que la filología activa de Nietzsche no puede comprenderse si no se percibe el pluralismo de base en su concepción de la voluntad de poder, “siempre plástica y en metamorfosis”<sup>49</sup>, el método de la gramática barroca sólo tiene sentido en el terreno de una razón encarnada, de un cuerpo, por decirlo con Spinoza, que tiene tanta más fuerza en cuanto puede ser afectado por un mayor número de maneras<sup>50</sup>. Es ya, pues, Nietzsche quien recupera para la filosofía los conceptos de Heraclito de *azar* (en contradicción con la *necesidad*<sup>51</sup>) y de la *tirada de dados*, que puede explicarse como todas las posibilidades que contiene el acto previo al lanzamiento de los dados (sobre el tablero que sería el mundo o la Realidad). Deleuze escribe que Heraclito tiene dos pensamientos inseparables:

“uno según el cual el ser no es, todo consiste en devenir; otro según el cual el ser es el ser del devenir en tanto que tal (...) ¿Cuál es el ser inseparable de lo que consiste en devenir? Retornar es el ser de lo que deviene. Retornar es el ser del mismo devenir, es el ser que se afirma en el devenir. (...) La correlación de lo múltiple y de lo uno, del devenir y del ser, forma un *juego*. Afirmar el devenir, afirmar el ser del devenir son los dos momentos de un juego, que se componen con un tercer término: el jugador, el artista o el niño”<sup>52</sup>

“El Aión, dice Heráclito, es un niño que juega, que juega al chito”<sup>53</sup>. *Aión* es el tiempo de la habencia, de lo virtual, y es por eso que el niño, que no está todavía formado o

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 74. *Cfr. Ibid.* pp. 73-77. “La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. *La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza.* Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de fuerzas.” *Ibid.*, pp. 73-74.

<sup>50</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 90-93. “La voluntad de poder se manifiesta como un poder de ser afectado. (...) No debe sorprendernos el doble aspecto de la voluntad de poder: determina la relación de las fuerzas entre sí, desde el punto de vista de su génesis o de su producción; pero a su vez es determinada por las fuerzas en relación, desde el punto de vista de su propia manifestación”. *Ibid.*, p. 90.

<sup>51</sup> V. GARCÍA CALVO, A. *Razón Común, op. cit.*, pp. 216-219. “Lo que de todos esos vagos indicios pienso que se puede sacar como más probable en este trance de su libro, en que entra a referirse al desarrollo temporal o *génesis* de la Realidad o *phýsis* como aparición de sí misma, de la lógica de contradicción, renovaba la advertencia de la inviolable ley o fuerza (*ananké*) que rige la constitución de los seres múltiples y mutuamente diferentes, esto es, la repartición de suertes o destinos (...). Cada uno no tiene su suerte o destino, e.e. su propio ser, si no es por lucha o negación del otro, que hace a su vez al uno real en cuanto contradictorio consigo mismo. (...) No voy a entretener al lector en este punto con la consideración de la maravilla de que la razón, que es liberación (de uno mismo, de la fe en la Realidad), es al mismo tiempo la ley de necesidad que lo rige todo”. *Ibid.*, pp. 218-219.

<sup>52</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía, op. cit.*, pp. 38-39.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 40. Ver la traducción de GARCÍA CALVO, A., *Razón Común, op. cit.*, pp. 254-259. “Aquí se trata de *aión*, para referirse al tiempo considerado de una vez, en el que cualquier momento de ese todo estuviera comprendido como en un conjunto, por oposición a *chrónos*. (...) y *aión* o Tiempo-todo sería el niño que se las supiera todas, esto es, que tuviera p r e s e n t e s todo el número de combinaciones sucesivas que le dan fatalmente la victoria. (...) Así pues, al poner en evidencia, llevándola a sus extremos lógicos la necesaria ilusoriedad de la ideación del tiempo, lo que hace razón es, como siempre a

definido, es quien puede comprender el verdadero sentido del juego, de la inocencia, del *lógos* heraclitano. Esto es lo que encuentra Nietzsche, siguiendo al francés, en los antiguos griegos, que todos son falsos trágicos, que “salvo Heráclito, no se sitúan en la presencia del pensamiento del puro devenir ni en la ocasión de este pensamiento”<sup>54</sup>. No hay, escribe Deleuze, ni estado inicial ni final del devenir, ese es el verdadero sentido (sinsentido) del eterno retorno: no repetición de lo idéntico, puesto que “no es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa”<sup>55</sup>. La irresponsabilidad y la inocencia como piedra de toque de todo heraclitismo sólo pueden determinarse con respecto a la razón como contradicción, y el movimiento entero del pensar sólo puede hacerlo desde el intersticio de lo real como lucha o guerra. Diríamos, pues, que lo que retorna no es el mismo problema, y lo que se le devuelve a la realidad, transformándola, no lo es hacia ninguna superación dialéctica, sino siempre en contra de la Historia (la cual no la hace el pueblo, dice García Calvo, sino que la deshace). El artista es tal porque resiste a la muerte, a la infamia, a la vergüenza, a la servidumbre, y como tal tiene que apelar, afirmaría Deleuze, a un pueblo: tiene necesidad de él en lo más profundo de su empresa, pero ni tiene que crearlo ni puede hacerlo.

Para concluir con el neobarroco deleuzeano habría que decir, entonces, que desplazar el pensamiento hacia lo otro indefinido, no desde las conexiones en la *extensio*, sino desde el *entre* pensado como acontecimiento, como *aión*, requiere que el optimismo del progreso leibniziano y lo telúrico de la mónada sean torsionados con la voluntad de poder vía Nietzsche:

“Pensar sin principios, en ausencia de Dios, en ausencia del propio hombre, ha devenido la peligrosa tarea de un niño jugador que destrona al viejo Señor del juego, y que hace entrar los imposibles en el mismo mundo fragmentado (el tablero se rompe...)”<sup>56</sup>

Caosmos y tirada de dados, pluralismo y azar, son los grandes dispositivos polifónicos (*polifonía de polifonías*) de los que se sirve el francés para la invocación de ese pueblo que habla en su propia lengua, de un espacio abierto y expansivo de sujetos en

---

lo largo de su discurso, condenar a la más rígida inmovilidad la pretensión del Saber de la Realidad, y con ello abrir por el contrario las vías sin fin que a la renuncia a ese saber se le abren, vías que no sigue, sino que crea razón misma en el campo de lo que no está hecho (o dicho), en la medida en que no se lo da por hecho para saberlo.” *Ibid.*, pp. 256-259.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>56</sup> DELEUZE, G., *El pliegue, Leibniz y el Barroco*, op. cit., p. 91.

interacción (singularidades): “Las disonancias ya no tienen que ser resueltas, sino que las divergencias pueden ser afirmadas”<sup>57</sup>. Propone, por un lado, el paso de la *clausura* armónica (de la casa) a la abertura a una *politonalidad*. Y la tirada de dados, por otro lado, representa la opción frente a la *selección* que hay ahí en la claridad a la que sale la mónada y que conforma la macropercepción dominante (dejando en la oscuridad la infinidad de micropercepciones). Según se aleje de un centro, se irán abriendo las posibilidades de hacer lo que no se sabe ni está hecho, devendrá *nómada*:

“Diríase que la mónada, a caballo entre varios mundos, es mantenida semiabierta como por pinzas. En la medida en que el mundo está ahora constituido por series divergentes (caosmos), o que la tirada de dados sustituye al juego de lo Lleno, la mónada ya no puede incluir el mundo entero como en un círculo cerrado (...) sino que se abre sobre una trayectoria o una espiral en expansión que se aleja cada vez más de un centro.”<sup>58</sup>

El sujeto moderno se encuentra con la tarea de crear nuevos modelos en base a sus propias capacidades, en un mundo en el que el único juez va a ser nuestro valor, y la verdadera pregunta de la filosofía la de cuánto puede nuestra razón encarnada<sup>59</sup>. El problema del habitar el mundo en este paisaje mental no deja “subsistir la diferencia entre lo interior y lo exterior, lo privado y lo público, (...) dobla la monadología en una nomadología. La música sigue siendo la casa, pero lo que ha cambiado es la organización de la casa y su naturaleza”<sup>60</sup>. La especificidad de esta labor es, como decíamos con Foucault, que se trata de una auto-crítica o resistencia invisible y permanente que es un *operari*, y que ha de medirse en términos de resistencia al Dominio, esto es, desde el plano de la tradición. Si, como veíamos con Deleuze (y, antes, con E. d’Ors), la Historia representa aquello que nos separa de la tradición (y por tanto ésta la experimentación con respecto a aquella), o lo identitario lo que ha dejado de devenir (y se puede decir por tanto que *es*), la genealogía debe dar razón de que la potencia del pensamiento le viene de lo que no sabe, de tomar caminos desconocidos. Hay siempre, es cierto, procesos de subjetivación (o interiorización), hasta en los intentos más intrépidos, pero para el maestro francés no cuentan sino en la medida en

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>59</sup> Esta cuestión, en Leibniz, remite a la problemática de la muerte de Dios en el contexto del Barroco, donde “el mejor de los mundos posibles” sería una especie de solución (o resolución) del problema, inspirada en el fondo en la relación armónica que guarda lo disonante comprendido como posibilidades no actualizadas. Se pasa de la imagen del Juez, de la justificación del mundo, a la de abogado, que debe defenderlo, es decir, se produce un derrumbamiento del mundo de tal forma que el abogado debe reconstruirlo: El filósofo es en ese sentido un abogado, el abogado de Dios. Deleuze justifica que no se trata de un determinismo, sino de una forma de concebir la libertad, aunque esté todavía ahincada en un proyecto normativo global.

<sup>60</sup> DELEUZE, G., *El pliegue, Leibniz y el Barroco*, op. cit., pp. 176-177.



que escapen a la vez de los saberes constituidos y de los poderes dominantes. Incluso cuando vuelven a engendrar nuevos poderes, recalca Deleuze, hay que atender a que en su momento tienen una *espontaneidad rebelde* que hace vano ningún retorno al *sujeto*, esto es, a “una instancia dotada de deberes, saberes y poderes”<sup>61</sup>. Si hay que buscar una normatividad ahí, el imperativo para el genio galo es, amén de aprender a devenir, valorarla por ese momento de rebeldía del acontecimiento. Por debajo del sujeto hay una razón común, que es la que habla por boca de estos autores (y que es realmente la que nos impide hablar de ellos por separado), y la que denuncia que esa otra privada o de uno mismo es falsa en cuanto identitaria. Pues el *lógos* heraclitano tiene la característica de que *habla*, en el sentido de que es inteligente él mismo, y de ahí que lo anónimo o indefinido, en cuanto que no sabido, en cuanto que no se da por hecho para saberlo, resulte ser el arma más elemental del pensamiento contra la Realidad.

### 3.3. Heraclito, pensador trágico

La obra de García Calvo *Razón Común: Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito* es la que está como en la sombra en este trabajo dándonos el aliento para nuestro propósito de elaborar una interpretación de su pensamiento desde la filosofía. Pero además hemos desarrollado esta tesis doctoral en tres partes en honor a la estructura de ese libro (Razón General, Razón Política y Razón Teológica), a lo largo de las cuales lo expondremos, dentro de los límites de nuestro planteamiento, con todo el rigor y cuidado que podamos. Sea como sea, nos guiaremos siempre por la propia exposición del escritor para ajustarnos a la obra original. La primera parte, “Razón General”<sup>62</sup>, es, en palabras del autor, el ejercicio de la lógica o dialéctica heraclitana de la razón como lenguaje (“que descubre la identidad en la contradicción, la definición en la negación, la contradicción en la identidad”<sup>63</sup>), y, desde nuestro punto de vista (sin entrar en que es una obra maestra de inconmensurable valor), puesta en obra del *modus operandi* del pensamiento de García Calvo, de su dialéctica negativa de la contradicción, en filosofía.

Antes de comenzar conviene indicar al lector dos aclaraciones que hace el filólogo para la lectura de su libro, y que en realidad es la misma precaución que tomábamos al

---

<sup>61</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1996, p. 245.

<sup>62</sup> GARCÍA CALVO, A., *Razón Común*, *op. cit.*, pp. 29-259.

<sup>63</sup> GARCÍA CALVO, A., *Razón común*, *op. cit.*, p. 201.

principio de este trabajo a propósito del propio García Calvo. Hay que evitar en la medida de lo posible reducir el libro de Heraclito a un conjunto de doctrinas y dejar que razón<sup>64</sup> hable por él, y es necesario comprender la falsedad de la Realidad como inseparable de la nuestra propia, (y guardarse por tanto de la primera de las falsedades de la pedantería filosófica: la separación y confusión de sujeto y objeto). El autor parte de esta advertencia porque el *lógos* de Heraclito es contradicción, y por tanto lo fundamental en la crítica a las creencias y saberes es no caer en dicha oposición filosófica entre sujeto y objeto, con lo que se reduce lo que habla a través de él a su Nombre insertado en doctrinas u opiniones. De ahí nuestra insistencia en contraponer a la definición de la cosa, a la muerte del devenir que es la idea, un pensamiento vivo, floreciente, que hace rizoma con la realidad, y que en la medida en que se abre a la escucha de lo otro da voz a las infinitas posibilidades que tiene de ser cualquier cosa. A la ficción del pensamiento privado, a la creencia de que uno puede hablar desde sí, hay que oponer una razón que se define (y diferencia de las Personas) por estar a la vez dentro y fuera de la Realidad. No se trata sólo, en fin, de que se entienda lo real como problema, sino de que además se dé cuenta de esta inteligencia propia de la lengua que implica, como de fondo, una ontología de la fuerza o de la potencia.

Tal y como hemos ido argumentando a propósito de la *anterioridad* de lo intensivo, aquello que oculta, digamos, la contradicción tiene que ser posterior o secundario con respecto a la contradicción misma. O, dicho de otro modo, el pensamiento con respecto a una imagen cualquiera que se haga del pensamiento. Cuando asistimos a la imposición de una ficción que además progresa perfeccionando su defensa frente a la infinitud que le amenaza, tal imposición no puede revelar otra cosa que la Mentira de su Verdad. García Calvo, con la sentencia *ajuste inaparente, mejor que el aparente*, quiere mostrar cómo Heraclito otorga más poder a lo inaparente:

“Y como esa razón profunda, que no suele oírse, es sin embargo la razón que rige las razones aparentes, es en ese sentido más fuerte y dominadora de ellas; y como, por otro lado, si está oculta, lo está por las creencias en los ajustes aparentes, que siendo sólo reales se toman como verdaderos, con ello está dicho que la razón escondida será mejor, e.e. más verdadera, que las razones que la recubren, Sólo pues el descubrimiento de la lógica oculta

<sup>64</sup> “Nos hemos quedado con el término ‘razón’ para traducir *lógos*, contando más que nada con que en español ‘razón’ se usa también para referirse a actividades lingüísticas, discursos, cuentos o razonamientos, así como se cuenta con el uso aritmético de ‘razón’, que también es pertinente para *lógos*: pues ello es que este *lógos*, que no es más que el nombre del verbo *légō*, que dice juntamente ‘contar’ de ‘cuenta’, ‘contar’ de ‘cuento’, ‘decir’, ‘calcular’, ‘razonar’, y a quien se llama por diversos motes ‘administrador de todo’, ‘divinidad’, ‘guerra’, ‘fuego inteligente’, común a todos los hombres y extraño para ellos generalmente, no es otra cosa que el lenguaje, y por tanto a la vez ordenación, por oposiciones y correlaciones, y a la vez actividad de habla lógica, razón racionante.” (GARCÍA CALVO, A., *Razón común*, op. cit., p. 34).

en las relaciones reales puede (...) 'hacer mejor la razón peor' o 'vencedora la razón perdida'.”<sup>65</sup>

Dice Heraclito de razón que, al igual que el Oráculo, “ni dice ni oculta sino que da señas”<sup>66</sup>. El filólogo zamorano aprovecha esta fórmula para denunciar la inversión dialéctica que se da cuando se imagina que los significados de las palabras dan señas de las cosas, pues con ello se las hace ser lo que no eran, esto es, se las oculta. Razón más bien dice con esto “que son las cosas, sus relaciones y procesos aparentes, las que dan señas de la razón verdadera que las hace ser y por ellas habla, señas siempre excesivas, propiamente infinitas, y por ello mismo vagas, imprecisas y así parcialmente engañosas”<sup>67</sup>. El fragmento que le sigue en esta reordenación nos devuelve a la cuestión central del Saber: “Pero sí, ciertas cosas profundas del conocimiento esconderlas es desconfianza buena: pues por desconfianza van escapando de que se las conozca”<sup>68</sup>. Este Saber precisa de una Fe. La Fe es un Saber: Fe en la Realidad y en uno mismo. La Fe sin sospecha es lo contrario de esa otra cierta confianza en lo que no sé, en lo que se mantiene vivo precisamente en la medida en que no se lo da por hecho para saberlo. La desconfianza que se señala en la fórmula es tal, siguiendo la interpretación de García Calvo, en el sentido de *precaución o falta de fe* contra el aferramiento a las creencias personales y la adhesión a la fe personal, al saber personal. Engarza, en ese sentido, con el desengaño entendido como progresiva desconfianza (observación desprevenida) en la Realidad y en la Persona. Razón común significa *raciocinante*, activa, viva, en oposición a la razón privada, inercial, que hace una idea de sí misma:

“el *phronéin*, la facultad de inteligencia o de pensar, tiene que ser, como *lógos* o la razón misma, como lenguaje, común a todos y comunitaria, y sólo la pretensión de tener una *idíê phrônêsis* o inteligencia privada es lo que vuelve irracionales o extraños a razón a los que tal creen; lo cual, por otra parte, no impide que sus actos sigan regidos por la razón común, que lo rige todo, aunque sea por contradicción con ella.”<sup>69</sup>

La diferenciación entre un pensamiento público y uno privado es la que está en la base de la oposición, fundamental en Heraclito, entre despiertos y durmientes en relación con el entendimiento de la razón común<sup>70</sup>. Ya dijimos, con Deleuze, algo de este Hombre,

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 111-113.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 114: “Y tal como el señor, cuyo templo divinadorio está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que da señas”.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 117-118.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

<sup>70</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 32-36: “Esta razón, siendo ésta siempre como es, pasan los hombres sin entenderla, tanto antes de haberla oído como a lo primero después de oírla: pues, produciéndose todas las cosas según esta

abstracto e ideal, que no representa nada más que el patrón de Persona en tanto que ciudadano de la *polis* (varón, adulto, propietario), y al que respondería la *mayoría*. La minoría, en el otro lado, es aquello que no deja de devenir, y que por tanto se mantiene vivo en la medida en que no caiga en la paralización que supone la adaptación al patrón genérico. Lo importante es, decía el francés, darse cuenta de que en realidad la mayoría no es nadie, y en cambio la minoría somos todos<sup>71</sup>. Pues bien, Heraclito llama “los más” a la *totalidad* de humanos: definido su estado y su ley con la muralla que lo define, pero opuesta a la razón común, en tanto que para cada uno habrá un pensamiento suyo y personal. Los dos fragmentos que siguen no se pueden explicar mejor que en la traducción de García Calvo: “Por lo cual hay que seguir a lo público: pues común es el que es público. Pero, siendo la razón común, viven los más como teniendo un pensamiento privado suyo”<sup>72</sup>. “Que para los que están despiertos hay un mundo u ordenación único y común o público, mientras que de los que están durmiendo cada uno se desvía a uno privado y propio suyo”<sup>73</sup>. Con la contrariedad entre lógica y hombres en la que se encuentra la *mayoría* se constata la relación del Lenguaje y la Realidad que

---

razón, parecen como faltos de experiencia, teniendo experiencia así de palabras como de obras tales como las que yo voy contando, distinguiendo según su modo de ser cosa por cosa y explicando qué hay con ella. En cuanto a los otros hombres, les pasa desapercibido todo lo que estando despiertos hacen, tal como se olvidan de todo lo que durmiendo.”

<sup>71</sup> Otro ejemplo de un autor cuya teoría se yergue sobre la base de lo negativo es Bataille en su tratamiento de la soberanía. Una idea general, muy por encima, sería la existencia de una lógica que allana todo lo real mediante conceptos, reglas, totalidades, etc. El hombre alcanza su soberanía cuando puede salir de esa generalidad hacia espacios en los que lo que hace no es lo *general*, sino lo *singular*, y, por tanto, como si convirtiese eso que hace en algo *intemporal*. Podemos trazar así el paralelismo con los despiertos heraclitanos, donde lo *temporal* de los durmientes, esto es, en el espacio allanado por el Todo, es un tiempo que está al servicio del *uso*, de lo *productivo*. Lo intemporal de la acción se rebela ante ello y convierte la acción en algo que posee un sentido en sí misma, por muy fugaz que sea. Entonces se convierte el instante o lo difuso de esa acción en algo más allá del tiempo de *Chrónos* y de la máquina de producción. Así, de la misma manera que en García Calvo o Deleuze, la intemporalidad, lo indefinido, lo singular, todo ello está frente a lo definido, lo general, el Todo. Es este germen heraclitano (en cuanto referido al *aión* y prescindiendo de los sujetos como tales) el que lo hace entroncar con la problemática de la diferencia por la parte del pensamiento negativo, pues todo esto es pensamiento de la diferencia pero tomado desde el tema de la negatividad y de la contradicción.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 41-44: Lo más importante, remarca el catedrático, es en la frase final entender la relación precisa que se enuncia entre “los más” o “generalidad de los hombres” y lo privado, por medio de la inteligencia o pensamiento. Aquí aparece enunciada con más claridad que en ningún otro sitio “la contradicción de que, siendo la razón común a todos y rigiendo razón a todos y todo proceso, los hombres en general no lo entiendan, no tengan conciencia de lo que hacen y se muestren extraños a la razón, consiste precisamente en que cada uno cree que su inteligencia, lo que dice y las cosas que se le ocurren, son propios suyos y personales; de manera que el conjunto de *hoy polloí* ‘los muchos’, ‘los más’, ‘la generalidad’ resulta constituido justamente como conjunto de aquellos que tienen una *idíê phrónêsis*, una convicción de que su inteligencia es suya y es por tanto cada uno dueño de lo que piensa (y dice, y hace); o como hemos formulado a otros propósitos, que ‘masa’ es un conjunto de individuos (que donde no hay masa no hay tampoco individuos, y viceversa) (...) He aquí que la actitud aristocrática de Heraclito de que tanto se ha hablado frívolamente (...) consiste en una crítica de la mayoría o generalidad, que es la misma crítica que la de la creencia (*dóxa*) o convicción personal.” *Ibid.*, p. 43.

<sup>73</sup> GARCÍA CALVO, A., *Razón común*, op. cit., pp. 44-45.

vimos a propósito del contraste entre el *mundo de que se habla* y el *mundo en que se habla*. Uno nunca puede ser el otro: el mundo de que se habla hace referencia a y está constituido por la Idea; el mundo en que se habla, en cambio, no puede conocerse y sólo se puede estar en él mientras no se convierta, al hablar de él, en su contrario. Ese sujeto que sólo aparece a la existencia cuando habla de la Realidad está de alguna manera en el mundo en que se habla (no puede no estarlo), pero vive como ausente, en un mundo de existencias (diferente por tanto de la razón común), que para que sea real, es decir, para que crea que lo que dice se aplica a las cosas reales, tiene que creer independiente del *lógos*:

“pero los hombres en general dan muestras de que no lo entienden así, sino que toman las realidades como ajenas al lenguaje y la razón, y precisamente por la convicción con que las dan por supuestas como reales, no reconocen en ellas la misma razón que por sus bocas y pensamientos habla, y es así como les parecen mudas o más bien que hablan en otra lengua.”<sup>74</sup>

Ahora bien, aunque lo parezca, no está del todo separado, puesto “que también los durmientes son operarios y colaboradores de las cosas que en el mundo se producen”<sup>75</sup>. Es importante resaltar, más allá de Heraclito, la importancia del *lógos* (como lenguaje) en la antigua Grecia en relación con la salud, porque hay cosas que seguro que se nos escapan. Entonces se pensaba que las palabras no solamente servían para controlar a los dioses, sino que eran en cierto modo los propios dioses o formaban parte de ellos, de manera que la felicidad o la desgracia eran atraídas en función de la mentalidad de la persona que hablara. Esta conciencia acerca de la influencia que las palabras podían tener en el entorno y en la vida ahora mismo parece algo insignificante, pero habría que entenderlo sobre el fondo del contraste entre una palabra viva, hablante, y una muerta o hablada (en términos de Merleau-Ponty). Con la Escritura y la entrada en la Historia se pierde esa comprensión del poder de la palabra, de su dimensión intensiva, en aras del

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 52-53. *Cfr. Ibid.*, pp. 60-70: “Pues es, por un lado, evidente que esos hombres, por más distraídos que anden, están aquí, metidos en razón, puesto que no hay más sitio que estar que los que el lenguaje ha definido y va determinando; y es, por otro lado, evidente que, gracias precisamente al don del lenguaje, que les permite mentir, hacerse ideas, engañarse, están ausentes de aquí, ausentes de razón, viajando por un mundo de realidades, que es el de sus creencias y en el que sus vidas pasan realmente, mundo que, para que sea real, tienen que creer anterior a y ajeno de razón; lo cual del mismo golpe los vuelve a ellos extranjeros a razón y ausentes de lo que no se puede estar ausente”. *Ibid.*, p. 70.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 46-47: “Que estando la Realidad toda construida, construyéndose, por obra de razón, siendo así lingüística o lógica toda ella, también los hechos y los actos (por más que ajenos de conciencia) no pueden menos de ser lingüísticos o racionales, y dicen a su manera en cuanto contribuyen a que se diga lo que se va diciendo; y así como el que calla está hablando con su silencio, así lo que obra contra razón obedece la ley de razón al oponerse a ella, y más: sólo lo irracional puede hacer que lo racional sea racional, y es por tanto también racional lo irracional: pues la razón con que lo niega es el resorte primero de la razón.” *Ibid.*, p. 47.

extraño poder del nombrar. Cuando se habla, entonces, de que los más viven como teniendo su mundo privado, o de que todos los presocráticos salvo Heraclito son incapaces de pensar lo trágico o el devenir, se hace en el contexto de la orientación de todo, en un determinado momento en Grecia, hacia la búsqueda de la Verdad, quedando el pensamiento profundamente ligado a la Moral. Este es el elemento central del asunto de la salud de la *polis* en relación con los efectos devastadores sobre sea lo que fuera que había antes. La irrupción de la Moral precisa la inversión de lo que se considera bueno y malo (o sano y enfermo) a favor de la adaptación a la Ley, y es la que prepara el terreno para la sustitución de las cosas reales por sus ideas, así como su aceptación mayoritaria. Pero tal imposición del Dominio no tiene sentido si no es erigiéndose sobre un mundo derruido, aunque como en este caso tenga la forma de una gran transformación o revolución. Con la razón común, que es activa o racionante, se revela “que el denunciar la falsedad de las distinciones entre ‘bien’ y ‘mal’, ‘malos’ y ‘buenos’ imperante en política y realidad, era el solo modo de hacer que, en verdad, lo bueno sea bueno y lo malo malo, esto es, el bien verdad y el mal mentira”<sup>76</sup>. La identidad de los contrarios se muestra, en cambio, en la relativización de la salud y la enfermedad que viéramos con Nietzsche a propósito del *para quién* y el *para qué*: “La enfermedad ha hecho a la salud cosa grata y buena, el hambre a la hartura, el cansancio al descanso”<sup>77</sup>.

En la segunda parte de este trabajo (a partir del próximo capítulo) pondremos nuestras miras en la cuestión de la salud y la enfermedad en relación con la Cultura, pero ahora nos interesa detenernos en arrojar algo más de luz sobre la crítica al Saber (a las creencias y saberes científicos) desde el punto de vista de la primacía de lo inaparente sobre las razones que lo recubren. Partiendo de tal primacía, decíamos, la imposición o la ocultación de la contradicción no revela nada más que su propia falsedad. En Heraclito encontraríamos (en la confrontación con Parménides) no meramente la pobre interpretación de su doctrina como *fluir continuo*, como mera fluidez continua (que se

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 158-159.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 166-167. *Cfr. Ibid.*, pp. 159-173. Una serie de fragmentos ponen en liza la cuestión de la relatividad para denunciar la dialéctica de “identidad” y “diferencia”. “Pues aquí, a la vez que se formula explícitamente cómo es el contrario el que determina a su contrario (y en verdad ‘lo hace’, le hace ser). (...) sugiere casi por fuerza una alternativa temporal entre ambos (...) con tal de que se sobrentienda que los opuestos nombres de predicaciones de cada pareja se refieren ambos a un mismo Sujeto.” *Ibid.*, p. 166. “Pues al fin lo que trata razón de revelar a través de estas formulaciones es la aberración, necesaria por otro lado para la realidad, de creer en la entidad independiente de los seres a la vez que en su oposición a otros, tal que lo que sea bueno para el uno sea para el otro malo.” *Ibid.*, p. 170.

opondría a la estabilidad de los atributos del Ser), sino la intimación de que al decir ser y no ser ya se les ha separado al nombrarlos, haciéndoles ser lo que no son<sup>78</sup>. Tal lectura no es sino la *trivial manifestación de una de las dos mitades*, cuando lo importante de revelar es la contradicción:

“Pues lo interesante de todo esto que llamamos *phýsis* al modo antiguo o, más o menos lo mismo, realidad al modo contemporáneo consiste en su condición de ser una componenda de dos componentes incompatibles: uno la idea de la cosa, que es por su propia definición intemporal, eterna, esto es, idéntica consigo misma, y otro aquello que se supone por debajo de las ideas de las cosas, incapaz por tanto de ideación, el lugar en que se habla, y del que por tanto no se habla si no es haciéndolo ser lo que no era.”<sup>79</sup>

El desconocimiento de que la diferencia es al mismo tiempo la identidad se da en la ordenación misma del Tiempo (que, como el Ser, vimos que es constitutivo de la Realidad), en la asimilación de la infinitud para sustento y progreso de las Ciencias. Para poder decir de una cosa que es, primero tiene que saberse lo que es.

“Ahora bien, una cosa no es ella más que en cuanto no es otra; pero para ser no-otra tiene que mantenerse en cohesión perpetua con su contraria; y entonces ¿cómo una cosa va a mostrar y a creerse que es ella misma y distinta de la otra?: sólo mediante el truco que la hace ser la misma en otro sitio y que la hace ser otra mientras sigue siendo la misma (así la contradicción literalmente se r e a l i z a , gracias a la admisión de la idea lineal del tiempo), de modo que lo que la obliga a hacerse otra es lo mismo que le permite ser la misma.”<sup>80</sup>

Lo mismo en Zenón que en Heraclito la denuncia de la irrupción del Dominio (de la falsedad de esta creencia fundamental del tiempo computable, y de esa otra de que uno es el que es aunque se mueva) no se puede separar de la relación que guarda la ordenación de la realidad con la noción de *medida* (y todo el universo de la igualdad), que es medida del Hombre. Esto es indisociable de la cuestión de las dos caras de lo real, la del ser y la del haber:

---

<sup>78</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 91: “La insistencia en la oposición y aun incompatibilidad de Noche y Día era bastante para provocar lógica, pero en general, toda ordenación del Caos al modo de la *Teogonía* está fundada en el desdoblamiento de parejas de opuestos, desconociendo –tal es la crítica del *lógos* en Heraclito– que la diferencia e s al mismo la identidad, en cuanto que no hay identidad de cada uno de los términos más que en su oposición al otro, ni hay diferencia entre uno y otro que no implique la identidad de ambos en aquello común sobre lo que se oponen uno y otro”.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 188. Cfr. *Ibid.*, pp. 184-189: “En unos mismos ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos”.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 212. (Las tabulaciones, como en r e a l i z a , son de los originales) Cfr. pp. 211-216. “Es decir que sólo consigue, el conjunto de las cosas y cada cosa particular, una convicción de estabilidad o fijeza en su propio ser mediante el procedimiento de mudarse a otro sitio o de adquirir atributos otros de los que tenía, e.e. ser otro que lo que era, para seguir siendo el mismo (...) En suma, las fórmulas de razón pueden oírse referidas a mí, en cuanto ser moral, o pueden oírse referidas a los movimientos y transformaciones de los elementos físicos; pero lo que la razón no consiente es que se oigan referidas a lo uno o a lo otro por separado, sino de ambos modos al mismo tiempo”. *Ibid.*, pp. 215-216.

“Por un lado están las diferencias entre las cosas en virtud de la clase de ser a que pertenecen, esto es, del significado de las palabras que designan a una u otra, y esa diferencia es la ideal o semántica; por el otro lado está la pura masa innominada y sus diferencias de cuantía bruta, que es lo que hace que, además de ser lo que sea, haya de ello: el haber por debajo, por así decir, del ser.”<sup>81</sup>

Muy *grosso modo*, podemos afirmar que la gran ventaja de la habencia es que no se puede hablar de ella y, sin embargo, es imposible no estar en ella. Para poder creer que la Realidad de la que se habla hace referencia a las cosas reales ese poder del nombrar tiene que ser diferente de *lógos*, pero el sujeto que aparece a la existencia está de algún modo en el *mundo en que se habla*, porque la razón común (que no puede separar el lenguaje de la realidad, ni el sujeto del objeto) está a la vez dentro y fuera de la Realidad, es sentido y fuerza. Es decir, se declara como contradicción y principio regidor de cualquier realidad, y como ajena a todas ellas o pura indefinición. Por un lado “se enuncia claramente la razón en cuanto guerra o principio de contradicción como siendo común a todos y todas las cosas (...), y que es, en fin, ese principio de contradicción el que rige los procesos de las cosas todas, por los que viene cada una a ser lo que es y por los que se transforman unas en otras y llegan a ser lo que no eran”<sup>82</sup> (se manifiesta por tanto como realidad o *physis*). Y, por otro lado, los hombres en general no pueden entenderla. Es decir, que es condición precisa para que las cosas sean como son que los hombres en general no entiendan de veras la ley de razón, que no puedan comprender que están al mismo tiempo en concordia y discordia con razón<sup>83</sup>. El ajuste inaparente es de *contravuelta*, como el arco y la lira escribe Heraclito, tenso en sentido inverso. No hay, diríamos, resolución de la contradicción (puesto que identidad es diferencia), no hay progreso alguno (sino desengaño con respecto a la Persona), y sobre todo no hay *coexistencia pacífica*:

“Porque no es lo que les pasa a los hombres en general, que por el contrario se creen que la justicia es lo contrario (y final o resolución) de la contienda y que la ‘coexistencia pacífica’ de los contrarios es verdaderamente una paz, sin vislumbrar la guerra que en verdad es esa paz, aunque sólo sea por el hecho de que ‘paz’ no tiene más significado que el que le da su contraposición con ‘guerra’.”<sup>84</sup>

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.

<sup>83</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 126-129: “No entienden como es que, difiriendo <consigo, se aviene> consigo mismo a ponerse de acuerdo: ajuste de contravuelta, tal como de un arco y de una lira”. “El sujeto de lo que se dice podría ser uno cualquiera, en cuanto que su identidad (consigo) implica su diferencia (con otro) y su diferencia su identidad; pero así como esto puede decirse de cada uno en particular, cuando eso mismo quiere decirse en general o en absoluto (...) su identidad no podrá ser otra cosa que la diferencia consigo mismo.” *Ibid.*, p. 120.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 133. *Cfr. Ibid.*, pp. 132-136: “Pero se debe ver la guerra cómo es común. Y justicia contienda. Y cómo según contienda se producen todas las cosas y se valen (unas de otras)”. Es muy interesante la



La *relación*, el encuentro entre fuerzas del que trata de dar cuenta por ejemplo Deleuze a través de su noción de *síntesis disyunta*, y que en la lógica heraclitana se llama *synápsies*<sup>85</sup>, lo es en el sentido de oposición dialéctica sin fin, en cuanto que la relación o el encuentro mismo es la verdadera identidad. En la distinción que hace el francés de dos pensamientos inseparables en Heraclito es donde habría que buscar el sentido de la enunciación de razón a la vez como dentro y fuera de la realidad: el *lógos* heraclitano es Ley (rige los procesos) sólo en tanto que no se puede escapar de ella; no obstante, lo inteligente (lo que llamábamos con Deleuze caosmos en el sentido de la inteligencia propia de la lengua que crea orden sin necesidad de regla) está separado de las cosas en tanto que subsumibles en el Uno/Todo (particular/singular). Lo principal es la definición del pensamiento como *fuego* (y como *guerra*), que es la que marca la especificidad de Deleuze y García Calvo dentro del postestructuralismo por su tratamiento de lo uno y lo múltiple. Vimos que no sólo incide en la problemática de la habencia o la virtualidad frente a la existencia y la realización, sino que además lo hace dando un estatuto propio (aunque indefinido) a lo pre-lógico o pre-individual acorde con lo trágico heraclitano<sup>86</sup>. La razón como fuego (ahí está la clave de la relación de lenguaje y realidad), explica García Calvo, tiene dos modos simultáneos de ponerlos en relación: la vuelta de la razón sobre su lenguaje, descubriendo que todas las diversas cosas de la realidad son en verdad todas una, y el momento lógico inverso de revelación

---

reflexión del filólogo acerca de la definición de Heraclito del *lógos* como guerra, sobre la metáfora bélica que puede desviarnos del correcto entendimiento: “Si tal razón puede, por metáfora, llamarse tranquilamente guerra, es en virtud de que los choques llamados materiales entre las cosas, incluidas las guerras de los hombres, son a su vez metáfora de aquellos procesos lógicos: y ciertamente no son las guerras otra cosa que operaciones lógicas diversas de determinación por dependencia y de definición de identidad, esto es, de establecimiento y salvaguarda de fronteras entre entidades.” *Ibid.*, p. 136.

<sup>85</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 137-140. Según la corrección del filólogo zamorano “*synállaxies*”. La corrección tiene motivos genealógicos: en las traducciones el término *synápsies* queda reducido a algo como “uniones”. *Synállaxies* tiene un fondo presocrático que estaría dando razón del devenir, traduciéndose como “poner en relación” o “relacionarse con”. “El significado que le atribuyo a esa palabra (...) es el de un término de lógica que la Lógica aquí naciente de Heraclito hubiera tratado de poner en uso para indicar cosas semejantes a los modernos de ‘relación’, tomado en su valor más general y más preciso, o de ‘oposición dialéctica’, esto es, aquello que en esta Lógica tendría que referirse a los casos de contradicción en que la contraposición entre los dos términos de la relación establece la entidad (o definición implícita, por medio de negación) de cada uno de ambos, de manera que el ser de cada uno de los dos está en el otro, y por ende, siendo aparentemente la relación entre dos términos, como por otro lado cada uno sin el otro no es ninguno, se cumple exactamente que la sola entidad (y unidad) verdadera es la relación misma, tomada de una vez.” *Ibid.*, p. 139.

<sup>86</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 180-184. “Pues en uno son principio y fin en contorno de redonde” y “Todas las cosas, las mismas y no las mismas. Ser una cosa y no serla, lo mismo es, y no lo mismo”. “Y es así que, tomada en sí misma, la concepción cíclica de la totalidad miente igualmente que la otra, y justamente, por reflexiva y filosófica, es acaso más insidiosa que la simple creencia en el curso con principio y fin. De poco vale la formulación ‘todo vuelve’, si no trata de completarse al menos con su otra mitad coordinada, como ‘Todo vuelve y nada vuelve’.” *Ibid.*, p. 181.

de que en uno sólo están en verdad las cosas múltiples y diversas, de que la unidad implica la totalidad de las multiplicidades<sup>87</sup>.

Frente a las creencias y saberes acerca de las cosas separadas (relaciones identitarias y dialécticas dentro de la estructura) y la tendencia del Saber a abarcarlo todo, lo que encontramos en Heraclito es la negación explícita de la posibilidad de un saber definitivo, total, de un cierre de la serie o del conjunto. Razón identificaría con el Dominio esa pretensión de saber, para abrir (crear) en cambio las vías de un pensamiento que se va haciendo mientras habla (en tanto que no se lo da por hecho para saberlo). Esto le sitúa en el lado contrario del engaño que supone la Ciencia positiva para los hombres, esto es, en la denuncia de la falsedad que implica la colaboración con la función esencial del Dominio de ocultar la contradicción (la lógica de las cosas que realmente rige los procesos). En el contexto de la crítica a la voluntad de saber<sup>88</sup>, la fórmula “juguetes de niños las creencias humanas” debe “insertarse en esta denuncia de las creencias, opiniones o pareceres de los hombres, que son lo que los separa de acorde con la razón”<sup>89</sup>. Las famosas afirmaciones según las cuales Heraclito llegó a ser el más sabio de entre los hombres sin nunca ser discípulo de nadie, sino investigándose y aprendiendo todas las cosas de sí mismo<sup>90</sup> tienen aquí su lugar. Explica el catedrático zamorano que su resistencia es, desde este punto de vista, contra Hesíodo, que “representa el modo de saber que establece en los mitos una ordenación en serie, de manera que esa sucesión lineal introduce ya una cierta ideación del Tiempo, y prepara por ende el advenimiento de las Ciencias propiamente dichas”. También contra Pitágoras, que “significa, en germen, la aparición de la Ciencia en su forma más avanzada siempre, (...) y se consigue por tanto que la sospecha de la contradicción fundamental se diluya en una indagación interminable acerca de la medida de las relaciones entre los seres separados”<sup>91</sup>. Y, en fin, frente la *desviación general de los*

---

<sup>87</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 146-151. “Lo que hace que las cosas tengan que aparecerse como múltiples y ordenadas por oposiciones mutuas, correlaciones y series análogas de correlaciones, es lo mismo que hace que yo tenga que aparecer como uno entre muchos (todos los que dicen YO), y por tanto la contradicción de mí (que, en cuanto puro YO, soy razón pura) conmigo mismo como ser real es idéntica (al mismo tiempo que opuesta) con la contradicción de que las cosas sean en verdad todas la misma y en realidad cada una distinta de cada una”. *Ibid.*, p. 151.

<sup>88</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 74-95.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>90</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 104-108: “Me investigué a mí mismo”.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 82. “En este pasaje usa Heraclito la figura de Pitágoras como la del, por antonomasia, hombre de Ciencia moderna (como Hesíodo será, por excelencia, el hombre de saber al viejo modo genealógico), en el sentido de “aquél que, por reconocimiento de las realidades múltiples y consiguiente medición de la Realidad (...), racionalizándola, cree saber lo que es” (...) representante de la Ciencia sin más, o

*saberes*. El maestro de Éfeso nos deja escrito “que es buen juicio saber de lo inteligente solo, y aquello que era gobernar todas las cosas por medio de todas”<sup>92</sup>. Este pensamiento “frente a los saberes de las Ciencias (y de los mitos): es un saber en ejercicio (*epístasthai*), un hacerse práctico en entender lo inteligente”<sup>93</sup>.

Para concluir con esta primera parte habría que tratar de insistir en lo que hace único a Heraclito con respecto al resto de presocráticos, y por tanto a los autores que identificamos con lo trágico heraclitano. Una forma de hacerlo es por medio, una vez más, del contraste entre el lenguaje (o el pensamiento) entendido como un Todo y la lengua propiamente infinita. García Calvo evidencia que en el efesio es fundamental la oposición entre lógica viva (lenguaje que se va descubriendo a sí mismo según habla) y aparato retórico (lenguaje que somete su curso a un fin preconcebido). El acto de habla imprime la ilusión de una sucesión temporal determinada (contraria a la instantaneidad que le sería propia), de manera que todo lo que se dice está como condenado no sólo a hablar de la Realidad sino también a tener un valor prescriptivo (a contribuir al Todo). Ahora bien, es posible que, por fallo de la Máquina, la irracionalidad que pudiera quedar de algún modo fuera (o antes, o por debajo) del lenguaje de la realidad revelara “en un momento que ha dicho algo sin sistema de lengua e n la que habla”<sup>94</sup>. Que las proposiciones del lenguaje fueran propiamente infinitas vendría a mostrar que eso pre-lógico o pre-individual se mueve según otra razón, que ni permite atribuir el enunciado a un sujeto ni distinguir de dónde viene y hacia dónde va. Definir ese pensamiento del que habla Heraclito, de ese hacerse práctico en entender lo inteligente, es algo extremadamente difícil. El filósofo efesio lo hace de dos formas: como golpe y como rayo. Podemos recurrir a Deleuze, que explica el primero relacionándolo con el golpe de bastón del maestro zen, y el segundo puede leerse a través del precursor oscuro (como la relación previa al fenómeno visible). En ambos casos lo que se denuncia es la impresión de momentaneidad que oculta al pensamiento como proceso, la necesidad del movimiento que vimos con Zenón. Así, escribe García Calvo, razón parece querer sugerir que esa es la ilusión principal que construye la Realidad:

---

Plurisciencia, que, al racionalizar o aplicar un *lógos* a las cosas y sus movimientos, oculta el *lógos* o razón contradictoria que las constituye, en cuanto que presenta la contradicción como armonía.” *Ibid.*, p. 89.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 85-87.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 86. *Cfr. Ibid.*, pp. 86-87: “Es por esa coincidencia de la propia inteligencia con la inteligencia general como se da el descubrimiento de que esa inteligencia no era otra cosa que la lógica con que las formas y procesos de las cosas están regidos, condicionados, producidos, los unos por los otros, pero todos por todos, al contrario que las creencias o saberes científicos (y míticos)”.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 251. (Tabulación del original).

“Lo que aquí razón denuncia es la ilusoriedad de tal creencia: no sólo es ya que a cada uno (y a la generalidad) se le aparece como movimiento predeterminado por un impulso y dirigido a una meta sea en verdad una operación de razón misma (...), sino que además no hay en verdad siquiera ‘antes’ y ‘después’ en los procesos, pues que el proceso no es tal proceso, sino verdaderamente intemporal, esto es, instantáneo a la manera que sugiere la operación del rayo, en la cual ni el impulso inicial ni la meta pueden distinguirse del acto mismo.”<sup>95</sup>

Lo importante, pues, de esa nueva tierra que se va creando mientras hablamos, precisamente porque no se sabe, y que sólo existe en la medida que no se vuelque sobre una interioridad (reconstituyendo la armonía preestablecida, o ligando el deseo a la carencia), es que se mantenga siempre indefinida<sup>96</sup>. Es decir, que justamente porque no necesita realizarse es que puede pasar algo inesperado, o que puede uno dejar hablar al sin fin de posibilidades que se muestran en el acto mismo. La famosa referencia de Heraclito al tiempo como un niño que juega es, en este sentido, sumamente reveladora acerca de la invocación de Nietzsche de la inocencia, la afirmación de la vida, el instinto de juego, el azar, la tirada de dados. El niño es el que entiende mejor que los hombres, ya formados, la razón que por debajo de las cosas habla. Dijimos, siguiendo a Deleuze, que la carencia principal del pensamiento normativo-representativo es que no hace rizoma con una realidad que está forjada síntesis disyuntas, por problemas, en movimiento: lo que el pensamiento le devuelve a la Realidad no es una solución sino siempre un interrogante nuevo para un problema. Entonces, no se trata sólo de darse cuenta de que su verdadera potencia le viene al pensamiento de lo que no sabe, de tomar caminos desconocidos, sino que además hace falta lo que Heraclito llama un determinado olfato<sup>97</sup> hacia la realidad evaporada. Esta evaporación puede leerse como el cambio de estado al que necesariamente ha de conducir la dinámica propia de la Realidad, y ese olfato como una cierta mirada o percepción caracterizada por la vaguedad y la indefinición. Una cierta confianza con sospecha, ha de añadirse, en que nunca estamos del todo definidos, para tratar de aprender de esa parte de nosotros que,

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 252. *Cfr. Ibid.*, pp. 252-253: “Y las cosas todas las timonea el rayo”.

<sup>96</sup> “Todo esto les indica hasta qué punto, de Descartes a Lacan, este repugnante pensamiento del *cogito* no es solamente un pensamiento metafísico. Toda la historia del deseo consiste en este modo de religar el deseo a un más allá, y establecer el dualismo del sujeto de la enunciación y del sujeto del enunciado. (...) Lo que es importante, lo que quiero decir, es que toda teoría que de un modo u otro relacione la producción de enunciados a un sujeto, en primer lugar va a dividir necesariamente al sujeto en dos, (...) y en segundo lugar nos arrastrará hacia todas las sumisiones.” (DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, *op. cit.*, pp. 187-189).

<sup>97</sup> V. GARCÍA CALVO, A., *Razón común*, *op. cit.*, pp. 150-151: “Si todas las cosas que hay se hicieran humo, qué es lo que es cada cual narices habría que lo distinguieran”.

por no estar del todo formada, puede enseñarnos todavía algo acerca de la lucha contra la Realidad.

## **PARTE II**

# **RAZÓN POLÍTICA**

**LA TERAPIA CRÍTICA DE AGUSTÍN GARCÍA CALVO**



## APERTURA. Razón política y diagnóstico de patologías

“Un ataque a las ideas dominantes no puede hacer otra cosa que quebrantar o infirmar las ideas que recubren, oprimen y disfrazan aquello que no era ideas, pero lo que no puede hacer es, directamente, defender ni alabar ni dirigir esas supuestas cosas que bajo las ideas laten, sino dejarlas que, si las hay, hagan ellas lo que puedan (...). No cabe sino, una vez más, lanzarse a un intento que no sabe él mismo si tendrá sentido y que se arriesga a no tenerlo, movido por aquello de no estar seguro tampoco de que no lo tenga.”

García Calvo, *Familia: la idea y los sentimientos*

La figura de García Calvo, mucho más que de la Filosofía, es indisociable de la tradición política de nuestro país. Obviamente no de la Política de partidos ni de la ideología del Régimen, sino de la verdadera política del pueblo. José Luis López Aranguren señaló en varias ocasiones que su encabezamiento de los movimientos estudiantiles que le valió el exilio se había adelantado, “sin exagerar”, no sólo al Mayo del 68 de París, sino incluso a la revolución de la década de los sesenta de Estados Unidos. El *Manifiesto de la comuna antinacionalista zamorana*<sup>1</sup> sigue siendo un referente, y es sólo un ejemplo escrito de la resistencia y la manera de ser única que mantuvo a lo largo de toda su vida este incansable guardián de la libertad. Las tertulias políticas en el Ateneo de Madrid (a las que acudía infaliblemente), las charlas, conferencias, entrevistas, asambleas, recitales y un largo etcétera de actividades nos deja aquí en la imposibilidad de dar siquiera un esbozo de su tarea libertaria. Y sobre todo nos confronta con nuestros propios límites, pues llegados a ese punto es cuando una interpretación filosófica ha de detenerse y dejar actuar al héroe, al hombre de acción. Ahora bien, dados estos obstáculos insalvables, nos hemos guiado desde el comienzo de

---

<sup>1</sup> GARCÍA CALVO, A., *Manifiesto de la comuna antinacionalista zamorana*, Madrid, La banda de Moebius S.A., mayo de 1979. Recomendamos al lector otra obra que ha quedado fuera de nuestra selección bibliográfica pero que es de referencia en su tratamiento de la cuestión del Estado, y, más allá, del momento de *espontaneidad rebelde* que encarnan los movimientos sociales de los sesenta o anteriores a la Transición: GARCÍA CALVO, A., *Qué es el Estado*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1977.



nuestro recorrido por una noción de la filosofía que, en oposición a la Filosofía mayúscula, emerge de su torsión con la realidad. Y lo hace desde diversos géneros o disciplinas, al contrario de la tendencia a la especialización y a la clausura. Esta otra filosofía, sin entrar en comparaciones, puede decirse que se mueve en un espacio de acción similar al de la *política del pueblo* de la que habla el zamorano. Lo que hemos intentado en este trabajo, mejor o peor pero sobre todo con humildad, ha sido rescatar la obra de García Calvo de un aislamiento en el panorama filosófico que creemos habla por sí solo, o al menos dice muy poco a favor de nuestra disciplina. Así, en relación con la Filosofía mayúscula, no nos importa tanto su presencia en el Sistema de pensamiento, sino la violencia que se pueda ejercer sobre lo desolador de tal panorama. El empuje, digamos, que se le pueda dar a la tradición del pensamiento español, en éste su sentido más amplio, no sólo con la topografía del paisaje postestructuralista en nuestra lengua, sino haciéndolo con la ayuda de un pensador que puede contarse entre los más grandes genios de nuestra época<sup>2</sup>.

Aunque no estamos en posición, entonces, de hablar de lo que se nos escapa, hemos ido adquiriendo sin embargo un instrumental muy valioso con el que nos podemos aventurar a desarrollar lo que hemos querido llamar su *terapia crítica de la sociedad*. Nuestro itinerario nos ha demandado centrarnos, inspirados en Nietzsche y en el propio director de esta tesis doctoral, en el concepto de *ficcionalización*. Vimos que alude principalmente a la cuestión de la Moral, de la Ley interna al Orden, de la Verdad establecida desde Arriba; y la distinguimos de la ficción en el sentido de que no trata meramente la problemática de la necesidad de la ilusión, sino la de su imposición de forma unívoca y su progreso siempre en defensa contra la amenaza de la verdadera infinitud. Ya en Nietzsche o en Unamuno esta Fe sumisa supone una desvalorización

---

<sup>2</sup> No insistiremos suficiente en que el propósito de este trabajo nunca ha sido hacer un análisis completo del pensamiento de García Calvo, que pretendiera abarcarlo en un Todo, pues si no imposible, sí que requeriría otro tipo de investigación, más profunda y elaborada, diferente. La preocupación más presente en esta tesis doctoral tiene que ver más con la cuestión del trastorno que implica hacer una interpretación, pues por mucho cuidado y respeto que se procure no se puede evitar forzar al autor de alguna manera, llevárselo aquí o allá, hacerle decir lo que quizá no dijo por buenas razones; y, acaso lo más peligroso o conflictivo: el compromiso de tener que tomar su voz, lograr hablar de lo mismo que habla él. Con éxito o sin él, y seguramente oscureciendo la brillante sencillez del maestro zamorano, acaso socavando a veces la potencia de su labor, no dejamos de tener esto presente y, con obligada humildad, centramos nuestra tarea el intento de dar cuerpo a un cierto entrecruce de varios autores, en los que a su vez, por debajo de sus Nombres, resuenan propiamente infinitas voces. Así, partiendo de que podemos hablar estrictamente de una tradición del anonimato, una precaución añadida para el ámbito de la filosofía es que esta posición no nos exime de abordar las problemáticas presentes en la Historia de la Filosofía, sino que nos compromete con la tarea de repensarlas negativamente, desde la contradicción.

del mundo o una falsificación del mundo de la vida por la inversión y sustitución de las cosas reales por ideas, de un lado, y por la expansión de la imbecilidad y del pensamiento devaluado a la apropiación de las cosas, de otro lado. Pero la característica más importante de la ficcionalización, entendida en relación con el modo de vida del capitalismo, es que la tendencia a acabar viviendo de lo representativo va acompañada de un falso estímulo, que llamaremos dinerario. La obligación que se le impone a las cosas y a las personas de realizarse va a ser crucial para entender el vínculo de la ficcionalización con la locura o la patología. Si no podemos sentirlo ya como sustituto es porque nos encontramos en la culminación del Desarrollo, en el nihilismo realizado; pero también es cierto que si todavía somos capaces de sentir la herida y, desde ahí, lanzarnos a descubrir cuánto puede nuestra razón, es porque ese proceso de falsificación nunca puede estar del todo acabado. La noción de *desficcionalización ontológica* (que es lo que con Foucault, Deleuze y García Calvo llamamos de diversas maneras *desenmascaramiento*, *desmixtificación*, *descubrimiento de la falsedad*, etc.) ataca los propios fundamentos de la Realidad, y lo hace, como diría el zamorano, metiéndose en las vidas privadas de cada uno. Lo que mueve un pensamiento tal es una completa y perenne falta de Fe en lo personal, y, más importante por ahora, falta de Fe en la sociedad del bienestar de que disfrutamos. Ahora bien, contrariamente a lo que estemos tentados de pensar, esto significa una enorme confianza en nuestra capacidad para descubrir en las contradicciones de nuestra constitución como Individuos las dinámicas por las que, en general, se desarrolla y organiza el vacío en el mundo del Capital. Ese Individuo, confinado porque sólo puede expandirse dentro de unos límites bien marcados, responde a una cierta organización corporal elaborada sobre una razón previa, indefinida. Desde este punto de vista (como razón encarnada), el reto reside en llegar a ver hasta qué punto nuestra forma de ver el mundo está colonizada y doblegada por un principio categorial que aparentemente nada tiene que ver con la patología, pero que actúa en aquélla oscuramente, delineando un Todo en el que cabe, sometida, toda contradicción.

Fueron Nietzsche y Heidegger los que encontraron los cauces para hablar de patologías de cultura o de civilización, buscando la raíz de esa enfermedad en el comienzo de la Historia. Partiendo de ahí, hemos ido buscando los orígenes del nihilismo en vinculación con la irrupción de la mismidad y el proceso de dinerificación que la acompaña. El atomismo nos daba además un buen indicio de la transformación, aparentemente revolucionaria, que se da en un determinado momento hacia el universo

de la igualdad, hacia la conversión que se da de las cosas desde que se las marca y define hasta que se las clasifica y computa bajo el patrón de la *medida*. El individuo resultante, *uno mismo, elemento del conjunto*, autónomo y privado, hecho a imagen del Estado y tanto más conformado cuanto más funcional y adaptado, no puede más que progresar hacia el patrón mayoritario, más que reafirmar su Fe en el Todo. Y con ello queda condenado, desde que entra a formar parte de la Realidad, a nunca salirse de los límites de su Saber. Por tanto, si la filosofía hace una genealogía del Desarrollo de esta ficcionalización y actúa como diagnóstico de las fuentes ontológicas de esa *enfermedad* y de sus expresiones, y si pone además de manifiesto o saca a la luz esa base oculta, se convierte en un pensamiento que trabaja por la salud, llámese fuerza, vitalidad, autosuperación o crecimiento. La relativización de la salud y la enfermedad de un pueblo (siguiendo el giro axial del prólogo a *La Gaya Ciencia* de Nietzsche) nos resitúa con respecto a nuestras propias estructuras y valores, y es entonces el perspectivismo el que invoca un pensamiento nuevo, el que llama al filósofo-médico:

“Nietzsche nos exhorta a vivir la salud y la enfermedad de tal modo que la salud sea un punto de vista vivo sobre la enfermedad, y la enfermedad un punto de vista vivo sobre la salud. Hacer de la enfermedad una exploración de la salud, y de la salud una investigación de la enfermedad: «Observar como enfermo conceptos más sanos, valores más sanos y, luego, a la inversa, desde lo alto de una vida rica, sobreabundante y segura de sí, sumergir la mirada en el trabajo secreto del instinto de decadencia; ésta es la práctica en la que me he entrenado más tiempo, esto es lo que constituye mi experiencia particular, y en lo que me he hecho un maestro, si es que lo soy en algo. Ahora conozco el arte de invertir las perspectivas...».”<sup>3</sup>

La filosofía así entendida, como crítica de patologías, y si seguimos la línea de García Calvo, diagnostica los problemas que obstruyen, que distorsionan la verdad (que no la Verdad), en virtud de una Realidad falsa y mentirosa, basada únicamente en la supervivencia del Estado. Ésta, la sociedad administrada, sólo busca mantenerse para asegurar la pervivencia de un Individuo y un conjunto abstractos e ideales, y lo que nos hace partícipes de esta sociedad es nuestro lugar en el Sistema (un Todo construido en base a la funcionalidad estructural). Es por ello por lo que en nuestra vida se ha de reprimir la indeterminabilidad, la indefinición, la creatividad, la singularidad, etc. en beneficio de la medida y la nivelación que tiene por principio la sociedad administrada. Este advenimiento del Individuo a la existencia en la Realidad tiene implícita en su autoafirmación la negación del otro, y se opone por principio a una singularidad que es pre-individual y que insiste como potencia. De ahí que si bien la concepción de la

---

<sup>3</sup> DELEUZE, G., *Lógica del Sentido*, op. cit., p. 208.

individualidad se forja en la extendida imagen (falsa en cuanto tal) de la generación del Yo en contraste con lo otro que no soy Yo (afirmación necesariamente destructora), la noción de anonimato que tratamos de iluminar en este trabajo tiene su referente en la sospecha de que no hay lugar ni para llamarnos a nosotros mismos *Uno*, ni para hablar por tanto de *Todos* en conjunto, pues no existe —literalmente— el punto en el que estemos bien definidos y cerrados. Y si no podemos decir que tenemos una opinión propia (razón privada), la cual es fundamento del sistema democrático (que haya individuos numerables y computables, y que su opinión, en conjunto, equivalga a la suma de sus partes), cae con ello el lugar desde el que hablar de la Realidad sin que en cada una de nuestras afirmaciones se revele la mentira de su Verdad.

Pero sin entrar todavía en el análisis del Sistema democrático como culminación del Desarrollo del Dominio, debemos prestar atención a que esta debilidad de nuestra razón responde a una carencia más profunda, a un vacío ontológico que se corrobora en manifestaciones de superficie. La Nada es en este sentido un acontecimiento (es decir, no es algo, no es cosa), aunque se escenifique en las cosas. Heidegger y Nietzsche fueron los grandes diagnosticadores del nihilismo, y encontraron en nuestra época la consumación de la decadencia, aunque cada uno lo hiciera de un modo. Heidegger definió el nihilismo (impropio) como un *agente patógeno*, esto es, que no es en sí mismo algo enfermo pero que, como el cáncer, se expresa en síntomas enfermizos<sup>4</sup>. Partimos, pues, de que hay patologías supraindividuales, *patologías de cultura*, o de *civilización*. Dejando a un lado a Heidegger, en Nietzsche *el desierto crece, el nihilismo está a las puertas*: la muerte de Dios da paso al nihilismo (la muerte de los grandes fundamentos, la de los grandes reyes, etc.). Pero ante esto el primer paso es actuar con fuerza: la de los hombres nobles que contemplan el abismo sin tambalearse. El nihilismo es el acontecimiento de la falta de fundamento, pero hay que entender, siguiendo en esto a Deleuze, que a Nietzsche le trae sin cuidado que Dios haya muerto. Lo que a él le interesa es el hombre que ha de venir dada la muerte de Dios. Este nuevo pensamiento puede rastrearse en los imperativos normativos nietzscheanos: “¡hay que hacerse a sí mismo!”, “¡Soy el que me tengo que hacer!”, etc., ya que el fuerte (nihilismo activo) lo ve como un reto maravilloso, como la virtud de poder hacerse a sí mismo (también con finitud, miseria, dolor, etc., que son positivas en tanto que

---

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M., «En torno a la cuestión del ser», en *Hilos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 315-316.

perspectivas, que comprensión, que interpretación). El dolor como algo necesario (véase el mencionado prólogo a *La Gaya Ciencia*), y el nihilismo como el gran acontecimiento del mundo-por-venir (s. XX y s. XXI) nunca deben quedar reducidos a la cuestión metafísica, que no es más que el fruto de la incomprensión profunda de lo trágico por parte del positivismo y la trascendentalidad. Sometida la vida, es la voluntad de nada (los nuevos dioses de los débiles) la que constituye la existencia reactiva de un sujeto autónomo y responsable de la marcha del mundo cuya absoluta angustia y mala conciencia llega a convertirse en espíritu de venganza (objeto de la genealogía nietzscheana del nihilismo resentido). La inversión y conversión de la voluntad de poder se usa para atacar a los fuertes (el *Sí mismo* se venga del *Otro* invirtiendo los valores: lo fuerte es lo débil y viceversa). El segundo paso es, pues, el darse cuenta de que no tengo nada que dar al mundo, que soy puro hueco, que estoy vacío, en el sentido de romper con la adecuación al Todo, el Orden, la armonía preestablecida. Y esto es lo que no puede aceptar la Razón o la Conciencia Personal, pues en ello, como ya explicamos, le va la existencia. Para Nietzsche lo *fuerte* es la voluntad de poder liberada del temor a la vida y del resentimiento, no envenenada por la negación de la vida de lo débil, es decir, voluntad en tanto que vitalismo, y poder en tanto que crecimiento, superación: “Puedo hacer más”, “puedo explorar más”, “puedo crecer más”, etc., etc. Y dice que ya no hay litigio productivo ni honorable, pues no hay este hombre, sino un hombre resentido. Con estas coordenadas, se pueden encontrar en la obra de Nietzsche multitud de manifestaciones de esta organización del vacío en caracteres generales de este hombre resentido, cuyo saber está ligado profundamente a la Moral, y cuya actitud es constitutiva de la Cultura y el Estado. En los *Escritos Póstumos* quizá más claramente que en ningún otro lugar, el filósofo alemán asocia patologías a las dinámicas de la vida reactiva, como por ejemplo la *abulia*, que es como un dejarse llevar sin rumbo; la *incapacidad de soportar el dolor*, ligado a la cuestión del Bien y el Mal, de la salud y la enfermedad; el *espíritu de teatro*, que se pone de manifiesto en una fingida realización, (a la que atiende sobre todo la problemática de la ficcionalización del mundo); la *altanería*, que refiere al hombre resentido haciéndose “inteligente”, en el sentido del débil subyugando al fuerte (ése es, dice el pensador alemán, el ser humano más vil); o, como último ejemplo, la *pérdida de capacidad de admiración*<sup>5</sup>, donde el *superhombre*

---

<sup>5</sup> Tomo estos ejemplos del concienzudo estudio de Sáez Rueda sobre las posibilidades de una crítica ontológica de la sociedad, a los que él mismo añade otros tantos ejemplos con diversas inspiraciones. Cfr. SÁEZ RUEDA, L., “Ontología política como terapia de la cultura estacionaria y llamada al ser-cenital”,

nos muestra a aquel capaz de tener algo por encima de sí mismo, una meta creada con valor ante el vacío. De ahí la capacidad de admirar al otro, pues lo que más deseaba Nietzsche, escribiría, es que el hombre fuera liberado del espíritu de venganza<sup>6</sup>. Y de ahí también su invocación de un nuevo hombre, del filósofo-legislador que encarnará Zaratustra. Artista, médico, legislador, son las tres caras complementarias del paisaje mental que invoca Nietzsche para este héroe trágico, para este pensamiento del futuro cuya flecha recogerán Foucault y Deleuze.

Por otra parte tenemos a Unamuno como nuestro otro gran pilar del nihilismo activo, y concretamente de la comprensión de lo trágico que manejamos. Hay que recordar que su tránsito por la actitud de desarraigo se eleva sobre la cuestión del sentido (va más allá de ésta) como crítica total a la comprensión de la razón en nuestra Cultura, y como revalorización, por tanto, de su relación con la salud de un pueblo. El prisma de la desficcionalización ontológica y su vínculo con la posibilidad de hacer una terapia crítica de la sociedad es el que nos justifica a elaborarlo a través de García Calvo. Que, como dijimos, podamos hacerlo a partir de un terreno común que encontramos en diversos autores, es por la especificidad de esa cierta actitud trágica, que vive como en lucha con la idea y trata de alcanzar el corazón de una enfermedad profunda de la que las manifestaciones de superficie no son más que síntomas. En el propio Unamuno vimos, al rastrear su crítica al Ser y al Tiempo vacíos (unidad/continuidad), ciertas nociones que apuntaban al fondo ontológico crítico al que nos referimos, tocantes a la cuestión del Individuo: el miedo, la falsa esperanza, la sustitución de la vida por la idea, etc. Si seguimos sus huellas son las mismas que encontramos por doquier en el análisis de García Calvo de la sociedad actual y del Estado, y de ellas se pueden ir extrayendo multitud de manifestaciones de esa organización del vacío, claramente expuestas en sus diversas obras (especialmente las dirigidas a este embate a la Cultura). Más importante, en cualquier caso, que hacer una enumeración de los síntomas, es acaso centrarse en la

---

*loc. cit.*, pp. 137-142: *Un capitalismo de la autonomía ficticia, reducción del actuar a la operatividad, conversión de todo lo existente en existencias, escisión del hombre en homo laborans y homo ludens, construcción artificiosa del pensamiento naciente, autorrealización a través de la desrealización, creación de vida superflua, desarraigo o falta de paradero, organización de la apariencia: mundo como espectáculo, resentimiento generalizado.* “La operacionalización de las conductas, la racionalización de la vida, las libertades ilusorias del capital, estos fenómenos a los que me he referido y otros muchos operan de un modo autonomizado, cada vez más lejos de las posibilidades de intervención humana, como procesos ingobernables que poseen su propia lógica inmanente y casi implacable.” *Ibid.*, p. 139.

<sup>6</sup> V. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, por ejemplo en “De las tarántulas”: “Pues que el hombre sea redimido de la venganza: ése es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arcoíris después de prolongadas tempestades.” *Ibid.*, p. 155.

propia enfermedad. La obra *De Dios*<sup>7</sup> nos da de nuevo un paralelismo explícito con la inspiración unamuniana del autor sin que tengamos que aventurarnos en hipótesis, en este caso con la cuestión principal que es la del Individuo y la existencia. Y se hace con una serie de manifestaciones que son propias de nuestro Saber, pero que a la vez son expresiones todas ellas de una misma cosa: del miedo primordial a lo desconocido.

“Todos los miedos (...) son, a la vez, apariciones y disfraces del solo miedo real y verdadero, que es el miedo de la propia muerte; pero ello es sólo porque en ese Futuro, seguro y prometido, de cada uno se encarna y revela el miedo común del Futuro todo. Así como Dios es el fin y cumplimiento de las cosas todas, así para mí, como individuo real, mi muerte siempre-futura es el fin y cumplimiento de mi realidad individual y de mi persona.”<sup>8</sup>

La cuestión del anhelo de inmortalidad de Unamuno cobra un sentido que es fundamental comprender antes de cualquier otra cosa: “así como todos los miedos no eran más que apariciones del miedo de la muerte, así todas las esperanzas que jalonan la vida y la van reduciendo a su vacío, no son más que asomos de una sola esperanza verdadera, que es la de la inmortalidad del alma”<sup>9</sup>. Todo lo existente ha de ser eterno, “todo-futuro y de un Tiempo en que parece que le pasan cosas, pero en verdad no le pasa nada. Y es ese fin último, la eternidad de cada uno, lo que es, al mismo tiempo, motor primero de la Persona”<sup>10</sup>. Uno debe *llegar a ser*, combinando el miedo y la esperanza en una misma cosa:

“pues, en verdad, mi inmortalidad no era otra cosa que mi muerte, y mi muerte siempre-futura es lo mismo que mi inmortalidad; una y otra no son sino una sola, ser quien soy definitivamente, el saber de una vez quién soy, objeto de mi fe, sujeto de mi fe, que es la misma que la Fe de Dios”<sup>11</sup>.

De una especie de escisión entre Yo y Yo, en la que conviven el creyente y el no-creyente<sup>12</sup>, y que se expresa en la contradicción entre *dejarme vivir* y *realizarme*, se pasa a la ocultación de tal contradicción por una hinchada cuestión en torno al sentido de la existencia, que no es más que la pueril manifestación de una de las dos caras. Pero también sirve la contradicción, desde el otro lado, para que todos los miedos se revelen

---

<sup>7</sup> Cfr. GARCÍA CALVO, A., *De Dios*, op. cit., pp. 69-96.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 68-69.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 80-81.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 83: “Hay en mí dos: uno para quien mi muerte, futura, eterna, llamada también inmortalidad, es cumplimiento, y la vida es pérdida, y otro para quien el cumplirme o ganar mi realidad es muerte y el perderme es vida; uno es mi Persona real, ratificada con mi Nombre Propio, el otro es mi persona gramatical, yo que no sé mi nombre y que lo digo. Así, la esperanza en Dios del uno, de llegar a ser tan real como Dios lo es, es para el otro, más bien que temor de Dios, un odio de lo sabido y de mi siempre futura muerte, un huir de Dios”.

como el mismo. Miedo, diría el pensador zamorano, de perderse en lo desconocido que siga en mí vivo, por debajo y a pesar de mi alma personal: de lo sabido, de la muerte segura. Pero no podemos olvidar la intimación de lo no-sabido que al *Yo actual* se le ofrece en el descubrimiento de la falsedad de la vida vendida como esperanza y de la falsa realización en adecuación al patrón de Persona. Veamos, desde este punto de vista, esas distintas expresiones de este diagnóstico tal y como se explicitan en *De Dios*:

- “Hacerse un hombre (o al menos una mujer)”<sup>13</sup>. Las esperanzas que pone el mundo en uno, que se espera que uno ponga en sí mismo, es el hacerse un hombre (también la mujer, desde que se han resignado a ser iguales que los hombres). Trueque de la sabiduría viva por el saber de los señores y por la Cultura, a lo largo de toda nuestra conformación como individuos personales.

- “Casarse con Dios o con un representante suyo”<sup>14</sup>. Este concepto refiere, a grandes rasgos, a la constitución del Individuo, la Pareja, La Familia, y su continuidad con el Estado que es motivo de esta segunda parte.

- “Colocarse”<sup>15</sup>. Con lo que se alude a la progresiva adquisición de títulos, de puestos, etc... que otorga la falsa realización, la seguridad en Si Mismo del individuo. La necesidad de Dios, escribe García Calvo, se muestra en la necesidad de colocación del Individuo. Que mientras no alcanza el cumplimiento de esa ansia siente como un vacío y ansiedad (y el parado vive de la esperanza de colocación, así que tampoco es preocupación para Dios).

Éstos, decíamos, son sólo algunos ejemplos, pero lo importante, como escribe en algún lugar García Calvo, es hacer sentir la cosa por la patología, para que de ahí se pueda deducir la fisiología. Debemos insistir, al hilo de nuestra exposición, en nuestra inclinación por una ontología de la fuerza (en relación con lo trágico) en oposición a una ontología del Sentido (que asociamos con el Todo estructural). Visto desde el punto de vista no de la funcionalidad, sino del *agere* y *augere*, hablar de la eliminación de los casos específicos de organización de la carencia es lo mismo que tratar los síntomas de una enfermedad mientras que la verdadera causa que la origina continúa realizando su trabajo oculta e incansablemente. No entender la raíz o el origen de la enfermedad (tal como hemos ido criticando a propósito de la *anterioridad* de lo intensivo sobre las relaciones extensivas) es lo que nos lleva a verla como lo *otro*, esto es, desde una perspectiva superficial y estrecha. Todo lo que hagamos sin atacar esa raíz, o que no se haga entendiendo que dar razón de ello (en sentido positivista) conlleva encubrirlo y hacer que pase a colaborar con el Sistema, lo que hace es agravar y empeorar la situación. El universo de la medida muestra aquí su incapacidad, pues su solución es aplicar contra-medidas; y el pensamiento identitario sufre la misma carencia: no puede

---

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 73-74.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 74-75.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 76-77.



hacer nada que no esté hecho, que no esté mandado. Hasta que no se pueda cambiar la Fe moderna en las grandes soluciones la situación no puede más que empeorar, pues no se cambiará nada de verdad. La ficcionalización, por decirlo de alguna manera, vive del “sólo es posible ir más rápido”, “sólo más y nunca menos”, “solamente hacia delante, nunca hacia atrás”, etc. en un progreso lineal por la Historia que no sabe en realidad adónde va, que está fundado en una supuesta transformación dialéctica que lo que logra realmente es que nada cambie. La clave está, como dice Deleuze, en que no se ha de partir del fatalismo de que nunca una revolución puede acabar bien. La cosa no consiste, entonces, en dirigirnos a un objetivo determinado del que nos hagamos una idea —ahí reside precisamente el error—. La gracia y la inteligencia del pensamiento radican en lanzarse a un intento que no sabe exactamente adónde va a ir a parar. Pero para ello se precisa al menos que el salto sea, ya desde siempre, posible. Que su objetivo sea, a decir de Merleau-Ponty, uno determinado-indeterminado que, acaso cuando se alcanzara, se dijera de él “era esto”, y ni aún así.

Siguiendo con la selección forzosa entre la amplísima bibliografía de Agustín García Calvo, consideramos que a través de sus obras *Familia: la idea y los sentimientos*, *Contra la Pareja*, y *Análisis de la Sociedad del Bienestar* podemos conformar un entramado suficientemente sólido de su complejo diagnóstico de nuestro mundo acotado al mencionado propósito de esta segunda parte. Seguiremos la línea argumentativa del autor, arrancando de estos pocos libros las tesis que nos permitan topografiar su paisaje mental en el plano de la terapia crítica de la sociedad, de modo que —lo mejor que se pueda— no seamos infieles a la fuerza que mueve sus palabras. Atenderemos en particular a la reinterpretación también deleuzeana y foucaultiana respecto a las aportaciones de Freud a la labor política del psicoanálisis. Como siempre, no podemos dejar de insistir en que nuestro estudio ha de ser necesariamente acotado, selectivo, con respecto a la figura completa del propio autor, que —al igual que la razón común que él encarna, que ni se puede contar ni tener ni saber— es *sin fin*, y así han de ser la infinidad de posibles interpretaciones o de maneras de exponer su pensamiento.

Hemos visto que es una idea muy sencilla: el Dinero es la Idea de las ideas, y ha venido a sustituir a las cosas reales. Ahora bien, tras esa aparente sencillez se esconde otro hecho, que es que esta transformación hacia el universo del Capital se despliega al cabo de un profundo vaciamiento ontológico. Su colonización del pensamiento y de la vida

explota en el interior de un mundo de sentido que, ya doblegado, carece de mecanismos de resistencia contra tal invasión. No surge, pues, de la nada, sino que acoge el trabajo bimilenario del Dominio de afirmarse a sí mismo, de abarcarlo todo, y dado que se autonomiza con respecto a la realidad funciona como lo que Deleuze llama una *máquina abstracta*. La crítica a la *idealidad* lo es al idealismo, en el sentido de representar la culminación de la ideación platónica del mundo de la vida y del Desarrollo, a manos de Ciencia y Filosofía, de un nivel trascendental del Saber. Al final de este proceso el único criterio de verdad será la Fe en el átomo y en el Todo. Fe en que la definición otorga una idea finita de la cosa, y que esta es además su tendencia “natural” y su aspiración: advenir a la existencia en la Realidad.

Esta tesis de que las Ideas eviten las cosas y nos eximan de tenerlas en cuenta, de que acabemos por vivir de lo reflexivo ignorando su fuerza sub-representativa, es la base de la crítica al pensamiento ideativo y de la que se parte en *Familia: la idea y los sentimientos*. Si, como hemos argumentado, entendemos que la constitución del mundo de sentido es inseparable de la operación del lenguaje, esta diferenciación entre ideas y sentimientos se deja ver como la misma que la de palabras y cosas: las unas “relativamente definidas, (...) de las que por tanto se puede hablar sin que el hablar de ellas implique demasiada alteración, ni contribuya, en manera apreciable, a configurarlas como ideas, puesto que ya están bastante configuradas como tales”; las otras “que carecen en gran medida de tales condiciones”<sup>16</sup>. Esta separación que se nos presenta tan a mano nos ha de servir para poder después analizar su mutua relación, pues ya partimos de la propia Realidad para hablar, pero también de las propias tendencias o dinámicas que laten bajo la facticidad de su manifestación en superficie. Ayudará a dar cuenta de ello, escribe García Calvo, la actitud de la gente de querer explicarse las cosas “con una despiadada formulación de cuatro términos, hacerme una idea finita de la cosa y así librarme de ella”<sup>17</sup>. Dijimos, al ubicarnos en el terreno de la *ficcionalización del mundo*, que nos guiamos en este escrito por una concepción de la filosofía como en compromiso con su presente, es decir, con decidida capacidad, más allá de los *a priori* positivistas, para topografiar nuestro modo de habitar el mundo. Haciéndolo además por su propia acción transformadora, y no a través de la contemplación de trascendentales o de la clausura academicista y el fetichismo por la

<sup>16</sup> GARCÍA CALVO, A., *Familia: la idea y los sentimientos*, Zamora, Lucina, 1992, p. 7.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 8.

Historia que han caracterizado a lo que el autor llama las *Ciencias de la Realidad*<sup>18</sup>. Asumiendo, en cualquier caso, el peligro de venir a parar en lo mismo que criticamos, nos interesa centrarnos en lo que hemos descrito como una autocrítica genealógica de la razón en su propio exponerse a lo otro que le hace ser. Razón que está caracterizada por su capacidad operativa de crear conceptos que sirven para autocomprender su presente a la vez que configura un paisaje mental que pugna por cambiar el estatuto ontológico de lo que queda fuera de la Realidad.

Partiendo, pues, de esa confusión entre palabras y cosas, y paralelamente de ideas y sentimientos, la tesis más propiamente postestructuralista del primer libro que examinamos en esta segunda parte es la denuncia a la jerarquía constitutiva. La relación no es unidireccional, sino que ambos establecen “relaciones entre sí; y ello en los dos sentidos contrapuestos: se hacen los hombres ideas de sus sentimientos; y desarrollan los hombres sentimientos con respecto no ya a cosas indefinidas o personas, sino respecto a las ideas mismas”<sup>19</sup>. Habiéndonos situado en la problemática de la crítica ontológica de la sociedad, que usemos el estudio de la Familia como punto de partida no ha de desviar la atención de que las expresiones de este primer criterio de Realidad que llamamos, con García Calvo, *idealidad* se aprecien por doquier en nuestra Cultura, con tal de que desplacemos la perspectiva al campo de lo negativo o de la contradicción. Por su parte, el análisis de la primera parte de este trabajo nos autoriza a hablar ya del Dinero como el gran sustituto de las cosas por sus ideas sin que con ello se reduzca la cuestión al ámbito del capitalismo. Sin esta *idealidad* (que algo sea lo que es, para lo cual hace falta una idea de ese algo) no se comprende el criterio de Realidad de las cosas que nos propone García Calvo, que es que puedan cambiarse por Dinero: última epifanía de Dios, representante y sustituto de las cosas todas. La lucha del autor, dicho esto, es “contra la confusión reinante entre los sentimientos y las ideas de los sentimientos” y el peligro evidente de que se “contribuya también con ello a la configuración de sentimientos como ideas”<sup>20</sup>. No tenemos más que la negación, que nuestro no-saber, pues en el momento en que sabemos algo, explica el zamorano, la Naturaleza queda convertida en institución, y, como hemos venido argumentando:

---

<sup>18</sup> Es algo que vimos en la primera parte, y las pusimos, de manera general, en relación con el positivismo. La denominación es despectiva en tanto que son decadentes con respecto a los razonamientos presocráticos. Lo que en ellas se denuncia es su servilismo hacia una imagen falsa del conocimiento asociada, como decimos, a ese nivel trascendental del Saber.

<sup>19</sup> GARCÍA CALVO, A., *Familia: la idea y los sentimientos*, op. cit., p. 8.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 8.

“la idea realizada es el Dinero, representante de las cosas todas, representación que, para ser posible, requiere que las cosas todas, equivalentes con el dinero, estén idealizadas, y de ese modo convertidas en sustitutos de las cosas sin ideas, con lo cual vienen a hacerse las cosas todas formas de dinero.”<sup>21</sup>

La desficcionalización ontológica no se agota en un espacio concreto de acción. Aunque centremos nuestro interés en la Idea de Familia, esta nos debe servir como cauce de desarrollo para el análisis que vertebra esta segunda parte: la constitución, formación y definición de la Realidad de la Persona, la Familia, la Pareja y el Estado por los procedimientos del Capital. La eficacia desficcionalizadora del pensamiento anti-identitario depende de que la crítica a los grandes enmascaramientos de estas ideas mayúsculas extienda sus raíces hasta el origen de una determinada concepción del Ser y del Tiempo y muestre su falsedad. La problemática de la Familia continúa siendo un tema demasiado candente, que provoca bien desprecio o indiferencia, bien discusiones todavía acaloradas de más, pero esto no nos ha de impedir (más bien al contrario) ver hasta qué punto podemos llegar a través de este terreno, en el que con tanto descaro se impone la Ley, hasta el mismo corazón del asunto del patriarcado y el nacionalismo. Nos permitiremos transcribir —resumidamente, por no poder decirlo mejor— los postulados con los que arranca este brillante análisis de la Familia de García Calvo<sup>22</sup>:

- “Encuentro en la Familia el terreno por excelencia para examinar la dialéctica de ideas y sentimientos, y en ella los ejemplos más precisos para mostrar esa relación en vivo y tratar de ponerla al descubierto. (...) Atendemos principalmente a estas formas más actuales y vigentes de la Familia en nuestro mundo (...) simplemente porque no sólo son las que tenemos más a mano para el examen, las modalidades en que la Realidad de primeras se nos ofrece, sino además porque vemos en ellas la culminación o suma perfección de la institución en su progreso, por lo cual pueden más claramente ofrecernos vislumbres sobre lo esencial y eterno de la Familia.”

- “Notamos en seguida que, por una parte, la Familia es, en cualquier sitio y momento, la institución social más cerradamente ideada y definida, con nombres precisos y constantes para las relaciones que constituyen su estructura y con un rigor casi geométrico para la constitución de la estructura misma.”

- “Y, por otra parte, es en torno a la Familia y sus relaciones constitutivas donde más violentamente, o al menos con violencia más declarada, se desencadenan y manifiestan las emociones y sentimientos, al parecer, más profundos, arraigados o dominantes.”

- “Por la confluencia, pues, o choque de ambos tipos de rasgos, parecen las instituciones familiares manifestarse, por un lado, como las formas más claras, coactivas y permanentes de imposición de la Idea abstracta sobre la vida, imposición de la Ley.”

- “Y por otro lado, se aparecen las mismas instituciones familiares como la red o cúmulo de relaciones que más í n t i m a m e n t e afectan al corazón de sus componentes y más emotivamente lo hacen temblar, con los afectos de la conformidad o del conflicto.”

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 11-14.

Este análisis de la familia en relación al poder tiene un claro paralelo en la obra de Foucault *La voluntad de Saber* (vol. I de *Historia de la Sexualidad*). En ese libro se elabora una descripción del dispositivo de la sexualidad en relación a la asimilación discursiva del Sexo (“cierto mecanismo, lo bastante maravilloso como para tornarse él mismo invisible, lo capturó un día”)<sup>23</sup>, exponiendo cómo a este mismo orden discursivo responden la Familia y el dispositivo familiar. Su productividad táctica, su utilidad estratégica, el uso del dispositivo familiar para la ordenación social maltusiana, etc. sirven al autor para hablar de una microfísica del poder contrastada con una macrofísica global de la dominación, binomio el cual explica el procedimiento del Dominio. Estos dos niveles, el micrológico y el macrológico, son los que usan tanto Foucault como Deleuze<sup>24</sup> y los que alumbran también los postulados de García Calvo sobre la relación de los conceptos de Idea (o palabras) y de sentimientos (o cosas). La mutua relación que guardan ambas caras de lo real es el foco de atención de las nociones duales que constantemente encontramos, separadas de (u ocultada) su contradicción para la constitución de la Realidad. En esta segunda parte, a propósito de la problemática política, intentaremos abordar sobre todo sus conceptos de pueblo y de Estado, pues bajo esta lógica aquél es el nivel intensivo y micrológico de la conformación del Individuo, la Familia y el Estado, donde éstos serían la apropiación extensiva y macrológica de la organización común y plural de las gentes. De ese modo, sentimientos e Ideas viven también en necesaria guerra: imponiendo éstas —y haciendo declarar— la Ley a los corazones, y aquéllos —ya ideados y sustituidos por ideas sin sentimientos— multiplicando y haciendo proliferar la organización discursiva de la carencia, y aplastando al hombre anónimo e indefinido (en lucha y contradicción con su Nombre y su Persona), en un espacio fragmentado y segmentarizado.

---

<sup>23</sup> FOUCAULT, M., *La voluntad de Saber*, Madrid, Siglo XXI, 2005, p. 81. Cfr. *Ibid.*, pp. 79-140: “El dispositivo de la sexualidad”.

<sup>24</sup> Ambos autores dicen del otro el estar dando cuenta, en su comprensión de la realidad como conjunto de fuerzas, de los acontecimientos como flujos *intensivos* que se afectan en el seno de la retícula o el rizoma. Desde este punto de vista se le han de otorgar a tales flujos un carácter *micrológico* o sub-representativo, en la medida que se corresponden con actos y efectos concretos, y que se distinguen de la representación. De modo que podemos hablar de dos caras recíprocas de lo real: una la aludida dimensión irrepresentable, otra el mundo óntico —que encarna y objetiva al primero—, y que llaman *macrológica* o *extensiva*. En el caso de las instituciones, si bien en el nivel molar se identifican con la entidad que captamos, en su nivel molecular están atravesadas por una maraña de aconteceres: mientras el nivel molecular (intensivo) está en constante devenir y carece de un centro que le confiera identidad, el nivel molar (extensivo) es ineludible para la percepción, mas siempre que se le comprenda como una *ilusión necesaria*, porque si pierde su capacidad de adaptación con respecto al molecular, fuerza a esta otra cara a perder su dinamismo y creatividad, y tiene lugar el Dominio de la ficción y de la Ley interna a un Orden. Cfr. DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2008, pp. 213-237.

Ahora bien, lo que nos interesa explicitar al hilo de nuestro itinerario es la relación que guarda el poder con estas formas institucionalizadas de Identidad. Lo que distingue a un análisis del poder como el de Foucault<sup>25</sup>, Deleuze o García Calvo es la manera de concebir el poder, no en cuanto instancia abstracta, sino como la dinámica concreta de las pulsiones. Ya opusimos poder y Dominio, y se entiende que si hablamos de Poder mayúsculo aludimos al Dominio, pues hablamos desde lo macroperceptivo que oculta las relaciones microperceptivas, desde la institucionalización que oculta los movimientos plurales de fuerzas. Si el discurso sobre algo establece un Estado-derecho, hay que atender al movimiento, a la dialéctica (negativa) de su contradicción, en tanto que se está ocultando, al hablar, aquello sobre lo que se opina, y sobre lo que opera semejante dinamismo. Así pues, cuando decimos que la propia noción de Persona, Familia, o Estado responde a efectos de poder, lo hacemos (aunque sea en otros términos) para describir instituciones que paralizan este devenir<sup>26</sup>, y entendiendo por poder toda relación de fuerzas —como tal irrepresentable—, que se miden ahora por su capacidad de afección, por su capacidad de sostenerse e influir en el seno de una retícula progresivamente paralizada.

La función de la Familia en el proceso de individuación tal como la analiza el pensador zamorano nos da una primera imagen, en este contexto, de lo que entendemos por Persona y su relación con el Poder. En *Contra la Pareja*, al igual que en *Familia: la idea y los sentimientos*, se parte del nido familiar como lugar primero de constitución del Individuo, definido éste hacia fuera y dentro de la familia con el Nombre Propio:

“Así que la íntima convicción (ilusoria, en cuanto separada de su contradicción, pero no menos real por ilusoria) de que uno es él mismo y nadie como él, es la parte del alma personal que la Familia está encargada de formar y cultivar, y es en ese sentido como es la Familia el nido donde la Persona Individual se cría. Y forma el alma (o el Yo, si son ustedes más modernos) justamente (pues no hay identidad de uno sino por diferencia con los otros) por medio del entrecruce en uno de las líneas de relaciones familiares que inequívocamente lo definen.”<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *La voluntad de Saber*, op. cit., pp. 85-95.

<sup>26</sup> V. DELEUZE, G., *Foucault*, op. cit., pp. 112-113, sobre el particular dualismo de Foucault: “El dualismo en general tiene por lo menos tres sentidos: unas veces se trata de un verdadero dualismo que indica una diferencia irreductible entre dos sustancias, como en Descartes, o entre dos facultades, como en Kant; otras se trata de una etapa provisional que se supera con un monismo, como en Spinoza o en Bergson; y otra se trata de una distribución preparatoria que actúa en el seno de un pluralismo. Ese es el caso de Foucault (...) *Vigilar y castigar* no cesa de mostrar que los dualismos son efectos molares o masivos que se producen en “las multiplicidades”. El dualismo de la fuerza, afectar-ser afectado, sólo es en cada una el índice de la multiplicidad de las fuerzas, el ser múltiple de esas fuerzas (...) Toda la filosofía de Foucault es una pragmática de lo múltiple”.

<sup>27</sup> GARCÍA CALVO, A., *Contra la Pareja*, Zamora, Lucina, 2006. p. 17.

La persona es así conformada por el poder en la familia: Persona individual es “ese tipo de ser que, por un lado, es cualitativamente único, diferente de todos y cualesquiera; (...) y que, por otro lado, es contable”<sup>28</sup>. De modo que es *él mismo*, y también *uno o elemento de un conjunto*. Ya podemos decir, pues, *Individuo = Familia = Estado*<sup>29</sup>. La contradicción entre ellos es la que trata de superar u ocultar el reparto del Poder por medio de la separación entre vida privada y pública o estatal. Pero en el mismo empeño y esfuerzo por separarlas revela en cambio la mentira de su Verdad. En *Familia: La idea y los sentimientos*, y al hilo de esta definición del Individuo, encontramos la esencia de la familia como mediadora con el Estado, puesto que este ya las implica como subconjunto principal. Ahí el catedrático zamorano lo describe así<sup>30</sup>:

- “Es así como llega la Familia a descubrirse idéntica con Estado y con Individuo al mismo tiempo, y mediadora esencial por tanto entre el Estado y el Individuo”.

- Identificación “tanto en el sentido de la implicación como en el de la analogía.” (...) Es una abstracción falsificadora pensar una organización pública o estatal sin Familia, (...) o en fin, un conjunto cuyos elementos no fuesen subconjuntos, cuando se ha puesto la condición de que se trate de un conjunto de

---

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 15-16.

<sup>29</sup> Esta tríada puede hacer pensar al lector en la conclusión del sistema de Hegel. De un modo más riguroso, se trata, en Hegel —como se sabe— de la tríada dialéctica Familia/Sociedad Civil/Estado, que constituyen el desarrollo de la *eticidad* en sus *Principios para la filosofía del derecho*. Pero habría que tener en cuenta que la eticidad es el último proceso del Espíritu, por medio del cual el Individuo Moral queda superado en la realidad intersubjetiva. Primero en el ámbito familiar, luego en el más amplio del espacio público y, finalmente, en el Estado. El Individuo, pues, llega a ser genuinamente sólo hundiéndose en la familia, la cual, junto con su negación (la sociedad civil) queda superada en el Estado, una totalidad ya completa, en el pensamiento hegeliano, donde lo individual y lo universal se reconcilian. “El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su *universalidad*, es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su *derecho supremo*, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo cuyo supremo deber es ser miembro del Estado” (HEGEL, G. W., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999, paragr. 258). Aunque García Calvo esté en el lado opuesto no se puede descartar que de alguna manera lance contra él sus flechas. Hegel quiere hacer todo lo contrario que el pensador zamorano: fundir lo concreto (individuo con minúscula) con lo universal: la Familia, la Sociedad o el Estado (con mayúsculas). Hay que tratar de ver que García Calvo, desde este punto de vista, no está simplemente combatiendo una idea de familia o algo por el estilo, sino que la problemática tal como la aborda esconde todo un reto al Sistema abstracto de la Historia de la Filosofía. Así sucede con todo en el autor, que su tratamiento de problemas que parecen “menores” no son tales, sino que atacan fundamentos del idealismo y del racionalismo occidental que han sido determinantes en nuestra comprensión de lo que es. En ese contexto se podría afirmar que incluye en su *filosofía* cuestiones que el pensamiento ha buscado y que recorren esa Filosofía (mayúscula) supuestamente superior, de la misma forma que se podría decir, en un sentido más amplio, de la tradición filosófica española: problemáticas que se han tematizado con mucha contundencia, siempre como por debajo de la Historia, pero cuya gracia acaso resida en permanecer siempre invisibles, si es que la visibilidad conlleva su ideación o muerte. Si se quiere buscar un autor que hable justamente de lo que estamos diciendo podemos recurrir a Simondon, pues una idea central suya es que no hay tales cosas como el Individuo, la Sociedad ni el Estado sino una realidad preindividual (como en García Calvo, una realidad que no es el Individuo sino fuerza heraclítica en movimiento y transformación continua) que es absorbida patológicamente por esas ideas. El texto más oportuno en esta dirección sería SIMONDON, G., *La individualización a la luz de las nociones de forma e información*, Buenos Aires, La Cebra/Cactus, 2009.

<sup>30</sup> GARCÍA CALVO, A., *Familia: la idea y los sentimientos*, op. cit., pp. 15-17.

números naturales, de modo que sólo en la estructura de cada uno de ellos cobran las unidades sentido para el conjunto entero.” Es decir, se implican necesariamente el uno al otro.

- “Familia es Estado”. “En cuanto a la identidad de la Familia con el Individuo, (...) al tener que reconocer la necesaria mediación de la Familia para que los sujetos puedan contar realmente como sujetos públicos, algo queda adelantado”.

La tesis más general que debemos retener es que el concepto de Familia está ligado a efectos de Poder para eliminar las formas de familia más amplias, complejas y fluctuantes a favor de las más rígidas y simples. El análisis de la relación entre, digamos, lo estatal y lo comunal que hace Deleuze en esta línea es ineludible para dar una imagen completa de la reciprocidad de lo macrofísico y lo microfísico, órdenes a los que el genio galo llama, hemos visto, molar y molecular respectivamente. En el capítulo “Micropolítica y segmentariedad” de *Mil Mesetas*, a propósito de las aportaciones de Lévi-Strauss a las diferencias entre los pueblos primitivos y las sociedades desarrolladas, y en concreto en cuanto a la dinámica de las estructuras de ordenación cultural, expone las características de una segmentariedad dura de la sociedad moderna y contemporánea en contraste con una segmentariedad flexible de la organización primitiva. Se entiende por *segmentariedad* la escisión de lo real concreto —nivel intensivo o molecular— en segmentos duales, es decir, en ámbitos opuestos, y ello por la acción organizadora de lo real abstracto —nivel extensivo o molar—. Según ello, habría, pues, dos tipos de segmentariedad, ambas fruto de una *máquina abstracta* (es decir, de un modelo molar que funciona maquinalmente).

Aplicando estos conceptos a la reflexión de García Calvo, podríamos decir que mientras la segmentariedad flexible apunta a esos movimientos familiares en devenir y complejos (en los que el nivel molar o extensivo se pliega al fluir del molecular o intensivo), la dura hace referencia a las formas familiares estáticas y simples (en las que el nivel molar o extensivo absorbe, detiene o paraliza el flujo molecular intensivo). Esta última se basa en la univocidad del Ser y en la centricidad del aparato de Estado y estas son sus características, si remitimos de nuevo a Deleuze<sup>31</sup>:

- a) Nudo de arborescencia o “principio de dicotomía”: Lo propio del Estado es la utilización de máquinas duales, que proceden por relaciones biunívocas, y por opciones binarizadas. Valor absoluto de las oposiciones binarias (arriba-abajo, hombre-mujer, etc...), “Diríase que las sociedades modernas han elevado la segmentariedad dual al nivel de una organización suficiente. La cuestión no es, pues, saber si las mujeres, o los de abajo, tienen un estatuto mejor o peor, sino de qué tipo de organización deriva ese estatuto”.

---

<sup>31</sup> Cfr. DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, op. cit., pp. 215-217.



- b) Eje de rotación que asegura la “concentricidad”: Multiplicidad aparente, resonancia con respecto a un ojo central ordenador. Esta concentricidad de los círculos o puesta en resonancia de los centros sobre un mismo punto refiere a la organización del vacío tal como la interpretamos aquí: en el sentido de centro, de “agujero negro central”.
- c) Estructura o Red que cuadrícula lo posible: Espacio que aparece como correlato del ojo central. Sobrecodificación geométrica, esto es, sobrecodificación rígida, unívoca, sobre los segmentos de orden molar. “La geometría de Estado (...) se manifestará por la primacía del elemento-teorema que sustituye las formaciones morfológicas flexibles por esencias ideales o fijas, los afectos por propiedades, las segmentaciones en acto por segmentos predeterminados. La geometría y la aritmética adquieren la potencia del escalpelo”.

Puede resumirse de la siguiente manera. Se establecen unos límites extremadamente estrechos, que van a reproducirse a una escala siempre más amplia, en virtud de una acumulación infinita (producción). Sobre todo esto volveremos, pero por el momento lo que nos interesa captar es que en realidad la segmentariedad primitiva y la moderna están enmarañadas la una en la otra: corresponden a lo molecular y a lo molar. Así que no se puede hablar de lo primitivo y lo moderno separados de su mutua relación y contradicción. Desde este punto de vista, una génesis del progreso y el Desarrollo de la ideación numérica y la segmentarización abstracta no hace sino revelar que *todo es política, pero es a la vez micropolítica y macropolítica*, y que perviven o resuenan los movimientos fluctuantes en la aparente estabilidad del aparato de Estado. La distinción entre lo privado y lo público se revela para Deleuze como propio del régimen burgués, como oponiendo la *masa* (que sería molecular, que no cesa de escaparse) a *clase* (centricidad del aparato de Estado); pero esto no quita, sugiere el francés, que ya hubiera explotados antes que revolucionarios, antes de la lucha de clases. Podemos remitirnos a lo dicho a través de los presocráticos acerca de la asimilación del movimiento, o bien rastrearlo en la obra de García Calvo, quien también analiza exhaustivamente el Desarrollo de esta ideación del Número y de la segmentariedad dura en buena parte de su obra.

Quisiéramos mencionar aquí, volviéndonos sobre los vínculos expuestos en la primera parte, cómo está relacionado su análisis con las características que dibuja Deleuze en esas páginas. El zamorano se centra en la colaboración de las Ciencias del Estado y del Capital —y su Fe en el Futuro— en la confirmación de la Fe en la Realidad como un todo de partes en busca de su unidad, tal y como está expresado en su libro *De la Felicidad*:

“Y es elocuente que el progreso del proceder científico de confirmación de la Realidad haya tenido que venir a darse por la vía de los números, por la adopción cada vez más estricta de un lenguaje matemático para la Física. (...) La noción misma de ‘átomo’ amenaza con desvelar en sus entrañas mismas la contradicción fundamental de la Realidad, (...) se desvía eficazmente la atención y la pregunta sobre aquella contradicción inherente a la idea de que se hace computación interminable. Y asimismo, si se teme la idea de ‘móvil’, (...) [es porque] movida por ella descubre la razón que ‘identidad’ y ‘diferencia’ son la misma cosa, al tiempo que no lo son (...) pues ambas condiciones son en verdad la misma, pero la Realidad las necesita, para sus fines, separadas; porque la Realidad es esencialmente contradictoria, y todos sus trucos (ante todos, el Tiempo) un esfuerzo por ocultar la contradicción que la constituye.”<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> GARCÍA CALVO, A., *De la Felicidad*, Zamora, Lucina, 2000. pp. 55-56.



#### 4. Freud: la Ley y los sentimientos

“*Tótem y Tabú* es la gran teoría del acontecimiento, y el psicoanálisis en general la ciencia de los acontecimientos: con la condición de que no se trate el acontecimiento como algo a lo que hay que buscar y desprender el sentido, ya que el acontecimiento es el sentido mismo, en tanto que se desprende o se distingue de los estados de cosas que lo producen y en los que se efectúa. Sobre los estados de cosas y su profundidad, sus mezclas, sus acciones y pasiones, el psicoanálisis arroja la luz más viva; pero para captar la emergencia de lo que resulta de ellas, el acontecimiento de otra naturaleza, como efecto de superficie.”

Deleuze, *Lógica del Sentido*

Freud puede enmarcarse con bastante rigor en el contexto del nihilismo que estudiamos, no sólo por su crítica a la depreciación de la vida sino también por su análisis de las fuerzas reactivas que constituyen la razón del Hombre de nuestro tiempo. Siendo reconocidamente uno de los maestros de la sospecha, intentaremos hacer ver que es además el artífice de una caracterización única del diagnóstico de nuestra Cultura y de una genuina sintomatología de la sociedad moderna. El recurso al análisis freudiano en el estudio de la Familia es absolutamente ineludible, y está ya presente en los planteamientos de Foucault, Deleuze y García Calvo de los que nos servimos en esta parte de nuestro recorrido. Freud es admirable por haber propuesto un método psicológico-filosófico que sitúa el valor de su pensamiento en la introspección para conocer y enfrentarse a la angustia, que no es límite sino, por encima de *uno mismo*, potencial liberador. Los límites del *yo* parecen estar delineados claramente, tanto hacia fuera como hacia dentro del individuo, pero el maestro austriaco viene a demostrarnos que tales límites responden meramente a la adecuación al principio de realidad. Este médico-filósofo define la realidad como conjunto de fuerzas, y al sujeto como el *yo* anegado ante la Realidad: bien ante el *ello* (al cual viene a servir como de fachada), bien ante el *super-yo* (asumiendo éste la función de la Conciencia, de la Moral). De este modo, y desde el punto de vista del *yo* como parte de la realidad (que sólo habla del mundo en tanto que se afirma como sujeto), los mecanismos subconscientes cumplen una función de represión, de satisfacción sustitutiva de algo irrealizable (por descontado en identificación con el Estado o la Autoridad), que como tal ha de permanecer oculta.

Pero, a nuestro juicio, estos mecanismos no son meramente de limitación o normalización, sino de potenciación o sublimación. Es decir, que entendemos que su tesis implica, más allá de la pura represión, que el desarrollo de la verdad, de la razón, va ligado al desarrollo de la ficción. No que haya que arrojar una luz unívoca y definidora sobre lo inconsciente para así asimilarlo, pues la razón de ser de estos procesos es el permanecer ocultos, y nuestra fuerza la de crear un paisaje mental que integre la canalización de tales potencias de la vida en la personalidad (en ese su sentido más amplio). A lo largo de toda esta segunda parte nos inspiramos en su texto *El malestar en la cultura*, por un lado por contener en sí sus conclusiones sobre un incommensurable trabajo (*El porvenir de una ilusión*, *Tótem y Tabú*, *Más allá del principio del placer*, entre los principales), ilustrando el propio progreso de la investigación en la obra de Freud. Por otro lado, sirve de base sobre la que asentar nuestra somera explicación de la reinterpretación postestructuralista de las aportaciones del psicoanálisis a propósito de la constitución del *yo* en función de la evolución del aparato de Estado. La obra de Freud, en cualquier caso, es profundamente pedagógica, así que para llegar a la problemática del *malestar en la cultura* es obligatorio recorrer nosotros mismos, aunque sea muy resumidamente, el camino que él mismo trazó al andar, para ir poniéndolo en relación a la problemática de la terapia crítica de la Cultura y el terreno de la Familia.

#### 4.1. Tótem y tabú

El itinerario que describen estas obras a lo largo de la vida de Freud esboza un paisaje mental que se fue formando según él mismo lo fue recorriendo, y la claridad y profunda pedagogía de su exposición (en parte debida a su carácter rigurosamente científico) nos insta a prestar tanta mayor atención a la otra dimensión en la que habla: la estructura de la *psyché* y de lo anímico. Volviendo sobre nuestro recorrido sobre la Familia en relación con el binomio idea/sentimiento, Freud halla la clave de la represión y de la Ley (en el sentido del Dominio) en la separación estricta entre *primitivos* y *civilizados* con que da inicio la Historia y la Cultura.

“La ley de prohibición del incesto es la primera de las leyes, el momento de arranque de la Historia y el fundamento de la Civilización, que algunos, hace años, dudaban si se debía o no llamar también Cultura. (...) El incesto atenta directamente a la constitución de la Familia; que está constituida justamente por la conversión del amor (brutal, desmandado) y de los sentimientos en general en una idea de ‘amor’, en un sustituto ideal de los

sentimientos, en un amor doméstico, pero incuestionable, un amor que se da por supuesto y que e s c r i m e n n o s e n t i r, esto es, que es crimen no proclamar, como Fe y adhesión al ideal constitutivo”<sup>1</sup>.

Tal y como lo empieza a esbozar en *Tótem y tabú*, la cuestión central aquí es la de la relación entre dos dimensiones escindidas, o dos actitudes correspondientes a dos mundos opuestos: el de la Historia y el de la tradición. Siguiendo a García Calvo (y la diferenciación de Lévi-Strauss), recordemos que ya planteamos la distinción entre una memoria motiva y una ideativa, que sería de la que se sirve Freud para formular la pregunta de si se puede hablar de la supervivencia de lo primitivo en lo ulterior que de él se ha desarrollado. Y de si, entonces, la patología puede contener las claves de su origen y evolución<sup>2</sup>, que se pueden extraer por medio de una génesis o psicoanálisis. En el plano clínico, Freud encuentra en las estructuras infantiles la expresión más clara de la conexión con el primitivismo<sup>3</sup>, donde lo reprimido se revela como el *no-lugar* donde descubrir la coincidencia de la pulsión incestuosa con la adaptación a la Ley: “en el terreno psíquico la conservación de lo primitivo junto con lo evolucionado a que dio origen es tan frecuente que sería ocioso demostrarla mediante ejemplos”<sup>4</sup>. La apelación a la memoria motiva implica la necesidad de superar la concepción errónea que tenemos del *olvido*, y Freud inclina por la concepción contraria según la cual en la vida psíquica

<sup>1</sup> GARCÍA CALVO, A., *Contra la Pareja*, op. cit., pp. 18-19. (Tabulaciones del original).

<sup>2</sup> Ligada a esta Historia de la formación del Estado hay en Freud un cierto evolucionismo que, no obstante, refiere a la ubicación del hombre en torno a las cosas. Así, en un primer momento (animismo) está el hombre situado en el centro de las cosas. En la Religión ha habido un tránsito o desplazamiento por el que se sitúan las potencias en un exterior. Ha habido ahí una separación y un intento de religar, de reunir lo escindido: se colocan las fuerzas afuera pero se inclina uno ante la autoridad, la mantiene en su interior. La Ciencia, como momento final, abandona el Yo como proyección y reconoce el verdadero afuera que le hace ser. El hombre reconoce que su cuerpo obedece a las leyes del mundo y no depende de su voluntad. La idea central de su crítica a la Historia (*Chrónos*) sería la del extravío, la de la separación con respecto a lo que llamamos tradición (*aión*), en el sentido de que el reto es aceptar que transitamos a la vez por los tres estadios del pensamiento (Animismo-Religión-Ciencia), y, al mismo tiempo, percibir cómo perviven estas lógicas en el pensamiento supuestamente “evolucionado” (superior). Es, por otro lado, en esta Conciencia histórica, en esta Razón, donde está reconociéndose el principio de realidad (existencia) y el principio del placer (Bien=Verdad) que veremos a partir del siguiente libro que analizamos, pues es en la conciencia moral o social interiorizada donde ve Freud la represión primordial que está constitutivamente conformando nuestra Cultura, situando su trabajo en el terreno del diagnóstico de patologías de nuestra sociedad.

<sup>3</sup> En lo primitivo-natural parece haber una coincidencia entre la clínica y la cultura:

- 1) La sexualidad se despierta muy originariamente, y ligada al incesto. En términos de deseo, hay una relación ambigua entre Ley y sentimientos.
- 2) El tótem es como un acuerdo social de intuición primaria. En términos de renuncia, surgen aquí mecanismos de regulación y de castigo de la falta.
- 3) Además, este colectivo no ha de ser consanguíneo necesariamente, independientemente de la adhesión al tótem por vía materna (puro deseo), lo que nos lleva al tabú como expresión de lo caótico oculto por el Orden.

<sup>4</sup> FREUD, S., *El malestar en la cultura*, en Obras Completas vol. VIII, Madrid. Biblioteca Nueva, 1996, p. 3020.

nada puede desaparecer jamás: todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir (aunque esto sólo en el terreno psíquico, al que correspondería, con las precauciones tomadas a propósito del subconsciente, el tiempo del *aión*). En términos clínicos, esto oculto u olvidado refiere a lo prohibido y desconocido que conforma la individualidad (Persona). De ahí que Freud busque la angustia, el malestar, en la estructura psíquica individual, en el sentido de relacionada con lo patológico desconocido: con algo sin justificación externa, y que es productor de angustia en tanto que oculto, que incomprendido. Algo que opera bajo otra suerte de lógica, pero que además no es banal, sino que viene determinado por un espacio de ambigüedad al que el psicoanálisis atiende, en la certeza de que, sin saberlo, operamos hacia algo importante, algo de relevancia a nivel inconsciente<sup>5</sup>.

El psicoanálisis, en su atención a esta honda carencia a nivel anímico, y a través de la capacidad que el nombrar (*lógos*) tiene de hacer despertar energías constitutivas (lo que se tradujo en “cura por el habla”), llega a definir la figura de Freud, pero en un sentido diferente al que los psicoanalistas actuales pudieran sugerirnos. Se trata, más que de descubrir o de desvelar algo oculto, de invocar preguntas que abran nuevas preguntas sobre nuestras propias estructuras culturales y gnoseológicas, cambiando nuestra mentalidad o nuestra perspectiva. De ahí su interés por la salud, pero en el sentido de la relativización de la enfermedad por medio del descubrimiento de la ambivalencia constitutiva del Individuo, la Familia, la Cultura, etc. Es decir, en el contexto de que estamos ante la escisión de dos mundos (Arriba/abajo), y que es el propio encubrimiento lo que conforma la patología. Ya en esta temprana obra tenemos las claves de un largo camino que Freud intentará culminar en uno de sus últimos libros: *Moisés y la religión monoteísta*, que no dejará de poner sus miras en los orígenes de la Cultura en relación con el monoteísmo y el patriarcado. Expondremos esa obra en la tercera parte de esta tesis doctoral, como intentando llegar con él al final del camino, pero las tesis más relevantes que debemos atesorar de *Tótem y Tabú* ya apuntan hacia la crítica ontológica de la sociedad que pareciera querer cerrar el maestro austriaco en su último libro acerca del judaísmo.

---

<sup>5</sup> “No buscamos en Freud al explorador de la profundidad humana y del sentido originario, sino al prodigioso descubridor de la maquinaria del inconsciente, por la que el sentido es producido, siempre producido en función del sinsentido.” (DELEUZE, G., *Lógica del Sentido*, *op. cit.*, p. 104).

Volviendo con la cuestión del incesto en relación con la imposición de la Ley y su efecto más directo: los sentimientos convertidos en ideas, un aspecto a retener es este acercamiento desde el pensamiento de la sospecha hacia la Cultura, en la cual Freud considera que reside el motivo del sufrimiento como malestar social. Algo muy importante que pone de manifiesto el autor es que su análisis no trata de la búsqueda de la felicidad, sino más bien de demostrar la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la pareja, la familia y la sociedad. La hipótesis quizá más significativa que propone acerca de cómo entender la Cultura es que hay en ella dos grandes fuerzas actuando: el amor (*Eros*) y la necesidad (*Ananké*). Estas devienen, tras la unión de los hermanos contra la autoridad del Padre en la fase totémica de la cultura (basada en las restricciones que los hermanos hubieron de imponerse mutuamente para consolidar este nuevo sistema), principios constitutivos para facilitar la vida en común al mayor número de seres, conformando así un espacio de comunidad abstracto. Pero esto lleva consigo la desviación del instinto a un *impulso coartado en su fin*<sup>6</sup>, un aprisionamiento del deseo (que le viene al Individuo de su independencia — separación— con respecto al objeto, de su adhesión a la Ley —Bien/mal, Verdad/mentira—). *Amor*, pues, siguiendo a Freud, se llama a la relación entre el hombre y la mujer que han fundado una familia sobre la base de sus necesidades genitales; pero también se llama amor a:

“los sentimientos positivos entre padres e hijos, entre hermanos y hermanas, a pesar de que estos vínculos deben ser considerados como amor de fin inhibido, como cariño. Sucede simplemente que el amor coartado en su fin fue en su origen un amor plenamente sexual, y sigue siéndolo en el inconsciente humano. Ambas tendencias amorosas, la sensual y la de fin inhibido, trascienden los límites de la familia y establecen nuevos vínculos con seres hasta ahora extraños.”<sup>7</sup>

Nos encontraríamos, entonces, en el plano de la institución de la Familia, ante la progresiva rigidez de la imposición de la Ley sobre la relación (contradicción) de amor y cultura. La sustitución de los sentimientos por la idea declarada de tales sentimientos, por la idea de Amor, no representa otra cosa, pues, que la orientación de todo hacia el plano del Poder (proyección hacia Arriba), nada más que el origen de la Cultura en relación con el Dominio. Todo el esfuerzo de la Cultura por formar una comunidad abstracta llamada Humanidad reside en la evolución de la identificación Individuo-

<sup>6</sup> “Aquel impulso amoroso que instituyó la familia sigue ejerciendo su influencia en la cultura, tanto en su forma primitiva, sin renuncia a la satisfacción sexual directa, como bajo su transformación en un cariño coartado en su fin.” (FREUD, S., *El malestar en la cultura*, op. cit., p. 3040).

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 3040-3041.



Familia-Estado por la que la mujer y el hombre pasarán a representar mecanismos de regulación de la población (reproducción, transmisión de la Ley...), a cuyo punto culminante de su desarrollo corresponde, según Freud, nuestra cultura europea occidental. La prohibición del incesto, entonces, es central en el origen de la Cultura porque al ponerse la sexualidad en el centro de este gran proyecto global de interiorización de la Autoridad (a la que por otra parte se le da un poder absoluto), ese amor sagrado incondicional genera su contrario ambivalente: un odio hacia ella. Toda Cultura, en tanto que anuladora de la contradicción, forma una Historia de la reconstitución de las producciones sociales y canalizaciones de las potencias inconscientes. Ahora bien, esto no es, digamos, nocivo hasta que se impone de forma absoluta y se convierte en una ilusión, en una mentira. Ficción de un mundo supra-sensible, diría Nietzsche, o de un Dios en contradicción con la vida, que se manifiesta en el plano de la *psyché* en la depreciación del mundo, en la identidad que precisa afirmarse negando lo otro, etc. de un lado, y en la ambivalencia afectiva que envuelve las relaciones personales (Amor/Odio al mismo tiempo, etc.), de otro lado. El psicólogo austriaco define nuestra Cultura en términos de *neurosis colectiva*, y ello en base a dos características principales: un *infantilismo* constitutivo (que es fruto del Miedo primordial a lo desconocido, a la pérdida de amor dice Freud), que lleva consigo la conversión de la Naturaleza en institución a raíz; y una *manía obsesiva*, manifestación clara de la organización del vacío y de la deriva al ámbito del Dominio. Entonces, desde el punto de vista no de suprimir sino de asumir o convivir con lo patológico (cuyo patrón es en Freud *el retorno de lo reprimido*), detecta que en la formación del Individuo ciertas dolencias refieren a estos patrones de paralización de las energías inconscientes, y que se dan de modo general en la Cultura. Esta tesis es la más elemental para nosotros, pues es con la que abre la puerta para hablar de patologías culturales. Este diagnóstico profundamente filosófico del autor es muy relevante para el propósito de nuestro trabajo ya que apunta al corazón del asunto de la violencia de la Razón europea (como poseyendo una cierta hostilidad inherente que queda a la sombra de su propia mirada), y que Freud nos urge a *localizar*, a comprender de manera profunda, como poniendo ahí su verdadera labor: no sólo asimilar ciertas potencias inconscientes sino realmente integrarlas o canalizarlas sin apastarlas bajo lo reflexivo y lo identitario.

## 4.2. El porvenir de una ilusión

El propio título de esta obra nos da una pista de la tremenda labor que emprende el pensador austriaco con respecto a nuestra Historia y nuestra Cultura, y se ve en ella que prosigue con la elaboración de su tesis general sobre la necesidad de la ilusión, es decir, con la invocación de un paisaje mental acorde con el terreno de la *psyché* frente al del desarrollo del Dominio (Moral). El propio Freud escribe en alguna parte que no se trataba en esta obra del sentido religioso, sino del sistema de doctrinas que dan, por un lado, una explicación a los enigmas, y por otro la seguridad de la recompensa a nuestro sufrimiento en el más allá. Este objetivo lo fija, según él, el programa del *principio del placer*, que se encargaría de asociar lo bueno con el *yo* y lo malo con el *otro* (no-yo), y que es para Freud el que rige las operaciones del aparato psíquico desde su mismo origen. Lo patológico residiría en la *ficcionalización del mundo*, es decir, en llegar a sustituir (con el estímulo de una realidad falsa) todos los sentimientos y las cosas reales por el cumplimiento de un deseo coartado en su fin o de un ideal irrealizable. Sólo a título de mención, ya que su bibliografía no es fácilmente accesible desde nuestro país, quisiéramos apuntar que esta selección de obras de Freud en torno al diagnóstico de patologías de cultura nos viene en parte del trabajo de un gran filósofo e historiador que el que aquí les escribe tuvo la fortuna de conocer durante su estancia de investigación en la UNAM (México): el Dr. Mauricio Pilatowsky. Sí podemos recurrir a internet, por ejemplo a su artículo “La salvación eterna en cómodas mensualidades: las ilusiones religiosas y la razón instrumental”, donde escribe, a propósito del libro que analizamos:

“Por lo tanto, llamamos ilusión a una creencia cuando en su motivación esfuerza sobre todo el cumplimiento de deseo. Y en eso prescindimos de su nexa con la realidad efectiva, tal como la ilusión misma renuncia a sus testimonios.”<sup>8</sup>

Dicho en palabras de Pilatowsky (a propósito de la mercancía): “lo que el psicoanálisis nos enseña es que el deseo, cuando no obtiene su satisfacción en una realidad concreta, crea una ilusión que llega a suplantar esta realidad”<sup>9</sup>. Freud, no se olvide este punto, no habla de una verdad o una explicación sin más, sino que se sirve de las hipótesis

<sup>8</sup> PILATOWSKY, M., “La salvación eterna en cómodas mensualidades: las ilusiones religiosas y la razón instrumental”. Publicado en Internet, a 24 de Enero de 2012, en mauriciopilatowsky.blogspot.com (consultado en Junio de 2015). Nos devuelve a su profundo estudio sobre el psicoanálisis, y la problemática del nexa entre barbarie y razón instrumental que seguimos en la sombra.

<sup>9</sup> *Ibid.* Hay quizás artículos más apropiados, como “El psicoanálisis: entre la barbarie y la razón instrumental” (2011), en la revista *Espectros del psicoanálisis*, No. 8. ISSN 1665-1618, pero quizá, como decimos, difícilmente accesibles.

abiertas para explicar las cuestiones clínicas. La verdadera ciencia, la gaya ciencia si se quiere, se basa en lo que nosotros hemos denominado topografía de un paisaje mental: la pugna por invocar un espacio desde el que pensar más allá de sí mismo, un poco al modo de la transvaloración y el superhombre. Podemos, entonces, afirmar sin muchos titubeos que una buena crítica al autor es la que se base finalmente en la cuestión clínica, pues así entra en discusión con las argumentaciones propias de Freud, y no desde planteamientos que, visto lo visto, sinceramente parecen no haber leído al propio autor. Deleuze y Guattari, Foucault, o García Calvo son de los pocos filósofos que de verdad han entrado en discusión con Freud en sus propios términos, y que saben comprenderle desde la problemática que está planteando, es decir, ahincado en su momento, que es el de la sospecha, del nihilismo, y del destino de la razón, la religión, la cultura, en tanto que desarrollos de la animalidad del hombre que lidian, a modo secundario, con la supervivencia. La posibilidad de vivir, y de hacerlo sanamente, radica para este médico-filósofo en la mejor respuesta posible a la animalidad, que tiene poderes destructivos y antagónicos igualmente que solidarios y creativos. Su propuesta es atender a todo nuestro proceso evolutivo para predecir los momentos en que las fuerzas hostiles pueden acabar con todo el otro aspecto. El imperativo, por tanto, sería que tenemos que hacernos responsables de nuestros actos (sin religión ni nada), autocríticos, y hacerlo desde la estructura pulsional inconsciente primaria del Conocimiento tal y como lo conocemos (desficcionalizador). Todo lo demás es caer en una barbarie sofisticada, que crea mecanismos para encubrir o enmascarar el curso de las fuerzas violentas, de la pura organización poblacional, del regreso del Padre y la psicología de las masas, del Pacto y el arrepentimiento. Todo Freud podría resumirse en ideas en las que reluzca la verdadera auto-crítica de la razón, su mayoría de edad: “No nos contemos cuentos”, “desarticulemos las imágenes”.

Pero es muy importante retener de este libro que hay aquí ya un tratamiento más fino de la problemática del Tiempo. Y el asunto del *porvenir de una ilusión* nos permite volvernos indirectamente sobre esa interpretación en que se equipara (la mencionamos en la primera parte de este trabajo) al filósofo austriaco con Unamuno. Lo primero es advertir de que aún siendo Freud decididamente ilustrado, también mantiene una postura clara con respecto a la Cultura. Para el autor *cultura* es estructurante: es a la vez el hombre en la naturaleza y separado de ella. El pacto pulsional es, primero, todo el saber del hombre y su poder hacer, y, segundo, todas las normas de regulación necesarias. La cuestión de la *voluntad de saber* en relación con el Dominio está ahí de

fondo en las afirmaciones de Freud, pues del pacto entre hermanos no se da un reparto equitativo, sino que se vuelve a dar (y de modo constitutivo) una apropiación de la distribución de la sexualidad y del producto del trabajo en manos de unos pocos. De ahí que la instauración de un sistema de desigualdades al hilo del desarrollo de la cultura precise de una *ficcionalización*<sup>10</sup>. Podemos hablar de patologías de Cultura como tesis general porque la adecuación del *yo* a la funcionalidad del Estado va a abrir a Freud la puerta, como decíamos, para analizar sus mecanismos conjuntamente. Y parte de la evidencia de que ciertos aspectos culturales tienen su expresión en manifestaciones generales del malestar y la separación con respecto al mundo. El contra-pensamiento reside, en fin, tanto en Freud como en Unamuno, en su ataque a la idea dominante de Tiempo (*Chrónos*), al sustento del *yo* en la esperanza y en la Fe de que en el Futuro todo ha de cobrar unidad y sentido, revelando así el porvenir y la espera como los fundamentos metafísicos de la organización del vacío:

“La religión viene a perturbar este libre juego de elección y adaptación, al imponer a todos por igual su camino único para alcanzar la felicidad y evitar el sufrimiento. Su técnica consiste en reducir el valor de la vida y en deformar delirantemente la imagen del mundo real, medidas que tienen por condición previa la intimidación de la inteligencia. A este precio, imponiendo por la fuerza al hombre la fijación a un infantilismo psíquico y haciéndolo participar en un delirio colectivo, la religión logra evitar a muchos seres la caída en la neurosis individual. Pero no alcanza nada más.”<sup>11</sup>

Vemos, pues, a parte de un realismo tremendo, una sospecha infinita hacia los ideales que obstruyen la autocrítica de nuestro mundo, de lo cual todos somos partícipes de infinidad de maneras, aunque todas ellas reflejo de una sola idea: la colaboración y adhesión a la Ley interna al Orden. O por decirlo con García Calvo, con la Fe en el Futuro que es al mismo tiempo la Fe en uno mismo (en ser quien soy), que no es otra cosa que la Muerte. La tendencia al sometimiento a la autoridad y a la emancipación para la realización de los ideales son dos caras complementarias de una misma imposición. Ambas coinciden en que la violencia necesita de la represión para ser controlada, y hacen falta mecanismos de control para que no se tornen las masas destructivas. Pero ante esta reducción de la gente a masa añade que hay una pugna por la superación en la estructura cultural, y una necesidad de la regulación pulsional. Sólo que no avanzaremos mientras sometamos las posibilidades del pensamiento a su

<sup>10</sup> V. FREUD, S., *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Taurus, 2012. Hay en Freud la descripción de una suerte de dialéctica pulsional en la propia estructura de la cultura: La ficcionalización es la necesaria sustitución, la renuncia o limitación es la transformación que se da en la propia Cultura. Finalmente la renuncia no es voluntaria, sino sometimiento y conversión, en confusión con un ideal irrealizable.

<sup>11</sup> FREUD, S., *El malestar en la cultura*, *op. cit.*, p. 3030.

reducción a la interioridad y liguemos su porvenir al de la tal Historia, a los límites y principios del individualismo y la exacerbación de la autonomía y los procesos racionales que dan sustento a la Persona (con su opinión propia idéntica a la de todos en conjunto). Son las dos caras, decimos, iguales pero contradictorias, del proyecto (podría decirse que normativo) freudiano: que la razón contiene en sí la apertura hacia lo que le hace ser, pero se ha de olvidar la noción de *edad de oro* y su falsa vanagloria para pugnar por la madurez, por una razón encarnada capaz de medir sus fuerzas con el mundo, y centrar su actividad en la auto-crítica (pulsional) y en la posibilidad de una distribución equitativa del trabajo (economía).

### 4.3. Más allá del principio del placer

El pensamiento de la sospecha que abandera Freud va más allá de la *ficción* para entrar en el terreno conformador del poder, pues al ser la autoridad un espacio abstracto de interiorización de la Ley (que presume un eterno infantilismo) puede ser ocupado por diferentes figuras, que encuentran una grata bienvenida. Es la indeterminación del objeto de deseo lo que permite todo un universo de mediaciones. Y este desplazamiento hacia un espacio cada vez más abstracto sitúa a la ilusión como la central de la estructura de la identidad, pero no como ficción necesaria (necesidad de ilusión, de mentira, para vivir) sino de manera constitutiva, es decir, es ya un espacio de *ficcionalización*. No es, digamos, que la adhesión a la Autoridad, a las normas, etc. (y la consecuente subsunción de todo en ideas abstractas) sea *necesario para la supervivencia de la especie* (esencialmente), sino que se trata de un mecanismo de *ficcionalización* que puede ser desmontado a favor de otra disposición de fuerzas. En cualquier caso, no vale ya la razón abstracta, sino la verdadera encarnación en el pensamiento de estas fuerzas de la *psyché*, pues es desde ese *no-lugar* que se sigue controlando, regulando, mediando. Entonces, si volvemos sobre ese cierto evolucionismo que hay en el autor, el paso del animismo a la religión (en términos de deseo irrealizable y de infantilismo cultural) se da porque Dios es Padre (está ausente) y porque su nombre es sagrado: la estructura de la religión es, desde este punto de vista, la *bastardía*<sup>12</sup>. El supuesto paso se da por una ilusión (como tal irreal): el miedo al amor

---

<sup>12</sup> La Religión es para Freud la neurosis obsesiva universal, que hunde sus raíces en el complejo de Edipo, pero se apuntaba ya en la primera etapa de la obra de Freud a la posibilidad de la disolución de tal ilusión, de la absolución del complejo de Edipo, del Padre interior, en el sentido que decimos que se sirve del

desconocido, a la muerte, etc. que sitúa al Individuo en la promesa de ser el hijo elegido (de ser *uno mismo*) que se constituye en la siempre futura satisfacción del deseo y salvación de la muerte segura. En el ámbito social se da la misma estructura, pero con un poder mucho mayor, ya que el Padre se ha hecho omnipotente y omnipresente: o se porta uno bien con respecto a la Autoridad y se nos otorga el otro mundo, o se porta uno mal, en términos de deseo, y conocerá al Dios vengativo y castrador. O en otras palabras, la asimilación de la Ley consiste simplemente en creer que si me porto bien, y si trabajo (aunque nunca vea el producto), Dios se portará bien con nosotros. Así, según Freud, esta proyección, esta elaboración de la *psyché* sobre el cosmos, es lo que nos permite convivir mejor que en el tránsito anterior, habiendo supuestamente abandonado la violencia en pos de una Conciencia Universal. Como en Nietzsche, la ilusión es necesaria, pues da estructura a la regulación del deseo, y Freud no dice ni que volvamos al puro deseo, que es destrucción, ni que sea realizable el ideal. Es más bien que estamos ya en ese *entre*, y esa ficción necesaria que es la Cultura, que es la Religión, etc. no puede suprimirse porque no hay más que ficción. Pero hay que localizar los momentos en que la canalización de pulsiones es posible, es decir, de tender, por decirlo a la nietzscheana, los puentes hacia la autosuperación, con un cierto cuidado por la salud, esto es, no cayendo en el echarnos las culpas o en las salidas fáciles (remedios), por ejemplo. *La mayoría de edad* refiere a eso, a que hay la posibilidad de pugnar desde donde estamos por la auto-crítica y la emancipación de las ilusiones que crea la Cultura. Además, hay que reconocer a la vez que en su momento de tránsito es necesaria y valiosa: que esa transfiguración muestra la posibilidad de la salida de la Religión, de la ilusión, etc. hacia el desarrollo de una ficción que, en términos psicoanalíticos, deviene razón potenciada. Una razón que es capaz de reconocer las pulsiones del deseo y emancipar al hombre de sus ilusiones, que son de raíz religiosa y ellas mismas albergan sus instrumentos de desaparición. Siempre amenazados por este hecho, presenciamos una y otra vez la reconstitución global del patriarcado y la culminación del Dios-Dinero, pero también, al mismo tiempo, encontramos ahí la posibilidad de superar esta ilusión interior, de reconocer el mecanismo por el cual obedecemos. Ahora bien, puede servir tanto para refinar nuestra ficción racional igual que para volver a enmascarar los procesos por los que reconstituimos la Autoridad. Hay posibilidad de avance, pero no hay meta, y hay efectivamente retroceso. Tenemos las condiciones, pero no garante de

---

instrumental que nos es dado por el *yo*, que es necesariamente interiorización de la Ley, para elevarse por encima de uno mismo.

nada. No tenía por qué ser así, pero definitivamente no tiene porqué serlo. Estas son las verdaderas coordenadas que nos da Freud.

Con este pequeño recorrido podemos ir asomándonos a las aportaciones propias de *El malestar en la cultura* que ya empiezan a asomar en *Más allá del principio del placer*. Los límites de la imagen de la Conciencia que criticamos, aún con su base en el *principio del placer* (máxima del pensamiento ideativo por el que asociamos lo bueno con lo positivo de un *yo placiente*, y lo negativo con un *no-yo*), vienen dados por el aprendizaje del hombre de un procedimiento que le permite discernir lo interior (perteneciente al *yo*) de lo exterior (originado por el mundo); y que se tornan límite incuestionable entre dos mundos (por el error ontológico de base) al dar este primer paso hacia la *entronización del principio de realidad*. De aquí se deriva que este sentido yoico (este *cogito*) no es más que un “residuo atrofiado de un sentimiento más amplio”<sup>13</sup>. Pero más importante para nuestro análisis es la postulación de Freud de la pervivencia de lo primitivo en lo evolucionado dentro del psiquismo, tal y como anunciábamos también a propósito de la segmentariedad en Deleuze (siempre como fenómenos irrepresentables, esto es, como micropercepciones). En un terreno análogo al del desarrollo del nihilismo que estudiamos, Freud identifica dos grandes circunstancias históricas que hicieron germinar la condenación de la Cultura. Primero algo en el origen de nuestra civilización:

“En el triunfo del cristianismo sobre las religiones paganas ya debe haber intervenido tal factor anticultural, teniendo en cuenta su íntima afinidad con la depreciación de la vida terrenal implícita en la doctrina cristiana.”<sup>14</sup>

A esto le siguen los viajes de exploración, y la gran cantidad de beneficios “que debemos a la tan vituperada era de los progresos científicos y técnicos”; y la última de las motivaciones históricas “se produjo cuando el hombre aprendió a comprender el mecanismo de las neurosis. (...) Comprobóse así que el ser humano cae en la neurosis

---

<sup>13</sup> FREUD, S., *El malestar en la cultura*, *op. cit.*, p. 3019.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 3031. *Cfr. Ibid.*, pp. 3030-3038. Los sistemas religiosos y las especulaciones filosóficas pueden ser calificadas de *construcciones* ideales del hombre, es decir, su idea de una posible perfección del individuo, de la nación o de la Humanidad entera, así como las pretensiones que establece basándose en tales ideales. Como último rasgo característico de una cultura está la forma en que son reguladas las relaciones de los hombres entre sí en tanto que miembro de una familia o de un Estado. Este poderío de la comunidad sustituye entonces, como *Derecho*, al poderío del individuo, que se tacha de *fuerza bruta*: los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción. La libertad individual no es, pues, un bien de la cultura, pues era máxima antes de toda cultura, y puede surgir además en su forma primitiva, en forma de hostilidad contra la misma.

porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura”<sup>15</sup>. Si bien Freud veía ya en la Religión la imposición de un camino único y la intimidación a la inteligencia, vincula de igual modo la *mala conciencia* derivada del juicio de Dios a la *angustia social*, que a fin de cuentas se forma por efecto de la autoridad del Padre. El Individuo como átomo del Estado, el Alma como parte de Dios, del Todo, se reduce a la funcionalidad y la adaptación, de manera que la proclamación de adhesión al ideal constitutivo, por Ley distribuida desde Arriba en la proliferación de discursos de poder sobre lo que es “natural”, y la íntima aceptación del orden social en el acatamiento de la sustitución general de todo por Dinero (hemos introducido ambas vía Foucault y García Calvo), explican la génesis del alma individual, ya sea a nivel moral o político (que da lo mismo). Con el añadido (muy freudiano) del pensador zamorano según el cual la clave del análisis reside en la sustitución de sentimientos por Ideas (para la identificación del Individuo con la Autoridad)<sup>16</sup>. Así, lo que a nosotros nos interesa ver es cómo Freud no estaba poniendo grilletes fijos a su concepción del sujeto en relación con la cultura, sino concibiendo el instrumental subconsciente, el paisaje mental, en el que sostenerse para la absolución del Alma Individual, entendida ésta como imagen residual y confesional de una errónea relación ontológica de hombre y naturaleza en nuestra civilización. La absolución de Dios y de la Autoridad en aras de una más vasta comunidad humana es un objetivo indisociable del curso de la razón europea, pero es algo que debe ser dicho un poco al modo en que lo hace Foucault en su crítica a la Ilustración, entendiendo la razón como auto-crítica. La labor política del psicoanálisis que reinventa García Calvo, del mismo modo, rescata el objetivo de la razón (frente a la culpa y el resentimiento) de *acabar con el juicio de Dios* o de absolver al Alma personal:

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 3031-3032.

<sup>16</sup> “El doble proceso por el que las actividades que nacen de la gente, desde abajo, desarrollan una idea de sí mismas, que viene a ser constitutiva del reino de las Ideas, esto es, del Aparato del Poder, el cual desde arriba impone, en forma de cultura, esas ideas sobre la gente, las cuales tienen entonces que llenarse o realizarse por medio de otras actividades que nacen ya desde arriba, desde las Ideas de sí mismas, y condenadas ya, por tanto, a no poder o apenas poder ser creativas, negativas, sino a servir a lo ya constituido. (...) El segundo sentido del proceso, donde se ve que aquella gente indefinida de abajo ha quedado ahora convertida al mismo tiempo en lo que los dirigentes llaman Masa, que es un conjunto de individuos (...). El análisis de uno de estos glóbulos de la Masa, de un Alma individual, mostrando el doble proceso por el que, de un lado, supuestos impulsos o pasiones que vendrían de abajo, de lo desconocido, y en todo caso no personal, (...) contribuyen a la constitución en el individuo de una Idea de sí mismo, que es la incorporación en él del Aparato del Poder; y de otro lado, este Aparato consciente ejerce desde arriba censura o represión sobre algunos de aquellos impulsos de origen subterráneo, relegándolos otra vez a la región, que con ello se establece, de lo subconsciente, que es el sitio donde están las cosas que han llegado a saberse, pero han tenido que sumirse en un aparente olvido: a saber, borrarse de la conciencia, pero seguir manifestándose en la práctica.” (GARCÍA CALVO, A., *Hablando de lo que habla*, op. cit., pp. 391-394).



“Cuanto menos se empeñe uno en ser justo y ser el que es, menos ha de contribuir a la Realidad y a la continuación de la existencia. Pues la Justicia no era más que un ideal, un límite al que el vaivén sin fin intenta en vano, según el modelo del artilugio matemático, alcanzar del todo. Y sólo cuando Dios renuncie a ser justo, renuncie a la Justicia, podrá acaso Dios (y cada una de las almas) absolverse de su culpa, que es lo mismo que disolverse. Se absuelve aquí a Dios, al Juez supremo, y se me absuelve a Mí de paso, y quedamos Él y Yo absueltos y disueltos.”<sup>17</sup>

De nuevo en este caso, volviendo sobre la problemática que tenemos en liza, Deleuze nos da las claves para dar forma a este diagnóstico del mundo del Capital en el que se ahínca tal labor. La reinterpretación del genio francés, que más que reinterpretación (como en el caso de García Calvo y de Foucault) es, desde nuestro punto de vista, una lectura correcta (también más actual) del propio Freud, es una clara denuncia de que el potencial crítico de Freud hacia las Ideas (Padre, Familia, etc.) no ha sido aprovechado sino que, por el contrario, la psiquiatría lo que ha hecho es intentar restaurar ese poder de las Ideas cuyo carácter ilusorio descifra el psicólogo. Es en la propia institucionalización y en el afán positivista donde residen la mayor parte de los equívocos acerca de estas lecturas del maestro austriaco, porque creen que estos autores arremeten contra Freud en su totalidad para negarlo por completo, cuando a lo que se oponen es al Freud reificado por sus discípulos. El gran problema con el que topamos al hablar del proyecto auto-crítico de toda una cultura es (y esto es extensible al propio psicoanálisis) la reconstitución del Orden, de Dios, del Padre, de una armonía preestablecida (como quiera llamársela y sea en la forma que sea) que socave de entrada toda posibilidad de hacer una genealogía del Desarrollo de la ficción. Todas esas críticas al maestro austriaco se mueven en el ámbito del Dominio, pero las de Deleuze y Foucault no van por ahí. El concepto de Familia, desde el punto de vista del vínculo del psicoanálisis con el capitalismo, es mucho más amplio de lo que parece a primera vista, y ayuda a dar cuenta de las formas en que su labor política se ve minada (traicionada si se tiene en cuenta el cuidado que tenía Freud) en cuanto se le pone al servicio del Poder. En esto Deleuze admira la forma en que Foucault mostró perfectamente cómo la enfermedad referida a la familia es la gran idea burguesa, y que tenía razón al decir que “el psicoanálisis no se opone a la psiquiatría del s. XIX”, sino que alcanza lo que aquella no podía lograr, aunque se lo proponía, “porque no tenía ese formidable medio familiarista que es el diván, tenía el asilo”<sup>18</sup>. Deleuze opina que ni la anti-psiquiatría ni

---

<sup>17</sup> GARCÍA CALVO, A., *De Dios, op. cit.*, p. 219.

<sup>18</sup> DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia, op. cit.*, p. 59. “Clase III: La reducción edípica. Capitalismo y flujos diferenciales”.

la psiquiatría institucional salen de este familiarismo, y de ahí que caigan en lo mismo que critican. Si recurrimos a sus cursos correspondientes al *Anti-Edipo* y *Mil Mesetas* veremos mejor la crítica a Freud tocante a sus errores, que son todavía los nuestros, en la consideración del funcionamiento del capitalismo. Lo específico de los procedimientos del Capital en relación con las fuerzas o los flujos (microperceptivos o sub-representativos) es que operan sobre la pérdida de los códigos de una sociedad, es decir, que precisan que esos códigos primero se hayan derrumbado, para luego someterlos a la nueva medida. “Así se conjuran los flujos de lo innumerable, es necesario que los flujos estén calificados en sí mismos en función del código y que entren los unos con los otros en relaciones indirectas”<sup>19</sup> bajo la forma de bloques finitos, que ya no son lo mismo que los flujos, sino unidades de código que no tienen ninguna cualidad independientemente de sus relaciones. En la Familia encontramos un desplazamiento al límite que el francés explica a través de la famosa potencia de recuperación del capitalismo: cuando algo huye de esos márgenes, es la propia estructura la que se rehace. La axiomática capitalista, en tanto que concierne al régimen de una reproducción social devenida autónoma, tiene necesidad de un subconjunto de aplicación. Es, dice Deleuze, el segundo desplazamiento al límite: “la familia va a formar un subconjunto que no dará su forma a la reproducción social, sino cuya forma le será impuesta por aquella. La reproducción social va a recortar toda la forma y todos los caracteres de la forma de la familia”<sup>20</sup> (y a hacer fermentar abusivamente todos los elementos de la pareja). Este segundo desplazamiento es, no el de los límites interiores cada vez más amplios, sino el de los límites interiores cada vez más estrechos:

“Dos desplazamientos completamente diferentes aunque estrictamente correlativos. (...) Cuanto más la axiomática capitalista va separándose de los códigos y operando en función de sus límites interiores cada vez más amplios, más tendrá necesidad de un lugar de aplicación restringido. Todas las determinaciones capitalistas van a encontrar su campo de aplicación en un subconjunto: el subconjunto familiar.”<sup>21</sup>

<sup>19</sup> DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., 112. Cfr. *Ibid.*, pp. 97-116: “Clase VI: Estado de los flujos en el capitalismo: axiomática”. Véase también “Clase II: Los flujos, codificación y descodificación” *Ibid.*, pp. 37-48. “Cuando una sociedad está completamente descodificada, los flujos se deslizan a un sistema contable, a una axiomática de las cantidades abstractas (...) el sistema contable simplemente toma el lugar de los códigos”. *Ibid.* p. 38. Con la codificación de los flujos (éstos entendidos como fuerzas, relaciones de fuerzas, que son las “marcadas” por el sistema contable en el capitalismo), se produce una extracción sobre el tal flujo. Pues bien, “reconocemos en esta operación de doble ‘esquicia’ [*schize*] el mecanismo del delirio. La esquizia consiste en operar simultáneamente las extracciones de flujo en función de la separación de código, e inversamente.” *Ibid.*, p. 40.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 130. Cfr. *Ibid.*, pp. 117-137: “Clase VII: Diferencia entre Código y Axiomática”.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 131.

Es fundamental volver al análisis de Foucault del surgimiento de la economía política, pues con la aparición del infinito a nivel de la economía (la operación que Marx llama engendramiento: *dinero que produce dinero*) “la reproducción social ya no pasa por la forma de la reproducción humana”<sup>22</sup>, ésta va a dejar de determinar o informar la reproducción social. El principio que propone Deleuze a partir de los análisis de Foucault, es que “la moneda, por esencia, juega como sobre dos esquemas cuya coexistencia va a ser la base más general de los mecanismos del capitalismo”<sup>23</sup>. Estos sólo funcionan instaurando una *convertibilidad ficticia*, cuyo aspecto fundamental es que remiten a:

“cantidades que no son de la misma potencia. No es la misma moneda la que entra y sale de una empresa, y la que entra y sale del bolsillo del asalariado (...) Una es verdaderamente un signo de potencia económica, la otra no es nada, es literalmente el signo de impotencia del asalariado (...) Esto confirma al menos nuestra hipótesis de partida: la necesidad de que al menos una de las dos magnitudes sea una potencia inconmensurable sin relación con la otra, que es una pura y simple magnitud.”<sup>24</sup>

No se puede medir una moneda con la otra (a propósito de esta distinción García Calvo habla, ya lo veremos, de *Dinero divino y dinero humano*): son aspectos de la moneda que funcionan de manera diferente, y que sólo se encontrarán en el interior de la moneda de *crédito*. Así, hablando en el contexto de la realidad dineraria, “en el capitalismo, sería falso decir que hay dos formas de dinero, pero es necesario decir que la forma dinero funciona bajo dos formas”<sup>25</sup>. Como dijimos con Foucault, el Dinero es la representación última de la indiferenciación y la abstracción del valor capitalista, y luego está el dinero que manejamos. Es por eso que, ante todo, lo primero (el imperativo desficcionalizador) es dejar de creer en el Dinero: de creer que el dinero con el que compramos los bienes palpables, o con que pagamos impuestos, es el mismo que el Dinero de los presupuestos del Estado y los negocios de la Banca. Dejar, en fin, de dar crédito a lo que se nos vende como vida desde Arriba, para acaso avivar la sospecha de que al único que le hace falta la Fe ciega y sumisa en sí mismo es a Dios, al Capital-Dinero. Resistir consiste en cierta manera en esto, en quitarle al Capital ese poder de reconstituirse que reside en hacernos creer que hay en la desobediencia o el

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 67. “El capitalismo surge cuando dos flujos descodificados se conjugan: el flujo descodificado del dinero y el flujo desterritorializado de trabajo. Entonces se encuentran cara a cara, en el mercado, el poseedor de dinero —que devendrá capital por esta conjugación— y el gran desterritorializado que sólo posee la fuerza de trabajo.” *Ibid.*, pp. 61-62.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 121.

desmandamiento de la Ley un tremendo peligro (que hasta nos va la vida en ello), que sería el caos si nuestra Fe en él se tambaleara, pues es precisamente la Fe la que nos hace creer sumisamente en las soluciones futuras a los problemas que él mismo origina. Lo formidable, dice Deleuze de nuevo a propósito de *Las palabras y las cosas*, del rol del dinero en el psicoanálisis, al igual que en el capitalismo, es que funciona, pero ya no hay necesidad de creer. La inconmensurabilidad de esos flujos es condición del funcionamiento de la máquina capitalista. Su movimiento deviene autónomo, según una dinámica que lo abarca todo, que encuentra su valor en la funcionalidad y la actividad de producir en general, y en la que nada está exento de entrar en el circuito monetario.

“En un régimen capitalista no se le pide a la gente que crea. Nietzsche es quien ha mostrado lo que esto significa para el capitalismo (...). *Pintura abigarrada de todo lo que alguna vez fue creído* (...) Todo lo que fue objeto de creencias es bueno para reterritorializar.”<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 87.



## 5. El ingenio ante la Realidad

“Esta crítica (...) es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica —y no trascendental— en el sentido de que no intentará extraer las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino ocuparse de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos (...) Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de dejar ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos.”

Foucault, *Microfísica del Poder*

Si nos dirigimos a *Contra la Pareja y Familia: La idea y los sentimientos* conjuntamente, vemos que en estos dos libros de García Calvo se recurre a un fondo freudiano (en el mismo sentido que lo hemos explicitado de Deleuze y Foucault) para aclarar sus aportaciones. Es preciso atender, insistimos, a la novedad que el postestructuralismo representa con respecto a sus adversarios: que en lugar de dejar al psicoanálisis a merced del apisonamiento identitario del Individuo y del Estado (y la consiguiente suerte que ha corrido de venir a parar en Ciencia de asimilación del Orden), y al Yo y el subconsciente reducidos a espacios de adhesión a la Ley (a los que hay que achacar la infinidad de malísimas interpretaciones a las que se ha visto sometido), se centra en los descubrimientos del plano clínico en el contexto del modo de vida del capitalismo, y entiende al sujeto como constituido por relaciones infinitesimales que conforman una retícula. Nos interesa, al hilo de la problemática de la sexualidad (la regulación de la población a través de la Pareja y la Familia, y el papel del dinero en la ficcionalización del mundo), la ilustración que se hace en estas dos obras de manifestaciones y encubrimientos de las condiciones legislativa y dineraria de estas formas institucionalizadas de identidad (que es, en cierta manera, la que permite recuperar al psicólogo austriaco para pensar el presente)<sup>1</sup>:

- Acudimos “a los descubrimientos y recursos del psicoanálisis freudiano, con las debidas precauciones, motivadas más que nada por el proceso trivializador y asimilatorio a que sus técnicas se han visto sometidas.”

<sup>1</sup> Cfr. GARCÍA CALVO, A., *Familia: la idea y los sentimientos*, op. cit., pp. 18-28.

- “(El YO) el alma, pues, adviene al principio de realidad, es decir, se constituye como un alma real ella misma, precisamente en la fragua de la Familia.”

- “Nadie, en efecto, puede definirse ni ser él mismo si no es en virtud de las relaciones (asimétricas, de dependencia) con otros que no son él, pero que al mismo tiempo se definen también con respecto a él, aunque de otro modo.”

- El amor con respecto a las figuras de padre o madre son limitadoras y de constitución de la normalidad, y suelen constatar la enfermedad o la anomalía. La hipótesis de lo subterráneo es espinosa porque la razón de ser misma de estos sentimientos “consiste en estar ocultos, y sólo gracias a ello servir de cimiento para la realidad.”

- Gran parte de la trama de confusiones en el entendimiento y uso de los descubrimientos del psicoanálisis vienen “de no haberse planteado la dialéctica de lo abstracto y lo deíctico, de las abstracciones ‘el Padre’ y ‘la Madre’ frente a ‘este padre mío’ y ‘esta madre mía’. (...) Suele también pecar el análisis de una excesiva simplicidad en cuanto a repartición de los papeles de ‘padre’ y ‘madre’ entre el padre y la madre de uno: ello es que, si de lo que se trata es de la imposición de la Ley, como molde donde fragüe el alma individual, entonces hasta la experiencia inmediata de cada uno le dice que no es su padre solo el encargado de imponer la Ley, sino junto con él también la madre, y con frecuencia con modos más coactivos y más íntimos.”

- “Por lo que toca a la regulación que la familia ofrece para las otras relaciones, entre hermanos y hermanas (...). Lo que más explícitamente se les inculca a los hermanos acerca de sus relaciones mutuas es la justicia o equidad: esa noción de justicia o equidad es una condición importante que la Familia debe inculcar como representante y preparadora de la Sociedad total: pues sólo gracias a ella se va a infundir en las almitas la conciencia de su condición de individuos de la población, equivalentes ante la Ley, sumables a modo de elementos que constituyen un conjunto: en fin, la contradicción lógica, en cuya aceptación se funda la normalidad social y por ende la del alma de cada uno.”

- “Y junto con esa información explícita, se imbuye, pero por otro nivel, ya subconsciente, como dándola por supuesta, la ley de prohibición del incesto”. Aprender, en el seno de la Familia, la diferencia entre los gestos “lícitos, consentidos y aun promocionados” y “aquellos otros que caen bajo la prohibición es la propedéutica para reconocer, en la sociedad adulta, la oposición entre ‘Amor’ y ‘Sexo’, fundamental para su constitución y para que los peligros de amor se sigan conjurando en ella.”

- “Así, en fin, se constituye el alma individual en el seno de la Familia: adviene el alma al principio de realidad, y se hace un alma real con ello, y con ello al tiempo la Sociedad se constituye y se mantiene y sigue adelante el mundo del Trabajo y de la Cultura.”

- “El meollo de este estudio está en examinar la sustitución de tales sentimientos por otros sentimientos declarados, de amor mayormente, que están, casi diríamos que por ley, ordenados como propios y necesarios de la Familia.”

En cuanto a la institución de la Pareja y su servicio a la Ley y al Dinero, en *Contra la Pareja*<sup>2</sup> el autor nos conduce a situarla en el terreno mediador del Individuo y la Familia. Hasta ahora nos hemos centrado en el que es criterio de Realidad de la Familia, pero también de la Pareja, del Individuo, del Estado: su *idealidad*<sup>3</sup>. Pero en la Pareja

---

<sup>2</sup> Cfr. GARCÍA CALVO, A., *Contra la Pareja*, op. cit., pp. 18-30. Si bien más tarde examinaremos que lo que hace falta a la ordenación social no son las relaciones sino la propia asimetría, la jerarquía abstracta, las formas de familia en las que se rompe la imagen nuclear, descritas por el autor en estos libros pero en las que no vamos a ahondar, sirven de apoyo para la *desidealización* de estos mecanismos normalizadores y limitadores, como manifestación de la infinidad de posibilidades que oculta la organización molar o ideal.

<sup>3</sup> “La Realidad, tal como establecida en las ideas dominantes que justamente la constituyen (pues toda realidad es necesariamente ideal), tal como impuesta (...) es el arma primera y el sustento del Poder, que,

tenemos que reconocer además el “medio principal por el que se confirma y cierra en una Fe más sólida la pestilente institución del Individuo”<sup>4</sup>. Fe, a todo esto, ligada a una determinada concepción del Tiempo, diríamos cercana al pensamiento idealista o a la teleología clásica (nunca un tiempo sempiterno, de eternidad del instante fugaz), y que se asimila subconscientemente en la propia conformación como Persona. En la Pareja ese sustento metafísico último se manifiesta, como realización o final feliz, en la unión de 2 en 1, la cual a su vez aspira a la constitución de una nueva Familia, conjunto de las cuales forma el Estado<sup>5</sup>. Esta aparición a la existencia que sólo puede darse gracias al truco de la *realización* guarda una íntima relación con la dimensión de la propiedad: se trata de tener, y de tener sabido. Detrás de la *voluntad de saber* hay una ontología del *Ser = Tener*, de apropiarse de las cosas con la idea que se hace de ellas. La crítica de García Calvo al Dinero está imbricada con esta actitud de desenmascaramiento de la ficcionalización dineraria del ser-sin-mundo o ese cierto proceso de dinerificación (*katargiriosis*) que lo abarca todo. La tiranía global de Estado y Banca, que siguiendo al autor llamamos en igualdad Capital, extiende su administración del mundo de la vida en forma de y con fundamento en la propiedad: tener algo, tener a alguien, etc. que sea de uno o de una, no son sólo para el autor el reflejo de la organización del vacío, sino Ley que, incuestionable, se inserta en el corazón de las gentes<sup>6</sup>. El amor, reducido al ámbito de la pareja burguesa y a los límites de la familia nuclear, queda convertido en un asunto estrictamente privado. La relación entre el *principio de placer* y el *principio de realidad* freudianos toman en la reinterpretación crítica del catedrático zamorano la de la relación entre *disfrute* y *propiedad*<sup>7</sup>, que se resume ahí con la sencillez del *hacerla mía*. Sea como sea este paso se hace por Dinero, se hace para Tener. En términos de

---

sin la idea de ‘realidad’ no podría mantenerse por un momento ni imponer el miedo del Futuro, que es su fuerza toda.” GARCÍA CALVO, A., *Contra la Pareja*, op. cit., p. 33.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>5</sup> V. FREUD, S., *El malestar en la cultura*, op. cit., pp.3043-3049: El Eros traduce con mayor claridad el núcleo de su esencia, su propósito de fundir varios seres en uno solo; pero se resiste a ir más lejos, una vez alcanzado este fin, de manera proverbial, en el enamoramiento de dos personas. Son Individualidades dobles. Así, la cultura pretende ligar también los miembros de una comunidad con lazos libidinales, poniendo en juego la máxima cantidad posible de libido como fin inhibido. La otra cara de este amor son las tendencias agresivas: “Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración (...) La cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner barreras a las tendencias agresivas del hombre, para dominar sus manifestaciones mediante formaciones reactivas psíquicas” *Ibid.*, p. 3046 (como por ejemplo el narcisismo de las pequeñas diferencias). Comprendemos ya, pues, la familia como célula germinal de la cultura. “Además de la necesaria limitación instintiva que ya estamos dispuestos a aceptar, nos amenaza el peligro de un estado que podríamos denominar ‘misericordia psicológica de las masas’.” *Ibid.*, p. 3049.

<sup>6</sup> V. GARCÍA CALVO, A., *Contra la Pareja*, op. cit., pp. 46 a 48. “Necesidad de la procreación para el Individuo: El Tener (a alguien)”.

<sup>7</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 28-29.



organización de la carencia, Dinero es, pues, el término que expresa la dimensión óptica del ser en cuanto tener, donde la apropiación deviene la dimensión ontológica que subyace y conforma a la primera. Así, vinculado a ello, nos encontramos con que, contrariamente a lo que nuestra Persona piense o crea desear, con la declaración de la propiedad se niega el acceso a la posibilidad de ningún auténtico disfrute.

El autor analiza el vínculo del disfrute con la propiedad desde expresiones de *lo que el tener mata*, en el contexto de la posesión implícita en la Pareja y de la relación con el otro. La *identidad* de cada uno de los componentes de la Pareja se refleja en la necesidad de mantenerse uno mismo, y las propias *diferencias* reflejan tanto la necesidad de *conocerse* mutuamente como de *oponerse* el uno al otro. En *Contra la Pareja* se aborda la cuestión con una brillante exposición del origen de la riña y del afán de conocer al otro como constitutivos de esta Institución. Recorriendo diversas manifestaciones desde el dolor a la infidelidad el autor muestra cómo en la Pareja el amor se convierte en conocimiento, en Fe en el Futuro cierto<sup>8</sup>. Pero ¿cuál es la relación de esta *voluntad de saber* con la ontología del *Ser = Tener* que criticamos tomando la voz del pensador zamorano? Saber y Tener, escribe, son tan similares que vislumbran la misma relación. Que todo sea ya Dinero deja entrever la dimensión extensiva de la formación y posesión de las almas y los Nombres. Pero donde más claramente se delata es en el uso cotidiano del lenguaje, en la extendida y habitual *Verdad del Tener*. Ambos aspectos son maravillosamente ilustrados por García Calvo con el criterio de Pareja establecido (de la misma manera que hablamos del *hacerla mía*) por el uso de un *mi* propiamente posesivo (mi mujer, mi compañero, mi niña, mi esposo, etc.): “El mutuo mi de la Pareja es donde el vínculo jurídico de posesión se establece simultáneamente en los dos sentidos”<sup>9</sup>. *Tener* a una persona es ganancia de Realidad y pérdida de lo otro: se gana el estatuto social a cambio de nuestra libertad de no ser, de no ser un ser real. “Cuando TÚ y YO nos hemos vuelto, en virtud de la mutua posesión, reales, (...) nos hemos vuelto cosas, realidades, que ya n o h a b l a n sino que s e h a b l a d e l l a s (...)”<sup>10</sup>.

“En el afán de asegurar nuestra mutua posesión y la realidad de cada uno de ambos, nos hemos hecho tú y yo dinero, que es la única realidad segura y declarada. (...) por medio de esas operaciones, el Señor de la Banca ha hecho Él su negocio, que es el que importaba:

---

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 70-100.

<sup>9</sup> GARCÍA CALVO, A., *Contra la Pareja*, op. cit., p. 93.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 96. (Tabulaciones del original).

tener una pareja fiel a su servicio, tener dos seres en uno, asegurados en su ser por medio de la mutua valoración y del precio de la compra-venta”.<sup>11</sup>

De este modo, ya que la definición –en su más amplio sentido- es el medio que tiene el Señor de clasificar y organizar a la población como pura mercancía y con ello crear una Realidad computable y ordenada, y que la forma en la que el Individuo conoce no puede ser un devenir sino literalmente un poseer, el sustento para una crítica desficcionalizadora la da el solo aliento de que el pueblo vive en un odio del Dinero, en la insatisfacción de la gente con su obligada e incuestionable adhesión a un estatuto civil y a un ideal encubridor:

“Que el Dinero es la muerte de las cosas, de la gente, de la vida; y que sólo a costa de esa muerte de las cosas y la gente, puede Él vivir esa vida sustituta de su tráfico y sus números; que es la que a todos los demás nos quiere vender en lugar de vida (...) El pueblo no se cuenta por Parejas, y no se cuenta por parejas, porque no se cuenta tampoco por unidades, (...) la Pareja es, como el Dinero, enemiga de la gente y de la vida, que viven de que no saben lo que son y así no se pueden contar, ni en cabezas ni en días ni en pesetas.”<sup>12</sup>

### 5.1. La Privacidad: Apropiación y privacidad

En relación, pues, con la *voluntad de saber*, y remitiéndonos a la mentada noción de Realidad, el segundo criterio que encontramos en esta obra del escritor zamorano: *Real es aquello de que se habla*, toma en la Pareja un sentido más concreto. Lo que se habla de la Pareja, eso la hace real:

“La Pareja sale del examen por uno u otro de esos dos criterios con una nota de realidad en grado sumo, y que se demuestra tanto más real cuanto más nos acercamos a la culminación del Desarrollo de la Historia. (...) Que se habla mucho de Ella por todas partes (...) es cosa que cualquiera lo reconoce y da testimonio de ello con el sufrimiento de su razón y su corazón. (...) Y lo otro, que no se trata sólo de que se hable mucho y por todas partes, ni siquiera de que el voceo del género sea estrepitoso y descarado, sino además, más importante todavía, de que se hable de ello c o n n a t u r a l i d a d , y cada vez con más naturalidad, según avance el Desarrollo (...) pero importante también que ese hablar no venga a caer nunca en la forma de pregunta (...) ‘¿Qué es Pareja?’. Para evitar lo cual, ha de cuidarse celosamente de que la palabra que sustenta esa realidad sea prácticamente incuestionable, y de ahí que se pueda introducir en la conversación como l a c o s a m á s n a t u r a l d e l m u n d o .”<sup>13</sup>

Todo esto es inseparable del análisis del Sistema de la lengua de la primera parte, donde vimos que sólo hay una forma de hacer mundo o de colaborar con la Realidad más autoritaria que la imposición absolutista desde Arriba sobre lo que es y lo que no es, que

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 99-100.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

es la expansión de aquello de que se habla con *naturalidad*, pues de la misma manera adquiere la autoridad del Todo, pero además absorbe con arrogancia los mundos posibles como si de un agujero negro se tratara. La *ficcionalización del mundo* por lo que de él se habla conforma al Individuo a su imagen con la misma insondable oscuridad de su Idea, casi como si su única opción de vida fuera salvarse de una muerte segura, o resignarse a su papel en la sociedad. El vínculo con la discusión Heidegger-Nietzsche se deja ver aquí en que la realidad, al modo de la vieja *phýsis*, no es el mundo de sentido *de que se habla* sino, dada esta inversión del mundo de la vida, algo como lo otro del lugar desde el que se habita el mundo. En los dos filósofos se aprecia que ese *habitar* tiene dos caras (es a la vez sentido y fuerza), pero nuestro distanciamiento con respecto a Heidegger (también con respecto a una ontología del sentido) tiene que ver con la convicción de que mantener viva la contradicción requiere una actitud más severa o enérgica frente al Ser y al Tiempo implícitos. De este modo, aunque la patología descrita por Heidegger de la *organización de la carencia* sea similar a lo que aquí describimos como expansión de la idiocia o adhesión declarada al ideal constitutivo, nos vimos obligados a marcar una frontera entre dos concepciones distintas de lo que significa pensar. Dicho en pocas palabras, no consideramos que la desficcionalización del mundo se haya de hacer por la vía, por así decir, de la emergencia de un sentido desencubridor en la propia estructura de la Realidad, sino desplazando la perspectiva de examen a lo otro del pensamiento de la identidad, para dejar que, si hay algo por debajo de nuestras razones para este desplazamiento, haga ello mismo lo que pueda o actúe con su propia fuerza. Como dejó escrito Heraclito, inteligente no es nadie sino el propio lenguaje, la razón común, lo que en nosotros haya de pueblo. Eso que habla por las contradicciones de nuestra organización corporal, de nuestra Persona, y de cuya agitación y malestar se alimenta la reasimilación y expansión de los discursos globales de saber en nosotros mismos. La realidad *en que se habla* (en contraposición a la realidad *de la que se habla*) sólo se puede pensar de forma negativa, o, recordando el caso de Adorno (que aunque más cercano acaso a Heidegger, su método es la aludida *Dialéctica Negativa*), entendiéndola como lo no-idéntico, lo inaccesible al concepto por su concreción, singularidad y resistencia a ser subsumido en lo Universal, lo Uno o lo Idéntico.

En cuanto al asunto de la privacidad, debemos volvernos sobre la primera parte en general, y concretamente sobre la distinción de Heraclito entre el pensamiento público y

el pensamiento privado (o la razón común opuesta a la opinión personal). Si el hombre ideado y computado es el que responde al patrón de Persona que sirve al Estado y la Banca, podemos decir ya con García Calvo que la vida privada, el sagrado respeto de la *privacia*<sup>14</sup> o de la dimensión privada del pensamiento, de la intimidad, es la culminación de la organización del vacío. La voluntad individual armoniosamente conjugada con la voluntad social, el origen y Desarrollo final del Dominio global y la sustitución de la vida en Capital, en esto que ha quedado del proyecto ilustrado. La cuestión de la separación de lo público y lo privado es la máxima de la razón europea, y, por las mismas, siguiendo a García Calvo, es el estorbo principal a la razón común: “cada uno es dueño de su vida y hace con ella lo que le da la gana, cada uno en su casa es rey”<sup>15</sup>. La principal barrera y resistencia última del Individuo y la libertad democrática, afirma el escritor zamorano, es la Fe en el Átomo<sup>16</sup>. Esa ilusión del Individuo se presenta en forma de ilusión de una vida autónoma y privada, que es “lo que el Poder usa para sus propios fines. Mientras haya vida privada, habrá Estado, y nunca podrá haber una vida pública verdadera”<sup>17</sup>. Y esto sólo funciona gracias a la asimilación de la zona subconsciente, pues que yo quiera lo que quiero no ya porque Dios lo manda, sino porque se habla de ello con naturalidad, o que compre lo que compro no porque me lo vendan, sino porque me realiza como persona, etc., todo ello descansa sobre esta gran ficcionalización del mundo. Y el Amor, o el Sexo, o la reproducción, tiene un poder que no puede despreciar el Régimen. Es por eso que en la Pareja, como escribe el zamorano, se da la forma reduplicada y reforzada del Individuo, que es lo que hace que esa ilusión de autonomía y esa última resistencia se manifiesten con valor multiplicado en la vida privada de la Pareja: “la forma por excelencia que la vida privada toma en Sociedad”<sup>18</sup>. Y es que (se pregunta el autor) “¿quién se mete en las cosas de pareja, entre 2 que son

---

<sup>14</sup> Añade el filólogo que este término, que podemos interpretar como la privacidad a un nivel ontológico, está ya acuñado por los británicos: *privacy*. V. *Análisis de la Sociedad del Bienestar*, Zamora, Lucina, 2007, p. 145.

<sup>15</sup> GARCÍA CALVO, A., *Contra la Pareja*, *op cit.*, p. 116.

<sup>16</sup> No tenemos aquí el espacio para acudir fielmente al autor, pero no está de más tener presente la increíble coincidencia con Simondon frente a los actuales filósofos de la comunidad (P. Sloterdijk, G. Agamben, R. Esposito). Estos autores parten y se paran en el átomo (lo singular), pero, al contrario de lo que aquí sostenemos, lo ven como un átomo inter-relacionado con otros en un modo diferencial. Eso es recurrir a Derrida, disolver la identidad sólo por recurso a la idea de que el sentido de cada átomo *difiere* a otro y a otro. Pero el caso es que parten del átomo. Lo que surge de Simondon o que pone en cuestión es el átomo mismo, que es lo que hacen Deleuze y García Calvo. Respecto al modo en que lo pre-individual y problemático simondoniano pone en tela de juicio lo atómico-singular. *Cfr.* SÁEZ RUEDA, L., *El ocaso de Occidente*, Barcelona, Herder, 2015, pp. 48-58.

<sup>17</sup> GARCÍA CALVO, A., *Contra la Pareja*, *op cit.*, p. 117.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 117.

1?”<sup>19</sup>. El respeto sagrado de la *intimidad* de la Pareja —como sucedía en la Familia— es el perfeccionamiento del respeto por la interioridad del Individuo con que se reafirma la Verdad del Estado, de modo que al no meterse nadie en la vida privada de los demás queda confirmada la naturalidad del Orden y de su Ley interna y absoluta.

Volviéndonos con esto sobre este segundo criterio de Realidad de la Pareja, no puede pasar desapercibido que la proliferación de discursos de *saber-poder* es lo que vertebra la obra entera de Foucault, y en especial en el caso de su trabajo sobre el dispositivo de la sexualidad<sup>20</sup>. La multiplicación de los discursos sobre el sexo son los que constituyen la sexualidad, pero —también de talante freudiano— lo que late en su fondo es la cuestión de la organización de la población. El tema de la segmentariedad de las relaciones en base a la funcionalidad para la ordenación del trabajo y de la procreación en términos de Ley es el que nos sirve de soporte para hablar, en esta relación íntima del trabajo y la vida, de la que García Calvo llama una administración, no de vida, sino de muerte. Lo que se busca es la paralización de las fuerzas en la retícula, de la espontaneidad o la creatividad, la pura supervivencia de ese aparato abstracto de control. Se trata de imponer la Ley del Lenguaje al habla común a través de la puesta en discurso del Sexo, pues el *saber-poder* —en su insaciable inclinación a hacerse una idea de todo— necesita hablarlo todo, necesita intensificar los discursos a medida que éstos se multiplican, en la irreversibilidad autodestructiva, la espiral perpetua, de la dominación global. El Poder, escribe Foucault en esta obra, oculta con el discurso aquello sobre lo que habla, en virtud de una burocratización de las relaciones, de la computabilidad y la numeración, de los mecanismos de análisis, contabilidad, clasificación y especificación; y lo hace en forma de investigaciones cuantitativas o causales. Esta administración institucional del Sexo oculta en sus entrañas el único interés de la producción en masa, situando así a la sexualidad en el corazón del problema económico y político de la población. De esta manera, afirma el francés, la sexualidad sirve como “vía de paso para las relaciones biunívocas de poder, particularmente densa: entre hombres y mujeres, jóvenes y viejos, padres e hijos, educadores y alumnos, sacerdotes y laicos, gobierno y población”<sup>21</sup>, convirtiéndose en

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 118-119.

<sup>20</sup> V. FOUCAULT, M., *La voluntad de saber*, *op. cit.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 109. Según el autor, *Cfr. Ibid.*, pp. 42-51, las funciones del Poder ejercidas son:

1.- Prohibición del Incesto como dispositivo de contención: se han montado alrededor del niño líneas de penetración indefinida.

un instrumento utilizable para las más variadas estrategias del *saber-poder*. El dispositivo de la sexualidad, concluye Foucault, nace apoyado en el dispositivo de Alianza en Occidente (que explicamos a través de Freud como origen de la Historia y la Cultura), y la Familia juega su papel como intercambiadora de la sexualidad y de la alianza: “transporta la ley y la dimensión de lo jurídico hasta el dispositivo de sexualidad; y transporta la economía del placer y la intensidad de las sensaciones hasta el régimen de la alianza”<sup>22</sup>.

La noción de la sustitución de los sentimientos por sus ideas nos permite trazar este nuevo puente entre la obra de Foucault y la de García Calvo, pues la institución de la sexualidad que postula el filósofo francés parte de la investigación arqueológica y genealógica del desarrollo de tal ficcionalización. La *sustitución* del amor prohibido por el Amor declarado y la *conversión* del amor en Sexo conjugan con conceptos propios del autor zamorano los dispositivos de alianza y de sexualidad descritos a través de Freud y Foucault. Es aquí donde tiene su sentido el hallazgo de Deleuze, a propósito de los análisis de Foucault sobre la esencia de la riqueza, de una misma operación en el psicoanálisis y en la economía moderna<sup>23</sup>. Al igual que los economistas ingleses, afirma el galo, los psicoanalistas restauran la representación subjetiva apenas han roto con la representación objetiva, y liberan una actividad de producir en general, pero bajo una nueva forma muy concreta: “en las condiciones de la familia burguesa, de la propiedad privada burguesa”<sup>24</sup>. Hay ahí una ruptura y un reencuentro, un mismo descubrimiento

---

2.- Incorporación de las perversiones y una nueva especificación de los individuos, en esta caza de las sexualidades periféricas: El olvido de sí para escapar a la ley.

3.- Sexualización del Poder y beneficio del placer: se han dispuesto alrededor de los sexos y los cuerpos las espirales perpetuas del poder y del placer.

4.- Dispositivos de Saturación sexual: concentricidad de las relaciones de Pareja.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 114.

<sup>23</sup> “Se trata precisamente del modo en que Freud nos muestra que el deseo definido como libido no puede estar simplemente determinado por objetos, por fuentes o por fines, cualquiera sean (...) En ese campo todo se relaciona a una actividad productora llamada libidinal. (...) Creo que esto es fundamental, que marca una especie de pertenencia del psicoanálisis, tanto como de la economía política clásica, al mundo capitalista (...) no hace más que recibir el efecto del movimiento más profundo del mundo capitalista: la desterritorialización. Desterritorialización de la riqueza bajo la forma capitalista.” DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 140.

<sup>24</sup> DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 143. Podemos traer a colación, a propósito del planteamiento existencial o humanista en el plano clínico, la noción acuñada por R. D. Laing de *familias esquizofrenogénicas*, con la que se refería a aquellas que, digamos, contienen el germen de la patología que luego va a desarrollarse, y que la transmiten en su forma de asumir lo *normal* de forma natural, en relación con la adaptación y la funcionalidad, y por tanto de juzgar la enfermedad como lo contrario. La tesis de Laing es que la esquizofrenia es el resultado de una distorsión del ser-para-sí-mismo y del sentido común por efecto de la disfuncionalidad del hogar para dar al niño la libertad y responsabilidad sobre sí mismo. Véase, por ejemplo, LAING, R.D., “El fantasma en el jardín de malezas: estudio de un esquizofrénico crónico”, en *El yo dividido, un estudio sobre la salud y la enfermedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1964: “Existen algunas maneras de ser madre que impiden

económico y psicoanalítico: esta nueva forma tiene necesidad de los hombres como *material*. Surge entonces forzosamente con el capitalismo una cuestión en torno a la *igualdad abstracta*. Por esta razón la familia puede ser considerada abstractamente como producción de individuos que equivalen en lo abstracto, puesto que reciben su lugar social, *su desigualdad social fundamental*, de la otra forma de reproducción, de la reproducción social como tal, *de la reproducción del capital*:

“Seguramente ese material, que es la reproducción humana, tiene su propia forma, que es la familia. Pero la forma de la reproducción social ya no pasa por la forma de ese material. La familia ya no tiene otra función que dar una forma a la reproducción humana, forma subordinada a la forma autónoma de la reproducción social.”<sup>25</sup>

En *Familia: la idea y los sentimientos* se da también fundamento a la idea que se prosigue en *Contra la Pareja* de ataque no ya a la *especie humana*, sino a la producción de Individuos, mercancía de las mercancías, para el Capital, “dedicados en masa a mover dinero, que es la forma más perfeccionada de la muerte”<sup>26</sup>. García Calvo se centra en ambos libros, una vez analizada la función de la Familia en cuanto a las relaciones morales de sus miembros, en analizar la función consistente en *la Pareja como hecho económico* y en la entidad de *la Familia como célula de producción* (producción de hijos para el Cielo, de individuos en masa para el Capital). En estos dos libros hace un acercamiento de nuevo paralelo al que encontramos en *La voluntad de saber*, y a lo que Deleuze explica como el rol del dinero en el capitalismo y en el psicoanálisis. Según este último, como anunciamos a propósito de la inconmensurabilidad de las dos monedas, “pertenece a la esencia del capitalismo hacer dos tipos de personas, las sociales y las privadas, (...) [que] no son del mismo orden.

---

más que facilitan o ‘refuerzan’ cualquier tendencia innata genéticamente determinada que pueda haber en el niño a alcanzar las etapas primarias de desarrollo de la seguridad ontológica. (...) toda la familia puede impedir más que facilitar el desarrollo de la capacidad del niño para participar en un mundo compartido real, en cuanto yo-con-otro. (...) Estas consideraciones nos indican que quizá sería mejor pensar en familias esquizofrenogénicas, y no, con demasiada exclusividad, en madres esquizofrenogénicas. Por lo menos, al hacerlo así estimularía a obtener más informes acerca de la dinámica de la constelación de la familia en su conjunto, en vez de estudios de madres, de padres, de hermanos únicos, sin referencia suficiente a toda la dinámica de la familia.” *Ibid.*, pp. 185-186.

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 145. *Cfr. Ibid.* pp. 139-150: “Clase VIII: Economía política y psicoanálisis. Más allá del paralelismo”. Lo que Deleuze ratifica aquí es la dimensión ontológica de la reproducción del capital: la familia es *realienada* en su acto mismo, es la *realienación* en las condiciones de la propiedad privada, y que es como la forma misma de un nuevo tipo de alienación, la alienación en acto por oposición a la alienación en un estado de cosas. “Realiena esa forma subjetiva bajo otra forma. La realiena, no ya en una nueva representación objetiva, sino en un sistema de representación subjetiva (...), la propiedad privada.” *Ibid.*, p. 141.

<sup>26</sup> GARCÍA CALVO, A., *Contra la Pareja*, op. cit., p. 46. *Cfr. Ibid.* pp. 44-46.

Pertenece a la esencia del capitalismo doblar un orden sobre el otro<sup>27</sup>. Lo que encontramos aquí es el Infinito/Todo al nivel de la economía bajo la forma de *dinero que produce dinero*, del Dinero comprendido, a nivel ontológico, como epifanía de lo real, estéril reproductor del vacío:

“Creo que el capitalismo es la única formación social —ningún otro código podría soportar algo parecido— en la que aquello que juega el rol de cuerpo lleno deviene una instancia directamente económica. Va de suyo que ahí reside el fundamento de la disimulación; es necesario que esto sea escondido. El cuerpo lleno de esta sociedad es directamente económico, es el capital-dinero.”<sup>28</sup>

Esto ayuda a comprender mejor la subsiguiente afirmación de García Calvo de que “cualquier actividad económica es sustituta de una posible actividad amorosa (o pasividad) no idealizada”<sup>29</sup>. El papel del dinero se ve en la reinterpretación del zamorano del *manejo del Dinero en la Familia* (en tanto que trueque de los sentimientos por sus ideas), pero tal y como lo describió Freud en la economía anímica o del placer. Al hilo de nuestro análisis de su planteamiento, la pregunta ahora es “¿en qué sentido es, pues, una entidad económica la Familia?”<sup>30</sup>:

- Por un lado su nivel administrativo tradicional. “Pero además, no hay que olvidar que la producción fundamental es la de los medios de producción, y siendo éstos los individuos prestos a vender su vida como fuerza de trabajo, es evidente que es la Familia la célula productora de tales entes, mercancía de las mercancías.”

- “Es en la otra cara de la moneda, en la esfera del consumo, donde el modelo contemporáneo de la familia demuestra ser la culminación y declaración más franca de la Familia como unidad económica fundamental. (...) No hay, en tal contexto, que perder de vista que la misión primera de la Familia es la formación de las almas individuales (...) y que ‘el Poder de lo alto sólo impone eficazmente su dominio cuando se ha interiorizado en forma de voluntad individual’: sólo mediante la formación del gusto personal, cuando se ha conseguido que me guste a mí lo que está mandado que me guste.”

- “Uno es sencillamente la actividad de gasto. (...) Y hay, por tanto, razón para descubrir en esa ocupación un proceso de sustitución: la actividad de gasto como sustituto de la vida” (...) Esto se da tanto hacia fuera como hacia dentro de la familia: “(Sustitución de la vida por el movimiento económico, tal como el Aparato lo requiere).”

- “Así como cualquier actividad de gasto (y también, de otro modo, de trabajo) es un sustituto de algún amor que no se puede ni se tiene ni se sabe, así cualquier trato económico entre los componentes de la Familia está reemplazando a un trato amoroso imposible, sepultado por la Ley pública y sumido en las cuevas subconscientes por vergüenza personal.”

- “Así la relación económica es una expresión, pero figurada, como debe serlo la irreconocible comunicación entre subconscientes, de la amorosa, y al ser su signo, la reemplaza en el nivel de lo declarado, como la cosa real y verdadera.”

<sup>27</sup> DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 114.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>29</sup> GARCÍA CALVO, A., *Familia: La idea y los sentimientos*, op. cit., p. 30. Aquí hay una relación muy clara con la cuestión del gasto en Bataille en la que nos detendremos más adelante.

<sup>30</sup> Cfr. GARCÍA CALVO, A., *Familia: la idea y los sentimientos*, op. cit., pp. 29-40.



- “Hay en esa trama de sustitución de lo sentimental por lo económico una doble duplicidad: pues de un lado, la aparición económica dineraria miente, al ocultar, justamente en cuanto la expresa, la relación sentimental que hay por debajo y que da vergüenza confesar y confesarse; pero, por otro lado, esa aparición falsa dice la verdad, al revelar el carácter económico, en sentido general, a que esas relaciones sentimentales están ya sometidas en el seno de la Familia.”

- E igual que se constituye el Yo en el nido familiar, “en esa transmutación, que brevemente hemos descrito, de los sentimientos intrafamiliares en dinero intrafamiliar es donde se aprende el trueque general de los sentimientos o cosas no sabidas en realidades ideales.”

Se ratifica en este análisis la dimensión ontológica que confiere García Calvo a lo económico: éste no se agota en las relaciones ónticas que estructuran la realidad de forma, diríamos, externa, sino que *es* lo real mismo, conformado en su interior según una dinámica específica. En cuanto a *la Pareja como hecho económico y sus servicios al tráfico del Dinero*<sup>31</sup>, en el libro que examinamos se analiza esta problemática desde el doble enfoque de la constitución del Individuo y de la conversión de la vida en actividad económica. Por un lado la Pareja es una entidad económica en sí misma (encaja tan bien en el consumo que con razón Foucault la denomina *la pareja malthusiana*), pues las almas, los yoes individuales, no consisten en otra cosa que en Dinero. Por otro lado, la Pareja tiene la ventaja sobre la Persona sola de concebirse como *perfeccionamiento del Individuo*, por esa operación de mediación con la Familia que es hacer de dos Individuos uno solo, de sus dos vidas privadas una sola. Pero también por esa otra dinámica que es buscar con los atributos del otro completar las faltas propias, la *mutua falta* que constituye la identidad y diferencia de sus componentes: “donde tiene uno la falta tiene el otro la sobra, y viceversa”<sup>32</sup>. Si bien en este libro se hace un afilado diagnóstico de las formas que toma este movimiento del vacío en nuestra sociedad (como siempre a través de la proliferación de aquello de que se habla *con naturalidad*), lo que interesa es, insiste el autor a propósito del patriarcado, percibir su función en el proceso histórico, pues la Pareja va más allá de la diferencia sexual: no necesita para nada la división entre sexos, sino “la asimetría para la división del trabajo y el mantenimiento de la personalidad”<sup>33</sup>.

Por eso la desficcionalización apunta a un pensamiento de la sospecha sin fin o realización, pues el entretenimiento en las manifestaciones superficiales de la perversión de la Ley no hacen sino confirmarla: “Pero ello es que esos entretenimientos con

---

<sup>31</sup> Cfr. GARCÍA CALVO, A., *Contra la Pareja*, op. cit., pp. 55-75.

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 59.

<sup>33</sup> *Ibid.* pp. 66-69. Cfr. *Ibid.* pp. 60-62: “la condición de diferencia, asimetría o al menos disimetría, (...) de los 2 sexos (...). Y es esa sospecha, latiendo por lo bajo, lo que le da a la diferencia entre un Sexo y otro tal prestigio de inevitable y de profunda; y la que hace que la disimetría que para la formación de la Pareja se requiere, se haya buscado y justificado preferentemente en la división entre los 2 sexos.”

conejos o con pollas, tan característicamente infantiles, desvían mucho la atención del examen de los mecanismos más abstractos y poderosos, que son los que aquí nos importa desvelar y, al desvelarlos, desvirtuarlos”<sup>34</sup>. Tales como la forma de pensamiento de Estado imbuida en el propio Individuo como criterio de advenimiento a la Realidad, la transmisión de la Ley por medio de la Familia, el mecanismo de la sexualidad o la propia sustitución de lo vital por la abstracción ideal, etc. Las expresiones de este diagnóstico de organización del vacío serán objeto del próximo capítulo de este escrito, donde encontrarán un espacio más apropiado y ya fundamentado, pero eso será después de un breve apartado que cierre esta cuestión de la contradicción entre Ley y sentimientos, que es la contradicción inherente a la Realidad, y que es la que ella misma trata de ocultar: que también ella es Dinero.

## 5.2. La Administración de Muerte

El concepto de *Administración de Muerte* es de los más centrales de García Calvo, y aunque no nos hemos visto justificados hasta ahora a introducirlo sí que lo hemos planteado, indirectamente, en relación con nociones similares. En su sentido más general nos referimos a ella cuando hablamos de *organización de la carencia* o del *vacío*, pero desvinculados, como dijimos, de la ontología heideggeriana. Asistiríamos a una Realidad que aparenta movimiento, pero como ha sido vaciada o sustituida por la Idea es en realidad puro vacío organizado o administrado. En este capítulo nos ha aparecido en un sentido más específico, en relación con la biopolítica de Foucault. No obstante, tal vínculo también ha estado presente desde que establecimos el paralelismo entre el *Ser = Tener* y el *saber-poder* de uno y otro respectivamente, donde la Administración de Muerte iría de la mano de la *voluntad de saber*. Hay otros nexos, pero hecha esta aclaración lo usaremos en adelante para incidir en la especificidad del planteamiento del zamorano. En realidad lo más conflictivo de este concepto es la parte de la *Muerte*, pero hemos visto, primero con Unamuno (las ideas fijas y muertas) y luego con Zenón (el acto de muerte que se ejerce con el positivismo), que es muy elocuente acerca de lo que se quiere expresar.

---

<sup>34</sup> GARCÍA CALVO, A., *Familia: la idea y los sentimientos*, op. cit., p. 66.

Volviendo con nuestro recorrido, nos queda pendiente zanjar la cuestión de los sentimientos familiares sustituidos por los legislados. En *Familia: la idea y los sentimientos* se procede con un detallado análisis de la red de sentimientos familiares, de sentimientos (bien apoyados por la Literatura y el Cine) *de los que se habla con naturalidad*. Es decir, “los que tienen nombre y expresión lingüística permitida y ordenada”<sup>35</sup>, y:

“que no sólo se permite que se expresen descaradamente, sino que está ordenado que se expresen, o al menos y sobre todo que se sientan o se haga como se sienten, o se da por supuesto que se sienten. Los cuales se demuestran bien organizados y recubriendo escrupulosamente el esquema de las relaciones familiares.”<sup>36</sup>

Y, no obstante, todos los sentimientos que refieren a figuras ideales (figuras de Padre, Madre, hermano, etc.) están ya ideados, convertidos en ideas de sí mismos. Con ello se quiere decir:

“que entre las leyes y los sentimientos hay una contradicción tan profunda que se anulan mutuamente (...) Y eso le viene al corazón de una pretensión que tiene de que aquello a lo que se alude con ‘sentimientos’ haya de ser algo no definido previamente, que va inventando sus gestos y descubriendo sus colores a medida que se desenvuelve (...). Lo que deseo no tiene nombre. Sólo acaso, cuando lo alcanzo, puedo decir: ‘No era esto’.”<sup>37</sup>

Si a la orientación prerreflexiva del pensamiento vivo la argamasamos con la Idea, con la Ley como muerte misma de los sentimientos —como lo que ya está sentido—, le quedan al corazón dos caminos: la docilidad o la infracción. Pero los dos caminos son igualmente intransitables, advierte el lingüista, para el amor de lo desconocido, el amor de abajo: como que ambos vienen a ser un reconocimiento de la Idea como sustituto de sentimiento, y un reconocimiento de la Ley, ya por *obediencia*, ya por *infracción*. Esta asunción de los sustitutos hace *al amor ser lo que no era*: “y al Sujeto, a cambio de convertirse en un alma real, dotada del principio de realidad, apta para insertarse en la Sociedad total, se le cierra para siempre aquella vida que sospechaba que le sugería el hálito del amor desconocido”<sup>38</sup>. Tal conversión del amor desconocido en Amor conocido y declarado será además la que sirva como fundación de la Familia, entidad a su vez fundamental para el compromiso entre la individualidad y la totalidad social, para la continuación del ocultamiento de la contradicción entre ser uno mismo y ser uno entre todos, para la producción, en fin, de hijos para el Cielo, como Dios manda. Hay

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 47-48.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 50.

que añadir, escribe García Calvo, que “esa habilidad o conformidad para la declaración de Amor y para el Matrimonio, para la sustitución del amor por su idea, se ha aprendido en el seno de la Familia”<sup>39</sup>. De modo que “la transformación del sentimiento amoroso en Amor ideal, que va a fundar la nueva familia, es un proceso que se ha aprendido y ensayado en el seno de la familia vieja”<sup>40</sup>.

En el acatamiento personal de la Ley como modo de adaptación a la Familia y al Orden en general podemos apreciar la conexión de la ley de prohibición del incesto con la ordenación histórica y la cultura, pues el amor es ahora reducido a la fuerza de los derechos del uno sobre el otro. La fórmula de la comuna antinacionalista zamorana lo plantea con la prohibición de no ser a la vez *hermanos* y *amantes* (que en su uso generalizado se traduce en “quererse como hermanos”), es no perderse en el amor común y prohibido. Porque este amor minúsculo, no ideado,

“eso que la gente reconoce, comúnmente y por lo bajo, como la flor de la vida, “lo más bueno del mundo”, la delicia más viva que a los hombres, a pesar de serlo, se les concede todavía como un resabio o añoranza de la vida animal o prehumana, y que es, por consiguiente, la tentación de vida más difícil de suprimir o asimilar para el Poder constituido, que se ha pasado toda la Historia tratando de suprimirla o asimilarla.”<sup>41</sup>

En los dos libros que analizamos, y sin distanciarnos del dispositivo de la sexualidad ilustrado por Foucault, se hace un tratamiento muy interesante del progreso de la sustitución del amor desconocido por la Idea de Amor y por el Sexo. En *Contra la Pareja* se recuerda que del mismo modo que la ideación del Amor de Familia vino a sustituir a otro amor sepultado por la Idea y por la Ley, en el ámbito del consumo el amor no ideado viene a convertirse, en la culminación del Desarrollo, en Sexo, en *pura jodienda*, en la mutua posesión y mal entendimiento. Y el catedrático recuerda ahí que ya estudió en su libro *El amor y los 2 sexos*:

“la formación de las instituciones amorosas sobre la muerte del amor (minúsculo), con las diferencias de actitud entre uno y otro sexo que garantizan la identidad en las instituciones, Amor y Sexo, por la confusión y malentendimiento entre hombres y mujeres que está en las raíces de la Historia misma; y se describía como la idea de ‘Sexo’ se desarrolla a partir del previo establecimiento de la idea de ‘Amor’ (e.e. el mayúsculo, eterno y uno), y así viene eso del Sexo, en la culminación del proceso histórico, a ser ‘lo que no es Amor’, la reproducción y complemento de la misma idea, de modo análogo a como la invención del Cuerpo viene a ratificar y consolidar la anterior del Alma.”<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>41</sup> GARCÍA CALVO, A., *Contra la Pareja*, op. cit., p. 24.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 31.

Quizá no haga falta ni decirlo, pero insistimos en que esto no es exactamente una apología del caos o la anarquía, sino una invitación a pensar, a habérselas cada uno con su propia constitución como Individuo, a ingeniárselas con la forma en que participamos, enmascaradamente o no, de los procedimientos de Capital y Estado. La crítica de patologías sociales, siguiendo el artículo de Sáez Rueda<sup>43</sup> que seguimos, como de fondo, en esta segunda parte, es indisociable de esa disolución del sujeto que describimos y que Freud sembró con el trabajo de toda una vida. Que nos atrevamos a hablar de expresiones o manifestaciones de este diagnóstico significa que hablamos de y desde la Realidad, pero no por ello lo patológico debe ser entendido como enfermedad —en tanto que desviación de la Norma—. Es más bien que, al comprender la salud en general como el ser-en-el-mundo, hablar aquí de enfermedad refiere a un ser-sin-mundo, necesario diagnóstico de un Hombre abstracto e ideado, desarraigado y encerrado en la organización de esa carencia. Comprendemos, además, que la Filosofía misma sufre esta clausura, y que si afirmamos que el pensamiento es (como la organización o torsión corporal en la Realidad) problemático en tanto que respuesta a problemas intensivos, la atención a su gestación en el error ontológico que le sirve de base no es sólo parte del análisis filosófico, sino la manera de hacer frente a la ficcionalización del mundo por medio de una crítica ontológica dirigida al desenmascaramiento de tal falsificación. Aquí, ubicados como estamos concretamente en la filosofía, dirigimos nuestras miras a la labor filosófica de denuncia al servilismo academicista y a la proliferación de la idiocia de Capital y Estado en ese ser-sin-mundo que padecemos. De ahí que tratemos de enlazar el ataque a la Administración de Muerte (en tanto que mecanismo del Señor de marcar y clasificar a los Individuos como puro ganado, y la culminación de la *privacia*, de la sustitución del sentimiento por la Idea), con la invocación de un pensamiento nuevo que pugna por crear una nueva tierra en resistencia a la realidad presente, que en cuanto tal carece de potencia y de salud.

Debemos volver para ello a la obra de Freud que nos guía en esta parte, *El malestar en la cultura*, porque nos desviamos de nuestro itinerario (por razones que ahora se verán) en el asunto de la institucionalización de una represión en la sociedad ante el juego recíproco entre *Eros* y *Ananké*, pero a partir de *Más allá del principio del placer* afina

---

<sup>43</sup> V. SÁEZ RUEDA, L., “El sentido de una crítica de patologías sociales”, *op. cit.*, epílogo: pp. 67-68.

su visión de la ordenación cultural, y postula que las dos grandes potencias constitutivas son el *Eros* y el *Thanatos*:

“Además del instinto que tiende a conservar la sustancia viva y a condensarla en unidades cada vez mayores, debía existir otro, antagónico de aquél, que tendiese a disolver estas unidades y a retornarlas al estado más primitivo, inorgánico. De modo que además del Eros habría un instinto de muerte; los fenómenos vitales podrían ser explicados por la interacción y el antagonismo de ambos. Pero no era nada fácil demostrar la actividad de este hipotético instinto de muerte. Las manifestaciones del Eros eran notables y bastante conspicuas; bien podía admitirse que el instinto de muerte actuase silenciosamente en lo íntimo del ser vivo, persiguiendo su desintegración; pero esto, naturalmente, no tenía el valor de una demostración (...) pues a quienes creen en los cuentos de hadas no les agrada oír mentar la innata inclinación del hombre hacia ‘lo malo’, a la agresión, a la destrucción y con ello también a la crueldad.”<sup>44</sup>

La diferencia con respecto a la relación anterior es inmensa. Bajo la primera perspectiva, la sociabilidad (instinto de amor o unión de pueblos y gentes) se descubre como un pacto de no-agresión, algo como una asimilación de los mecanismos de canalización de la violencia. Bajo la segunda, la relación de los dos instintos supremos introduce la disyuntiva entre el nihilismo activo y el pasivo, y, en el caso de que nos inclináramos por este último, el aviso del advenimiento del nihilismo realizado. Al haber excluido de sí la agresión que le es antagónica, Freud se pregunta por los recursos a los que apela la Cultura para hacerla inofensiva y quizás eliminarla. Esta ocultación se corresponde con la incapacidad de la Razón de percibir su violencia inherente, que se explica a su vez por el tránsito hacia el ámbito de la Ley (Moral). En un sentido muy similar al del miedo a lo desconocido del que nosotros hablamos, para el austriaco el *miedo primordial* en relación con la Cultura tiene que ver con la pérdida de amor, pero ello ha de verse siempre desde el punto de vista de la ficcionalización. Es decir, bajo la óptica de la situación de desamparo y dependencia con respecto a la Autoridad que constituye ahora al Individuo, y que es el origen de la mala conciencia o la angustia social. Este Individuo queda condenado a no poder más que afirmar el Todo, y el Todo, por su parte, adquiere la autoridad de la dimensión del Dios omnisciente y todopoderoso: de un *super-yo* que oprime al Individuo “desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada”<sup>45</sup>. Al invertirse los mecanismos subconscientes por los que comprende su relación con la sociedad y, consecuentemente, elevar de forma desproporcionada la mala conciencia a nivel *personal*, se deja al sujeto ante un Todo o Nada (por decirlo así,

<sup>44</sup> FREUD, S., *El malestar en la cultura*, op. cit., pp. 3050-3051.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 3053.

espíritu absoluto o autodestrucción) en el que le va la vida (que confunde con la existencia). Este sentimiento de angustia del que hablara también Heidegger, o el resentimiento del que hablara Nietzsche como propio de esta organización del vacío, se traducen en un espíritu de pesadez, por seguir en términos nietzscheanos, cuya cara destructiva es el espíritu de venganza. Y que si bien Freud decía estaba canalizado anteriormente a través de una suerte de *hostilidad primordial* hacia lo otro-objeto (la autoridad), bajo esta nueva relación la violencia destructiva queda desplazada a la consiguiente ambivalencia afectiva de un Dios ausente. *Eros* tiende a unir (para la supervivencia) y *Thanatos* es el cúmulo agresivo que genera el trabajo de *Eros*. La cultura necesita del primero y genera necesariamente al segundo para ello. Pero al convertirse la exacerbación de la conciencia moral y del cumplimiento de la Ley en fundamento y a la vez problema de la civilización, la necesaria exaltación del sentimiento de culpabilidad (en la autojustificación de la cultura) y la sublimación absolutista de la autoridad amenazan con hacerse insoportables para el Individuo:

“El proceso que comenzó en relación con el padre concluye en relación con la masa. Si la cultura es la vía ineludible que lleva de la familia a la humanidad, entonces, a consecuencia del innato conflicto de ambivalencia, a causa de la eterna querrela entre la tendencia de amor y la de muerte, la cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad, que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo.”<sup>46</sup>

Lo único quizá que puede hacer un diagnóstico anti-identitario es descubrir las contradicciones que conforman la Realidad y la Identidad bajo un determinado régimen de verdad que se ha tornado absoluto o unívoco. Pero que esto pueda hacerse no es decir poco, pues supone rescatar a Freud de la *ficcionalización del mundo* de la que hablamos, y restaurar la fuerza del psicoanálisis como resistencia productiva a la angustia que late bajo nuestra conformación como Individuos en los Estados del Desarrollo (y como Almas del reino de los Cielos). Él mismo lo plantea, al final de este texto magistral, como la cuestión “muy extraña y aún completamente inexplicada (de la) relación entre el sentimiento de culpabilidad y nuestra consciencia”<sup>47</sup>. El sentimiento de culpabilidad no es, en el fondo, más que una variante topográfica de la angustia, y en sus fases posteriores coincide por completo con el *miedo al super-yo*. Debemos hablar, sugiere Freud, de una *angustia inconsciente*:

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 3059.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 3060.

“se concibe fácilmente que el sentimiento de culpabilidad engendrado por la cultura no se perciba como tal, sino que permanezca inconsciente en gran parte o se exprese como un malestar, un descontento que se trata de atribuir a otras motivaciones.”<sup>48</sup>

Cuando hablamos de malestar cultural aludimos, pues, a lo patológico. Al centrar todos sus esfuerzos y propósitos en formar una determinada forma de Individuo, la Cultura acaba de un plumazo con las infinitas posibilidades que había ahí de que fuera cualquier otra cosa. Pero es que además se sitúa en el lado completamente opuesto al de la razón, pues toma su propio límite y finitud como algo que defender a toda costa, en vez de sopesar con ellos la fuerza de su cultura o de su pensamiento. Se convierte así meramente en un espacio de identificación con la Autoridad, de interiorización de la Ley. Forja al mejor de los vigilantes en el interior de cada uno para reprimir la desviación de la norma. Freud diría entonces que es la separación del *Eros* de su contrario la que lo establece como vínculo interior de acatamiento del orden social, y, al mismo tiempo, fortalece al *thanatos*<sup>49</sup>. La relación con el nihilismo realizado radica en que la consumación de este Individuo (su Idea perfecta) es un vacío y enfermo, sumiso e impotente, pero adecuado para los fines y funciones del Capital. Este Individuo no es nada más que ese Hombre completamente abstracto que responde al patrón mayoritario. Es a la vez elemento encubridor y productor de sentido en una organización concéntrica de la carencia que pone en relación elementos, átomos del Estado, que son ellos mismos puro vacío. Y traemos de nuevo a colación el patrón mayoritario para recordar lo que

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, 3061. Cfr. *Ibid.*, pp. 3060-3062. Esta protocolpa habría sido también el origen de la cultura. La significación de todos estos conceptos: *super-yo*, *conciencia*, *sentimiento de culpabilidad*, *necesidad de castigo*, *remordimiento*, se relacionan con una misma situación: vigilar los actos y las intenciones del yo. “Es la percepción que tiene el yo de esta vigilancia que se le impone” *Ibid.*, p. 3061. Cabe decir entonces que este sentimiento existe antes que el *super-yo* y, en consecuencia, también antes que la conciencia (moral). Es la expresión directa e inmediata del temor ante la autoridad exterior. La superposición de la necesidad y el miedo ha dificultado la comprensión de las relaciones de la conciencia moral, pero también el *remordimiento* (reacción consecutiva al cumplimiento real de la agresión) es anterior al desarrollo de la conciencia moral. La diferencia entre intención y acción pierde toda su importancia debido a la omnisapiencia del *super-yo*.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 3063-3064. La hipótesis es que la observación del material clínico no nos proporciona una respuesta inequívoca: ambas categorías de instintos casi nunca aparecen en forma pura y en mutuo aislamiento. La lucha entre el *Eros* y el instinto de muerte es aplicada por Freud, escribe, para caracterizar el proceso que transcurre en la Humanidad, pero también vale para la evolución del individuo: ha de revelar el secreto de la vida orgánica en general. Ambos procesos “son de índole muy semejante, y que aún podrían representar un mismo proceso realizado en distintos objetos (...) El objetivo de establecer una unidad formada por individuos humanos es, con mucho, el más importante de los procesos de la cultura, mientras que el de la felicidad individual, aunque todavía subsiste, se ha desplazado a un segundo plano” *Ibid.*, p. 3064. Debe admitirse que el proceso evolutivo del individuo puede contener elementos que no se encuentran en el de la Humanidad: “el primero sólo coincidirá con el segundo en la medida en que tenga por meta la adaptación a la comunidad.” *Ibid.*, p. 3064.



Heraclito decía de los durmientes a propósito de la constitución de la Realidad<sup>50</sup>. Aunque acaso no nos demos cuenta, lo que hacemos cuando hablamos y pensamos no es una actividad teórica sino realmente ejecutiva. Aquello que se dice de las cosas, eso las hace reales. Y lo mismo puede decirse de lo que nos hace reales a nosotros mismos: que estamos colaborando con la Realidad sólo por ser Individuos. O, por ejemplo, que participamos en el Estado en la propia aceptación de la Ley en la Familia. La clave, en cualquier caso, de la Administración de Muerte, es que con nuestro Saber trazamos leyes y definimos al otro, le sumimos en nuestra propia (y privada) oscuridad, le clasificamos en los estantes de nuestro conocer, dándole muerte. Tener al prójimo conocido es fundamental, siguiendo al autor, para *mi* seguridad, que es el medio para hacer que sirvan a *mi* negocio, a *mi* Persona. Y lo mismo decíamos de la Pareja, donde el *thánatos* se muestra en el afán de conocer al otro para tenerlo sabido y valorado.

“Le he quitado su desconocimiento, la gracia de no saber nunca quién es él. Lo he encerrado en la prisión de mi conocerlo; les he puesto un dique a las posibilidades sin fin que él tenía de venir a ser... cualquier cosa. Entre las cuatro paredes de la casa del saber he definido aquella viva indefinición que alentaba por su piel y por su boca; y es ya como si entre las seis tablas de su caja tuviera, fiel para siempre, su cadáver. Pues todo lo que en él vivía (y en mí, ay) y valía más que joya preciosa, era su desconocimiento, aquello de uno que no es uno, y con lo que se le deja ser todavía algo de pueblo, algo de vida, que tienen su gracia y fuerza en que son por siempre mal-nombrados y desconocidos.”<sup>51</sup>

El otro vínculo que hallamos entre la Administración de Muerte y la biopolítica foucaultiana nos obliga a detenernos, quizás por última vez, en la obra de Foucault la *Voluntad de Saber*, pues ahí se ve perfectamente de qué manera la noción de *Individuo-Familia-Estado* revela que lo biológico se refleja en lo político. Su carácter institucional y económico demuestra que no hay una Ética separada de la Física. Una parte fascinante de este libro es cuando Foucault se vuelve sobre el clásico ejercicio del *Derecho de Muerte* y del *Poder sobre la vida*:

“Ese formidable poder de muerte —y esto quizá sea lo que le da una parte de la fuerza y del cinismo con que ha llevado tan lejos sus propios límites— parece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales”<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> V. GARCÍA CALVO, A., *Razón Común*, op. cit., pp. 46-47. Nos referimos a la fórmula: “que también los durmientes son operarios y colaboradores de las cosas que en el mundo se producen”.

<sup>51</sup> GARCÍA CALVO, A. *Contra la Pareja*, Zamora, Lucina, 2006. p. 77.

<sup>52</sup> FOUCAULT, M., *La voluntad de saber*, op. cit., p. 145.

Se hacen las guerras en nombre de *todos*, “se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir”<sup>53</sup>, por un enmascarado ideal de regulación poblacional. El instinto de muerte, que tan extraño se presenta al principio al análisis de lo social, se torna un mecanismo de conformación del Individuo en el desarrollo de los aparatos de Estado. “Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no puede apresar, se torna el punto más secreto de la existencia, el más *privado*”<sup>54</sup>. Bajo la perspectiva del poder como retícula de fuerzas y del desarrollo de la ordenación o control del mundo, lo que el francés ilustra al inicio de la era de un *bio-poder* es una *anatomopolítica del cuerpo humano*<sup>55</sup> y una *biopolítica de la población*<sup>56</sup>. En tanto que el *bio-poder* entiende la vida como objeto político, la culminación del Poder y el Desarrollo final del Sexo es la interiorización de la Ley (en cuanto acotación personal) y de la *Norma* (como limitación) Nuestra colaboración con el Estado y la Patria la determina esta asimilación del discurso sobre la sexualidad, y es por esto que Foucault encuentra en el pansexualismo de Freud la clave interpretativa para la crítica silenciosa y permanente de una desbocada ficcionalización, dándonos además la clave final sobre el propósito de toda esta parte de nuestro itinerario en torno a la figura de Freud:

“Es el honor político del psicoanálisis —o al menos de lo que hubo en él de más coherente— haber sospechado desde su nacimiento (...) lo que podía haber de irreparablemente proliferante en esos mecanismos de poder que pretendían controlar y administrar lo cotidiano de la sexualidad: de ahí el esfuerzo freudiano (...) para hacer de la ley el principio de la sexualidad (...). A eso debe el psicoanálisis haber estado en oposición teórica y práctica con el fascismo.”<sup>57</sup>

En efecto, la última cuestión que plantea Freud en *El malestar en la cultura* es la consideración de la Ética como una tentativa terapéutica y nunca como realización de las esperanzas y demás remedios. Es decir, se está abordando la problemática de los *enfermos* separados de lo *normal*, pero este telón de fondo desaparece en una masa uniformemente afectada. Aunque “podemos esperar que algún día alguien se atreva a

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>55</sup> “Su adiestramiento, el aumento de sus aptitudes, la extorsión de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas*.” (*Ibid.*, pp. 147-148).

<sup>56</sup> “Habría que hablar de biopolítica para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana.” (*Ibid.*, p. 151).

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 159.

emprender semejante patología de las comunidades culturales”<sup>58</sup>. El remate de Freud de este texto es mucho más brillante que cualquier receta que nos pudiera dar para el futuro, y su única respuesta a tal demanda es que nada está escrito, es decir, que no nos vale lo de que las cosas pasaran de cierta forma para afirmar cómo van a suceder, pues muchas veces la Historia nos sorprende con lo inesperado. Así, en lugar de presentarse como profeta de lo que habría de pasar más tarde en Europa (y en el mundo entero), abre simplemente un interrogante nuevo:

“A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si —y hasta qué punto— el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de auto-destrucción. En este sentido, la época actual quizá merezca nuestro particular interés. Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben, y de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y su angustia. Sólo nos queda esperar que la otra de ambas ‘potencias celestes’, el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos mortal adversario. Mas ¿quién podría augurar el desenlace final?”<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 3066.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 3067.

## 6. Postestructuralismo y anonimato

“Es necesario que mi vida tenga un sentido que yo no constituya, que haya en rigor una intersubjetividad. Que cada uno de nosotros sea, a la vez, un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta. Nuestro ser-del-mundo es el portador concreto de ese doble anonimato.”

Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*

Conviene que hagamos un pequeño paréntesis para hacer auto-crítica, porque está claro que pensamos que en este trabajo estamos tratando la figura de García Calvo como hay que hacerlo realmente: colocándolo en la retícula del pensamiento y pensándolo, no desde su Nombre, sino desde la razón común que encarna. Pero no podemos saber si este intento aparentemente altruista, hecho desde el respeto y la admiración, puede estar en realidad colaborando con lo mismo que critica. Si puede estar acaso, al definir al autor, directamente traicionando lo más importante de su pensamiento, que es el no-saber y el anonimato. Aunque nos situemos en el lado contrario de la Filosofía Mayúscula y la juzguemos partícipe, bien por servilismo bien por omisión, de esas que García Calvo llama Ciencias de la Realidad (búsqueda de la Verdad, establecimiento de un Sistema del pensamiento, etc.), el recurso a una filosofía minúscula no nos libra de estos peligros. Es innegable, en cualquier caso, que en el panorama filosófico dominante todas las problemáticas están empañadas, sobrecargadas y desplazadas por esa imagen del pensamiento centrada en la búsqueda de un principio de comunidad abstracto, por la búsqueda de la felicidad, o por las capacidades de nuestra disciplina de adaptarse a las necesidades y demandas del capitalismo y de la Democracia en un mundo globalizado. Se ve obligada así a doblegarse, a luchar por su mera existencia, compitiendo con otras disciplinas sólo en términos de funciones, aptitudes, recursos y habilidades para convertirse en algo adecuado y rentable para los negocios de Estado y Banca. Es ante esta culminación de la destrucción de la filosofía que estamos obligados a prestar especial atención a ese instinto de muerte que atraviesa nuestro pensamiento, si es que queremos dar cuenta del mimo que procura esta filosofía de abajo por su contrario. Somos conscientes, por otra parte, de que el campo de la Familia y la Pareja es demasiado ardiente, o en cierta medida personal, o puede resultar insignificante para

tratar de discutir o cuestionar desde él la colaboración con el Aparato. Pero también es cierto que ambas tienen un valor contradictorio en la medida en que traspasan, desde abajo o desde fuera de sí mismas, los límites establecidos, o en tanto que reinventan su estructura a favor de formas más primitivas, menos rígidas. Precisamente por ser lugares en los que la Ley se declara con tanto descaro resultan tan reveladoras acerca de la forma en que la obedecemos o la infringimos, y de ahí que nos interese de ellas, no ya los diferentes desmandamientos, sino la acogida que estos reciben en la Ley. Un ejemplo muy útil es el de la crítica de Foucault y Deleuze al familiarismo en el psicoanálisis, pues ilustra que la mera desobediencia no sólo no nos libra del peligro sino que puede contribuir a nuestra derrota. En el otro terreno en que nos movemos en esta parte, el de la psiquiatría, vimos que Deleuze critica (a propósito de Laing y de la anti-psiquiatría) cómo incluso los intentos más osados caen en lo mismo contra lo que luchan por no tener presentes las dificultades acaso más evidentes, y en especial la de la reconstitución de formas perversas de familia o de pareja en los movimientos más revolucionariamente positivos o constructivos. El problema con el que chocan los grupos militantes, escribe el francés, es evitar que sus estructuras de contención grupal vuelvan a formar *familias artificiales*, *Edipos artificiales*, es decir, figuras de Padre, estructuras cerradas, o su propia perversión<sup>1</sup>. Pues bien, si nos traemos estas consideraciones a nuestro intento de elaborar una terapia crítica de la sociedad a través de García Calvo, el reto es el de hablar de lo mismo que habla él sin caer en una interpretación que sea una ficcionalización, esto es, que traicione la resistencia a la definición que le caracteriza. Es algo en lo que ya hemos insistido mucho, pero es inevitable tener la sensación, al utilizar un lenguaje filosófico, de ser nosotros mismos el enemigo. Esta es, no obstante, solamente una cara de la moneda. La otra es la convicción de que la filosofía no está definida por un nombre o limitada por ese lenguaje, sino que consiste más bien en violentar esos límites. Ahora bien, esta violencia debe poseer un valor ontológico, trágico, que radica en la indeterminación (el afuera del pensamiento). Su resistencia, por ejemplo, a la especialización y a la clausura, a la ficcionalización, depende de su capacidad para crear (o reapropiarse) de

---

<sup>1</sup> V. DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., pp. 132-133. Véase también Anexo 1, pp. 51-53: "Perversos, esquizos, neuróticos": En la psicoterapia grupal los grupos están llenos de peligros: 1) Un peligro del análisis institucional es que los grupos terapéuticos que se forman sean infiltrados por perversos y devengan grupos perversos. 2) O bien que se hagan edipizar, neurotizarse con un superyó de grupo, un padre de grupo. 3) O bien se produzca la reconstitución de una esquizofrenia llamada catatónica y de una estructura asilar alrededor de los catatónicos en el grupo.

las armas con las que luchar contra la definición y de abrir, por tanto, las infinitas posibilidades que tiene de ser cualquier cosa.

En un razonamiento negativo o anti-identitario se nos presentan, entonces, dos retos. El primero, diciéndolo con García Calvo, es uno de lógica: ¿cómo hablar de la Nada por la vía racional? Pues gracias, diría el zamorano, a que el razonamiento no es ideas. A que éstas no pueden acabar del todo con las cosas que recubren o de las que se apropian, con lo que estaba ahí hablando, por debajo de la Realidad o del Individuo. Ahora bien, que algo pueda hablar o razonar por debajo (o antes, o desde fuera) de nuestra propia Persona es, como hemos argumentado a otros propósitos, cosa que se nos antoja imposible. Esa imposibilidad, sin embargo, que es el límite del Ser y la Razón, para la Nada y la infinitud es la semilla de un pensamiento verdadero, en devenir. Lo que sí es necesario, desde el otro lado, es una cierta confianza en lo que no se sabe (que es lo contrario de la Fe en la Realidad) y la sospecha de que *lo posible*, como dice López Petit, es la prisión por excelencia. El segundo reto es existencial, y tiene que ver con esa actitud que llamamos tensional o trágica. La fuerza de esta razón, da igual si hablamos de la Institución de la Filosofía o del Individuo pensante, sólo puede medirse en términos de resistencia a la muerte, a la Nada. La verdadera auto-crítica u honestidad reside para la Razón en ser capaz de desaparecer (en cuanto ideal o identidad) sin arremeter contra aquello en lo que se había puesto la existencia. Y ello conservando el brillo diamantino de la admiración y el respeto hacia algo que está por encima de la Persona o el Departamento: el amor por la propia filosofía, la lengua, la escritura. Entonces, cuando hablamos con Nombres en realidad lo hacemos como refiriéndonos a lo pre-individual en la historia del pensamiento. El pensamiento sigue su curso en tanto que hace rizoma o entra en relación en un campo problemático, y las soluciones en *superficie* (La Filosofía, mayúscula, de Heidegger o de Foucault, o la Alemana o la Francesa) son unidades ulteriores que no hay que tomar por verdadera profundidad, puesto que el fondo es pre-individual, pre-genérico.

Para hablar estrictamente de anonimato conviene, a modo de preámbulo que ilustre esos peligros, traer a colación a un autor que actualmente utiliza esta noción: el filósofo catalán Santiago López Petit<sup>2</sup>. Él mismo se ubica en la ardua tarea de pensar la nada, pero en cierta manera, aunque sea una tentativa radicalmente audaz, creemos que aún apoyado en la imagen del pensamiento Infinito/Todo. Reprocha a Heidegger ser incapaz

---

<sup>2</sup> V. LÓPET PETIT, S., *El infinito y la nada: El querer vivir como desafío*, Barcelona, Bellaterra, 2003.

de pensar el anonimato, pues no se trata para él ni del *Man* (*se* impersonal), el *soy* y *no soy*, ni del *mit-sein*, el *ser-con*. Diríamos, hasta este punto totalmente de acuerdo con el escritor, que el fondo de intersubjetividad es *anterior* a la individualidad, a *mi* fuerza o *mi* voluntad. Y que, por tanto, la constitución de un *nosotros* ha de ir en dirección opuesta a la constitución de una interioridad, es decir, que ha de permanecer infinitamente invisible, indefinida. A menudo sus críticas a los pensadores actuales (podemos mencionar, sin entrar en detalle, a M. Hardt y A. Negri<sup>3</sup>) van por ahí: “No vayamos a hacer ahora el sindicato de lo invisible”, o “de los precarios”. Petit no habla de *anonimato* en sentido estricto, sino que lo plantea en la forma de *hombre anónimo* (que es, a grandes rasgos, aquél que aspira a poseer la fuerza del anonimato) y de los *espacios del anonimato* (no-lugares que no precisan visibilidad ni reconocimiento). Sin embargo, podría decirse, aplicando nuestras reflexiones sobre la confrontación Heidegger-Nietzsche, que las manifestaciones en superficie de ese hombre y de ese espacio sí precisarían de una cierta *realización* (en el sentido normativo clásico) o tienden acaso a girar en torno a algún tipo de identidad. Esta crítica, en cualquier caso, se hace como aludiendo al propio fondo heideggeriano del planteamiento de Petit, en el sentido de la incapacidad que achacábamos al alemán, en contraste con Nietzsche, de pensar lo trágico y la voluntad de poder. Según el autor, la *fuerza del anonimato* es anónima porque ninguna otra fuerza la define (como lo Otro define al sí mismo), ni forma par con ninguna otra fuerza (al modo identitario), sino que refiere a la capacidad que tenemos de aspirar a crear un espacio —que emerge como de un fondo oscuro (*Grund*)— en que realizar nuestro más íntimo anhelo que es el *querer vivir* (un querer *anterior* al Ser). Pero lo más importante de la voluntad de poder, si volvemos a Nietzsche, es que no hay Orden, ni Bien, ni garantía de nada, sino sólo puro afuera, exceso. La fuerza, por tanto, no viene de interioridad alguna, ni tiene porqué realizarse ni aspirar a constituir una intersubjetividad común, sino que ya es real, al modo que hemos visto con la virtualidad de Deleuze o la habencia de García Calvo. No tiene nada que ver, diríamos con el francés, el devenir actual de la gente con el porvenir de la

---

<sup>3</sup> Este asunto se entiende con mucha claridad en la entrevista que le hace Toni Negri a Deleuze [Originalmente en la revista *Futur Antérieur*, nº. 1, 1990, pero está editado en DELEUZE, G., *Conversaciones, op. cit.*], en la que discuten acerca del pensamiento nómada en relación con el contrapensamiento. Si nos ajustamos a la crítica específica que tratamos de explicar, Negri intenta hacer decir a Deleuze que debe haber una cierta *universalidad de lo intempestivo*, que se presenta siempre, en el tiempo, bajo la forma de una contra-efectuación instantánea (*aión*), y, en el espacio, en la universalidad del devenir minoritario (la mayoría responde al patrón vacío de Persona y la minoría al devenir). La réplica que le hace en este contexto Petit (aparece también en *El taxista ful*, 2005, de Jo Sol) es que lo que está pidiendo (su efectuación y su definición) va contra el alma misma de la resistencia.

Historia. No es sólo que no surge de Sujeto alguno ni hay aquí un impulso ciego de voluntad de voluntad (a la heideggeriana), sino también que es sólo lo identitario lo que necesita constituir un *nosotros*. Ya hay, ahora mismo, una intersubjetividad que no se deja ver sino en la medida en que cada uno de nosotros sea, a decir de Merleau-Ponty, a la vez un anónimo en el sentido de la singularidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta. En tanto que se pertenezca a un pueblo que sólo se invoca porque no existe. Así que, conociendo como conocemos la tendencia a hacernos una idea de la cosa, y las terribles armas del adversario, tampoco quiere la fuerza del anonimato que se le llame ni siquiera *querer vivir*. Anonimato es lo que de diversas maneras hemos llamado razón común o rizoma, que es obviamente anónimo, como el pueblo, como la horda o la manada diría Deleuze, que no tiene ni ninguna necesidad de ser ni de realizarse, que vive y habla, literalmente, en otra lengua. Y, sobre todo, que no quiere que se le llame con ningún nombre, ya que lo *anterior* a la voluntad del hablante ni le pertenece a él como Individuo, ni sabe nada, diría García Calvo, acerca de cómo van los tiempos. Deleuze lo describe de la siguiente forma: “El sujeto es esta especie de extraña cosa que ora está en la masa” (posición en la cual no existe ningún margen), “ora está en las manadas”<sup>4</sup> (donde todo lo importante sucede en el margen).

En García Calvo hay desde siempre esta llamada a la tradición del anonimato de una manera magistralmente sencilla que, apuntando en todo momento al corazón de cualquier asunto, no deja espacio al enemigo para socavar la complejidad y profundidad de la problemática, o para reducir el problema a la elaboración de alternativas positivas o a manifestaciones de superficie. Lo que el zamorano llama *política del pueblo* es lo otro de la Política de Individuo y Estado, pero ambas viviendo en constante lucha, en contradicción, como dos caras de la misma moneda, como lo molar y lo molecular. Hablar de una organización corporal que me define como Individuo en tanto que forma de pensar, sentir, hacer, etc., en identificación con el Estado, no excluye el necesario litigio productivo con lo preindividual, sin el que no habría ninguna comunicación entre ambos. Igual que para la biopolítica de Foucault —en tanto que acción de enmascaramiento y desenmascaramiento— la necesaria torsión en el campo de fuerzas es lo otro de esa reflexión segunda acerca de mí que Yo soy, podemos decir que la desficcionalización es lo otro necesario de la ficcionalización. Cuando se ejerce, desde

---

<sup>4</sup> DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 168.



el pensamiento de la sospecha, una crítica total (al Saber, al Ser, a la Cultura...), se hace como advertencia al gran peligro que supone el empeño en ocultar el nivel inconsciente o prerreflexivo como principio de toda racionalidad. Con ello se sitúa lo patológico y la represión en el corazón del positivismo, cuya violencia inherente tiene que arrastrar consigo las posibilidades que la razón europea tiene de ver la fuerza que, por debajo, le hace ser. De ahí ese cierto cuidado por la Realidad o por la constitución del Individuo que decimos se procura desde abajo. Y no es de despreciar la tragedia de ese noble corazón que —siempre comprensivo— soporta la ingratitud de su adversario y sus golpes traicioneros cuando trata de crear un espacio desde el que poder hablar sin ser sumido en las sombras de las cláusulas absolutistas de las Ciencias de la Realidad. Y sin dejar él de ver y cuestionarse su colaboración con las mismas, pero manteniendo la confianza en que hay que dejar hablar a razón y, si tiene algo que decir de la Realidad, que haga ella misma lo que pueda. Esta es precisamente la fuerza de la filosofía de estos autores: el haber conquistado ese estatuto —aunque en cuanto tal permanezca invisible e indefinible— para el nihilismo y para el pensamiento no-identitario o de la diferencia.

Si las explicaciones sobre lo real son ocultaciones de lo que teme, de lo que prohíbe, el ejercicio de la dialéctica negativa de la contradicción, siguiendo a García Calvo, es dar a conocer la Ley por su inversión: el Ser por su Nada, lo bueno por su maldad, lo sabido por su desconocimiento, la Realidad por lo que se mueve por debajo. Así, lo primero a hacer, antes de asomarnos a la vacuidad y debilidad de nuestra razón encarnada, es intentar trazar un mapa de lo que el zamorano, hablando de lo que habla, expone en estas obras sobre lo que hay por debajo de la Familia y la Pareja, del Individuo y el Estado, que se creen Ellos que no es nada.

En *Familia: la idea y los sentimientos* se trata de ver qué hay por debajo de la familia en cuanto sistema de relaciones personales, partiendo únicamente de que se habla de la Realidad a partir de lo que ella es en cada momento y de que, como decíamos con Freud, sólo en base a eso hay que tratar de integrar estas energías microperceptivas en la personalidad. A pesar de haber utilizado un fondo freudiano no podemos hablar (en sus términos) de pulsiones animales sin meternos, afirma el autor, en un terreno que sólo conocemos también como *ideado y convertido*. Lo mismo sucede con el tema de la prohibición del incesto, que aunque “aparentemente está fundada también en similares conveniencias de Orden en la casa y en el comercio entre familias, y dirigida

esencialmente, (...) a la exogamia”<sup>5</sup>, u otras explicaciones racionales, su pasión parece *criada de razones no tan legales*. Y es que:

“precisamente por pretenderse científicas y así tratar la prohibición de incesto como una medida práctica y económica, por ello mismo se arriesgan a ser tales explicaciones un caso de racionalización y estar ellas mismas promovidas por la represión, sobre la que toda Ciencia también se funda.”<sup>6</sup>

La tesis propia que se deriva de la reinterpretación del zamorano del psicoanálisis es que si lo que trata de evitarse con la prohibición y la represión es este peligro de amor, en mayor medida se hace con la *conversión de los sentimientos en sus ideas*. El caso es que bajo esta sustitución late la deficiencia ontológica de incapacidad de devenir y de sumisión al ideal, pero también por ella “descubrimos el más hondo fundamento de la institución de la Familia en el miedo de los representantes del Orden (los Padres) al amor desconocido, que, como tal, no puede tener límites (...) y es por tanto el miedo de la infinitud y la indefinición lo que promueve la definición, la legislación, la ideación de los sentimientos”<sup>7</sup>.

En *Contra la Pareja*<sup>8</sup> se añade a esto una reinterpretación del concepto de *enamoramiento* (muy importante también en *El malestar en la cultura*), que si bien manifiesta la fijación absoluta y las dinámicas por las que reducimos al otro a una imagen falsa de sí, también por un momento (el de la despersonalización si se quiere) sirve para no tragarse los sustitutos ni aceptar que por amor nos vendan la Ley. Y es que esta *fabricación del alma* consciente y voluntaria que tiene lugar en la Pareja, esta Institución, se alimenta de la locura del conocimiento que se encuentra en una *tenebrosa zona subconsciente*. El enamoramiento, escribe García Calvo, da testimonio de la situación de los Nombres Propios en la conformación de la Realidad y en relación a esta locura, pues todo lo que el enamorado percibe está consagrado a llenar de sustancia sensible su Persona, a lograr la *unicidad del Nombre Propio*: “Es, en verdad, de aquello que el Nombre Propio del amado s i g n i f i c a r í a , si pudiera significar algo, de lo que está enamorado su enamorado”<sup>9</sup>. El enamoramiento, prosigue el autor, se centra en el Nombre Propio y quiere que sea verdad la individualidad de la Persona, y el origen de

<sup>5</sup> GARCÍA CALVO, A., *Familia: la idea y los sentimientos*, op. cit., p. 55.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 57. Si lo que trata de evitarse es el peligro del amor desconocido en tanto que amenaza contra el Orden ideado y legislado, “las otras motivaciones de la prohibición de incesto, y de la regulación de relaciones familiares en general, no deben ser más que manifestaciones superficiales de ésa más profunda, y ocasionalmente ocultaciones y racionalizaciones de la misma.” *Ibid.*, p. 57.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>8</sup> Cfr. GARCÍA CALVO, A., *Contra la Pareja*, op. cit. pp. 100-116.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 105. (Tabulación del original).

esto yace en el miedo primordial (igual que el Orden social se basa en el miedo al caos). Pero hay una contradicción latente entre la unicidad y exclusividad del Nombre Propio y que “se comporten, sin embargo, como seres, como realidades ideales y así se las pueda seguir contando igual que a las ovejas”<sup>10</sup>. Hay siempre algo, sugiere el zamorano, que en los miedos del enamoramiento se niega por lo bajo a aceptar la Verdad de la Persona, que se enfrenta a la Realidad en nombre de lo sin nombre. Pero si bien el amor puede darnos la sospecha de que no somos individuos separados y enclaustrados, con la misma facilidad se nos presenta tan a mano la Pareja como la salvación de uno en otro con respecto a la muerte prefijada y computada. En ella se descubre la forma por la que nuestras concepciones de la unicidad de la Historia, el destino del Hombre, la realización de la esperanza, etc. se imbuyen en nuestro ser-en-el-mundo, matándolo *bajo el Imperio del Mañana*, sin saber muy bien ni qué es eso del Ser ni qué eso del Tiempo. El mañana ya sabido, esa *seguridad y temor* de Dios, es el miedo segundo del Régimen: no de lo desconocido sino del Futuro cierto y amenazante<sup>11</sup>.

Cuando hablamos, pues, de Orden y caos, no deben perderse de vista las dos dimensiones de lo real desde las que hablamos (macrológico-micrológico). Si bien, podríamos decir con Merleau-Ponty, cuando aparece ese *cogito* como al rescate es ya sobre una previa carencia en la relación con el mundo circundante, el estar constituidos por el miedo a lo desconocido no nos ha de servir como excusa sino como opción, por encima de uno mismo, por la superación: por comprender la infinitud, no como amenaza, sino como impulso. Para el filósofo francés este giro le viene al hombre de una comprensión de sí mismo *en el mundo* (en el sentido de la indistinción sujeto/objeto) y no meramente *del mundo*<sup>12</sup>. De ahí que la Filosofía en cuanto idea

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>11</sup> “Hay una confusión, harto vigente, en el tratamiento de la cuestión del miedo: pues se nos quiere hacer creer que hay un miedo de lo desconocido, y que es de ese miedo justamente de donde habría tenido que surgir la Religión y la necesidad de Dios o dioses. Pero de lo desconocido no conocemos nada (una perogrullada que olvidamos a cada paso), y lo único que conocemos es el miedo del Futuro, que es ciertamente conocido, y por ello mismo amenazante.” (GARCÍA CALVO, A., *De Dios, op. cit.*, p. 68.)

<sup>12</sup> Hay una tesis de fondo en esto del anonimato en relación con el postestructuralismo que nos viene de la forma en que Merleau-Ponty plantea, en este contexto, la reflexión sobre la libertad, en *Fenomenología de la percepción, op. cit.*, pp. 460-463. Podemos decir que estamos totalmente determinados por la estructura, a condición de que añadamos que somos también totalmente libres. La libertad sólo es tal en tanto que rompe con y a la vez hace explícita nuestra presa en el mundo: “Todas las explicaciones de mi conducta, por mi pasado, mi temperamento, mi medio, son, pues, verdaderas, a condición de que se consideren (...) como momentos de mi ser total del que me es permitido explicitar el sentido de diferentes direcciones, sin que jamás pueda decirse si soy yo quien les da su sentido o si yo lo recibo de ellos. (...) Pues esta vida significativa, esta cierta significación de la naturaleza que yo soy, no limita mi acceso al mundo, es, por el contrario, mi medio para comunicar con él. Es a base de ser sin restricciones ni reservas

institucionalizada de sí misma, si nos traemos a nuestro terreno la reflexión de García Calvo, viva también en la contradicción de ser *ella misma* y de ser *una entre todas*, en la lucha de su esencia única contra la dispersión en las otras disciplinas, acaso por las demandas de los tiempos o del Capital. Pero por esta misma tensión por la que existe, desvela en cambio una fuerza mayor que siempre escapa a la definición y que la hace surgir por doquier, metamorfoseada, quizá con otros nombres, dando vida a las palabras que perdieron su significado y alumbrando con la sospecha la mentira de cada Verdad establecida. Esta concepción transformadora, creadora, de la filosofía, en oposición a la Filosofía mayúscula, es la que pugnamos por alumbrar con la noción de *anonimato*, pues su verdadera fuerza está en lo otro que no es ella, en su capacidad de devenir tal. Y esto, acaso, porque lo que la distingue de otras disciplinas sea, sólo quizá, su capacidad de ser todas ellas, sin dejar de ser *ella misma* en su ser *las demás*.

Consideramos que limitándonos aquí a unos pocos libros de entre la extensísima obra del escritor zamorano podemos dar un esbozo bastante completo de lo que hemos llamado, como una forma de interpretar su razón política acotada a los límites de este trabajo, su terapia crítica de la sociedad. La obra que creemos más apropiada para acabar de dar un cuerpo sólido a este propósito es *Análisis de la Sociedad del Bienestar*<sup>13</sup>. Si bien el habernos centrado en el terreno de la Familia y de la Pareja puede seguir pareciéndole al lector arbitrario, nuestro propósito era acercarnos al objetivo de García Calvo de mostrar que por ser los espacios más privados e impermeables a toda intromisión que podemos encontrar resultan tanto más reveladores de lo esencial de la Ley. Esta última obra que vamos a utilizar parece surgir, según podemos leer, ante la demanda, por parte del academicismo, de “seriedad” en la producción periodística del catedrático, de un lenguaje algo menos coloquial si se quiere, a la hora de tratar asuntos tan serios como son la Política o la Filosofía. Aunque esto sea aparentemente algo anecdótico, es uno de los típicos inconvenientes con los que nos atormenta la condición mayúscula y académica del Saber (que parece no admitir bromas ni cotidianidades). La

---

lo que actualmente soy que tengo la posibilidad de progresar; es viviendo mi tiempo que puedo comprender los demás tiempos, es ahincándome en el presente y en el mundo, asumiendo resueltamente lo que por azar soy, queriendo lo que quiero, haciendo lo que hago que puedo ir más allá (...) Nada me determina desde el exterior, no porque nada me solicite, sino, al contrario, porque de entrada estoy, soy, fuera de mí y abierto al mundo. Somos de cabo a cabo *verdaderos*, tenemos con nosotros, por el sólo hecho de que somos-del-mundo, y no solamente estamos en el mundo, como cosas, todo cuanto es necesario para sobrepasarnos. No tenemos por qué temer que nuestras opciones o nuestras acciones restrinjan nuestra libertad, puesto que la opción y la acción son las únicas que nos liberan de nuestras anclas.” *Ibid.*, pp. 462-463.

<sup>13</sup> GARCÍA CALVO, A., *Análisis de la Sociedad del Bienestar*, Zamora, Lucina, 2007.

selección de artículos que el escritor zamorano presenta en forma de libro con este *Análisis de la sociedad del Bienestar*, aunque no sea su obra más significativa conlleva una elaboración completa de su diagnóstico de la sociedad: puesta en obra de su *modus operandi* o de una estrategia crítica desde manifestaciones por las que esta organización del vacío de la que hablamos se reafirma en su realización en la Realidad del Dinero y del Régimen. Así, constatando la alienación de la que hablamos, la *desficcionalización ontológica* insiste en vigorizar lo que por el miedo al caos queda sepultado, en avivar la llama de lo que por la muerte de nuestro conocer queda sumido en la oscuridad. En la propia introducción expone las directrices que rigen la serie, devolviéndonos sobre nuestro propósito de exponer la labor política del psicoanálisis de hacer lo público de lo privado:

- 1) “Abandonar toda distracción con otras formas de tiranía y centrar los ataques en el Dinero, que se ha declarado al fin como la verdadera forma de Poder, y
- 2) Romper la disociación entre vida personal y pública, haciendo de la Persona un tema de política del pueblo.”<sup>14</sup>

El libro comienza contraponiendo, a propósito de esa seriedad de la que hablábamos, la *política del pueblo* a Filosofía y Literatura, en tanto que (en resumidas cuentas) ni se refiere a una Verdad, ni habla en términos ficticios<sup>15</sup>. Más bien, afirma el autor, se lucha, se habla, literalmente, por lo que no existe, pues el pueblo es, lógicamente, nada más que algo pensable de forma negativa, lo contrario a la Mayoría de Personas Democrática<sup>16</sup>. No hay más lucha, pues, que la de decir “no” a la Realidad:

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

<sup>15</sup> “Y de todo este descosido —aunque no deshilvanado— ensayo, político y literario a la vez, quiero que se deduzca que hacer política, cuando ésta es algo más noble, más espiritual y más hondo que administración y manejo de partidos, es hacer literatura, y que hacer literatura, cuando es algo más noble, más espiritual y más hondo que hacer libros para entretener no más a los lectores y vivir de este entretenimiento, es hacer política. Aunque no sea de otra manera que haciendo —esto es, creando— lengua viva, el más íntimo y radical patrimonio público de una patria cualquiera”. (De UNAMUNO, M., *En torno a las artes (del teatro, el cine, las bellas artes, la política y las letras)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, p. 149).

<sup>16</sup> A pesar de que hay semejanzas y diferencias en la cuestión de la “masa” en García Calvo y en H. Arendt (quizás la distancia más significativa sea el aspecto aristocrático o elitista de *Sobre la Revolución* —Madrid, Alianza, 2004— de la filósofa alemana), su diferenciación entre Estado y República tiene una raíz más profunda en su obra *El origen del totalitarismo*, que es la distinción entre pueblo y populacho. Ella quiere señalar que por pueblo se refiere al genuino agente que funda y constituye una comunidad. El populacho, en cambio, no es capaz de ser constituyente, sino que ha perdido su libertad, su capacidad de acción. Por eso, el pueblo hace rebeliones, mientras que el populacho las escenifica; uno elige y reflexiona, el otro apedrea y aclama. De otro modo, el pueblo posee *voluntas* y *ratio*: posee una voluntad que no es ciega. Pues bien, este pueblo es el que en *Sobre la revolución* es entendido como el pueblo asambleario que toma sobre sí la libertad constituyente. Cabe señalar todo esto porque Arendt entra en confrontación directa con la distinción que hace Kant en la *Rechtslehre* (Doctrina del Derecho) (—Cfr. KANT, I, *Metafísica de las costumbres*, Parte I, § 53, pp. 181-182—), quien distingue entre un pueblo que se une para formar una nación, y una mera población que se define por lazos históricos, culturales o étnicos. La distancia entre ambos es clara: Es el pueblo el que se distingue por constituir un *Estado*, pero

“lo que hace falta para esta lucha es una gran falta de fe: la falta de la fe que tienen los que creen en la Sociedad del Bienestar y en la Realidad en general, que sólo sobre la Fe (de la Mayoría) se sostiene, pues lo que existe sólo existe gracias a la Fe.”<sup>17</sup>

La cuestión de la *mayoría* de Personas opuesta a pueblo, de Masa de Individuos opuesta a muchedumbre anónima, aunque reaparece constantemente nunca está de más aclararla, por lo que vamos a permitirnos traer de nuevo a colación a Deleuze para esclarecerla sin desviarnos un ápice de la cuestión de la centricidad y la privacidad del Individuo-Familia-Estado. El filósofo francés, ante la pregunta ¿qué es ser de izquierdas?<sup>18</sup>, responde que esto no refiere a un Gobierno —pues todo gobierno es totalitario—, sino a una condición, o más bien a una cuestión de percepción: ser de izquierdas, dice, es percibir que todos somos minoría, y que *mayoría* —como los Individuos que la conforman— es un patrón vacío, carente de devenir: “varón, adulto y ciudadano de la *polis*”. La cuestión reside en darse cuenta de que nadie forma parte de esa Mayoría, que es abstracta e ideal, y que nos constituye como partes de un Todo, sino que la gente siempre es minoritaria, en tanto que no deja de devenir mientras no caiga en este vacío que es el patrón. Ser de izquierdas, concluye Deleuze, es darse cuenta de que los problemas de fuera están más cerca de nosotros que los que están dentro: es desplazar la perspectiva desde ese patrón que ya supuestamente somos (y que no tiene

---

la población a la que se refiere Kant persiste en el estado de naturaleza; la relación con el pueblo es genealógica, podríamos decir, pues esa población se convierte en pueblo de ciudadanos cuando se decide a configurar un Estado. Sin embargo, para Arendt, el populacho es una parte de la sociedad civil, surge y existe en su seno. Y se refiere a ella de modo despectivo: no sería más que una población, podríamos decir, degenerada, ciega y manipulada. En ello sigue una vieja tradición europea en contra de “los muchos”. En el capítulo IX de *El origen del totalitarismo* (Madrid, Alianza, 2006) Arendt introduce un elemento muy controvertido en su obra: con la misma constitución, en ese acto constituyente, surge la tensión o el conflicto latente entre Estado y Sociedad. El estado se corresponde con la ley, es decir, la constitución y el conjunto de los derechos humanos; la Sociedad es el pueblo. Y la contradicción surge porque aparece el motor no revolucionario, el interés vital, el interés nacional, por la pura existencia. Ese interés toma prioridad sobre la ley constituida y el pueblo constituyente, sobre ambos. De tal manera que el pueblo termina transformándose en populacho, al mismo tiempo que la ley ya no se deja involucrar por el pueblo. Se separan *voluntas* y *ratio*. Esta aporía aparece también en Carl Schmitt, en su teoría constitucional (*Verfassungslehre*, pp. 139 ss.). Se separan, piensa Schmitt, necesariamente, la *ratio* del Estado y la *voluntas* del pueblo y la democracia. Sin embargo, Arendt, a pesar de esta coincidencia, no desea discurrir por la senda de Schmitt, es decir, no quiere derivar esto a una apología antirrepublicana del dictador como protector de la constitución ante la constatación de la irremisible aporía entre Estado de Derecho y Democracia. Ahora se explica mejor que discurriera finalmente a la tesis de su libro *Sobre la Revolución*, donde quiere sortear esta aporía negando el Estado moderno de partidos (donde se produciría la separación) y afirmando una nueva forma de unión que es la de esa federación republicana, una unión laxa de muchas repúblicas, fuertes y por principio libres de dominación. Una solución, además, que es la única alternativa al círculo vicioso del *pouvoir constitué* y *pouvoir constituant*; y es que es la forma en que se puede hacer frente, según ella, a ese crecimiento antinatural de lo natural de la democracia de masas vinculada al Estado de Bienestar.

<sup>17</sup> GARCÍA CALVO, A., *Análisis de la Sociedad del Bienestar*, op. cit., p. 22.

<sup>18</sup> Esta explicación puede encontrarse en el documental sobre G. Deleuze, entrevistado por Claire Parnet: *L'abécédair de Gilles Deleuze*, en “G pour Gauche”, editado a título póstumo. Véase también DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil Mesetas*, op. cit., “Aparato de Captura” Prop. XIII, pp. 454-476.

devenir), hacia lo otro que lo hace ser. El Individuo está en relación con la centricidad<sup>19</sup> del aparato de Estado, que viene a ser la incapacidad de lo identitario de ser consciente de que es su afuera (su ex-centricidad) lo que realmente le constituye. En este libro García Calvo plantea esta cuestión a propósito de la Sociedad de Bienestar, poniendo la centricidad y la excentricidad en relación con la riqueza en términos de *la situación y las fronteras del Desarrollo* (que son las de la *polis*). Ese desplazamiento de perspectiva del que hablamos con Deleuze desvela en este caso que es mentira que se pueda disfrutar del Bienestar sin que alteren la realidad las circunstancias exteriores. El zamorano se pregunta: “¿de qué manera la miseria de los suburbios condiciona la forma de la riqueza de que en el centro se disfruta?”<sup>20</sup>. Se trata evidentemente de mostrar *cómo las miserias de fuera están dentro*, pero dilucida además la contradicción del *ethos* con el Régimen. Situándonos de algún modo debajo o por fuera de la Realidad se reconoce que ésta existe en virtud de la contradicción bueno/malo y se identifica con lo bueno, pero separado de tal contradicción parece la Moral sobre la que se funda, y con ello la ética de la Realidad misma:

“la creencia de que uno puede disfrutar de la riqueza en medio de la miseria (de los otros) sin que la riqueza de uno resulte transformada por la miseria que le rodea es una creencia falsa, pero al mismo tiempo fundamental para el manejo y mantenimiento del Desarrollo (...) ¡Como si no se supiera que el explotador sólo lo es porque dispone de una idea que lo justifica y le limpia la conciencia!”<sup>21</sup>

En cuanto a la problemática de la mercancía, la conversión en Dinero de todas las cosas, en tanto que depende de una interiorización de la sustitución y, más allá, de la *aceptación mayoritaria de los sustitutos*, se desencanta o desenmascara desde su manifestación en la mala calidad de las cosas mismas, cuando la gente siente por lo bajo que algo no es lo que es. “El caso es que no son cosas, sino representantes de las cosas, con los que tienen que alimentarse y divertirse los súbditos del Desarrollo como si fueran cosas”<sup>22</sup>, “porque lo que importa para el régimen del Bienestar es que la m a y o r

---

<sup>19</sup> Cfr., por ejemplo, SÁEZ RUEDA, L., *Ser errático, op. cit.*, pp. 40-58: “Resistir erráticamente”. Aunque se entiende bastante bien en el contexto filosófico de Deleuze y García Calvo, esta noción fue originalmente acuñada por el antropólogo filosófico Helmuth Plessner: los seres humanos somos el juicio entre una posicionalidad abierta (“excéntrica”) y una cerrada (“céntrica”). Nosotros somos, por decirlo de otro modo, el límite mismo entre ambos. La capacidad de sobrepasarnos está en el impulso excéntrico, que conduce siempre más allá de los límites en los que se establece la dimensión céntrica.

<sup>20</sup> GARCÍA CALVO, A., *Análisis de la Sociedad del Bienestar, op. cit.*, p. 27. Cfr. *Ibid.* pp. 29-33 y 149-153.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 38.

í a viva de sustitutos”<sup>23</sup>. Lo único que interesa al Estado, diría el zamorano, es que se tenga una idea de lo que se hace y, por tanto, que lo que se haga sea esa idea. Y ese cambio, esta separación de dos mundos (de magnitudes inconmensurables entre sí), se produce a través del Dinero:

“¿qué cosa más real que el Dinero? (...) No hay cosa menos material, más ideal, más abstracta, más sublime, que el Dinero en sus formas más desarrolladas. En verdad, su esencia, como corresponde a tan alto grado de idealidad, consiste solamente en los números que lo mientan.”<sup>24</sup>

Lo cual nos lleva a declarar con el autor la Realidad dineraria, ideal por tanto: “las cosas han desaparecido, y el Dinero, que era el representante de las cosas, se ha hecho cosa él mismo, la cosa de las cosas: él es la Realidad”<sup>25</sup>. Por otra parte, una resistencia que no sea ficcionalización comienza por destruir la distinción entre *privado* y *público*, cuyo uso por el Poder parte, dijimos, de que Estado y Capital sean la misma cosa, y, por tanto, de que yo me haga real en la actividad de gasto porque yo lo quiero. Debemos detenernos en la problemática del gasto en relación con la aceptación mayoritaria de los sustitutos (la ilusión de que uno compra cosas y de que el dinero que maneja es el mismo que el de los presupuestos de Arriba) por la lucidez con la que García Calvo está exponiendo, de manera si cabe más brillante, la distinción de Bataille entre *gasto productivo* y *gasto improductivo*. La consideración de lo económico vía Bataille encaja bastante bien con el planteamiento de García Calvo desde el punto de vista de la expansión global del modo de vida del capitalismo, o de lo que hemos descrito, a nivel ontológico, como un proceso de dinerificación y de conversión de todo en mercancía, de sustitución de las cosas por Dinero. La primera directriz del libro que analizamos es también el primer brazo del razonamiento contra la Realidad: dejar de creer que el Dinero lo es todo, ya que la idea no es nada sin eso por debajo de lo que se nutre. Así, una de las tareas centrales que se puede extraer de este librito es la de *cómo acabar con el estímulo dinerario*. Esta idea, elemental en la desficcionalización ontológica, es la que plantea también Bataille a través del *gasto improductivo*. El gasto productivo es la lógica capitalista, y el improductivo es el que no está sometido a esta lógica. Ello se ve, por ejemplo, en el uso de García Calvo del *criterio de rentabilidad*<sup>26</sup>, pues aunque se usa por doquier tanto para las instituciones estatales como para las privadas, sirve en

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 38-39. (Tabulación del original).

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>26</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 47-51, (“Del criterio de rentabilidad y la identidad de Capital y Estado”).



realidad para reconocer su mutua identidad y la falsedad vigente de su distinción. Esa misma piedra de toque sirve para eliminar la noción de *Servicio Público*<sup>27</sup>, con la que se pretende que se asimile que “lo que es bueno para el Dinero (para el movimiento del Capital) es bueno para las Personas, para el Hombre”<sup>28</sup>. Esto será verdad, afirma el zamorano, sólo cuando este Hombre sea ya íntegramente Dinero. De ahí la falsedad de una Ética dirigida a un ser abstracto e ideal que sólo existe en la medida en que es bueno para la *polis*. La Ética del Individuo en relación con el Desarrollo del Aparato, o la normatividad de una conducta dirigida al perfeccionamiento de ese sujeto adecuado y funcional, se traduce en el mundo del Capital como la pura identificación con la Ley y con la Autoridad. En contraste con estos dos aspectos: el olvido de las cosas tras su sustitución y conversión y la ideación del Hombre, el rechazo del anonimato hacia la distinción público/privado en el pensamiento y la vida se puede abordar desde cualquiera de las ideas que constituyen la Realidad. En el contexto de la distinción entre Dinero divino y dinero humano, la idea de *Impuesto*, por ejemplo, cae de la misma manera que la de *Servicio Público*. “Cuanto más falsa se queda la noción de ‘impuesto’ tanto más es preciso mantenerla en juego, como mentira sustentadora del dominio”<sup>29</sup>. Para entender este engaño de los impuestos, explica García Calvo, hay que percatarse bien de cómo en el Desarrollo el Dinero es de dos naturalezas: una divina y otra humana, y que la diferencia no corresponde a la de *estatal/privado* sino a la de *Gran Dinero* (Estado y Banca) y el *dinerillo* (el de los contribuyentes), que vimos con Deleuze que deben ser de magnitudes totalmente diferentes y al mismo tiempo empeñados en su casamiento. El engaño consiste en hacer creer que ambos son el mismo. “Se trata de desconocer esta evidencia elemental: que la Sociedad del Bienestar está fundada toda ella en un descubrimiento maravilloso”<sup>30</sup>: lo que se quiere conseguir

---

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 53-57, (“De cómo se ha quedado vacía la noción de *Servicio Público*”).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 61: “Porque es que los impuestos son herencia de viejas formas de Estado, en que se suponía que aquellos ciudadanos o Personas Jurídicas que movían dinero en grande, debían, en compensación de su pecado, entregar a los Administradores del benévolo Gobierno alguna parte de sus ganancias, que a su vez los Administradores dedicaran a sostener obras o institutos no rentables, que sirvieran a atender a las necesidades y deseos de todos, especialmente de los pobres, o sea de los que no movían capital. Pero, cuando uno se entera del manejo del Dinero de los Estados del Bienestar, y cómo la mayoría de él está jugando en las mismas inversiones rentables y de futuro que el Capital Privado, queda clara la falta de sentido de esa noción de ‘impuesto’. No: cuando usted, señor, declara y paga a Hacienda, sépalo, no está haciendo nada en lo más mínimo distinto que cuando encarga a su Banco que le compre acciones de tal o cual Empresa de Futuro.” *Ibid.*, p. 62.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 68: “el Dinero grande o divino, sólo con moverse, sólo con cambiar de sitio en las cuentas, de fechas en el Tiempo, sólo con eso ya produce (dinero, naturalmente: o sea, por nombres propios, Crédito, Tiempo Futuro, Tiempo), con la sola condición de que en el proceso le asista una Fe inquebrantable, sin vacilaciones, que es la esencia misma del Crédito, la del Futuro, la del Tiempo, que es el nombre

es que todos seamos Hacienda, o sea contables y dinero, atributo inseparable de la constitución del Hombre en el Estado del Bienestar. Este Hombre que aman la Banca y el Estado, un Individuo, una Persona, es al que Ellos aspiran a tomar en masa, la Masa de Individuos, *sumables todos, pero cada uno uno*. Como ya dijimos, “ese Hombre ¿tiene dinero? Tener... ¿Cómo se puede tener una cosa tan abstracta y tan sublime, cómo se puede tener números? No, ese Hombre E S dinero”<sup>31</sup>. Y este cambio (que creamos que el dinero que ganamos y manejamos es el mismo que el de las cuentas de Estado y Banca) se logra haciéndonos aprender el lenguaje de Arriba: “que así es como se forma al Hombre, por el aprendizaje del vocabulario de la hacienda: por la boca muere el pez, y se convierte en pez pescado”<sup>32</sup>.

El concepto que utiliza García Calvo en este libro para el mecanismo global por el que “en el Desarrollo las cosas se subliman en forma de dinero y cómo correspondientemente las Personas, que al fin son también reales, se hacen ellas mismas también dinero”<sup>33</sup> (al hilo también de lo visto acerca de la Pareja y la Familia en relación con la propiedad) es el de *prostitución universal*: pues se trata “de venderse uno mismo, de hacerse uno mismo valor en el Mercado, de ser uno literalmente, numéricamente, su propio interés y Capital”<sup>34</sup>. Y así el Nombre, concluye el autor, cuyo valor queda sublimado por la firma personal, se hace fundamento de valor, adquiere *Crédito*: “Sólo vendiéndose se hace uno dinero, lo mismo que sólo obedeciendo al Poder alcanza poder uno”<sup>35</sup>. Poder, como vimos, sólo para hacer lo que está mandado, lo que ya está hecho. El *Marketing del Nombre* no muestra nada más la esencial condición globalizadora del Desarrollo del Capital. De ahí que la negación y el anonimato sean la respuesta necesaria contra el progreso hacia que no haya más política que la Economía ni más Idea que el Dinero. Que este ser-sin-mundo se perfeccione en forma de habilidades computacionales, estrategias de clasificación, etc., y así la Fe mate al entendimiento, y el Nombre a la gente. Porque “de lo que no se puede prescindir es de que se lo crean, de que tengan Fe, (...) lo contrario de la inteligencia”<sup>36</sup>.

---

verdadero del Dinero Desarrollado. Es un procedimiento milagroso, que, así como implica que lo que por él se produzca no pueda ser otra cosa que dinero (...), así también es un procedimiento ajeno al dinero de calderilla que a la gente se le reparte para que se haga la ilusión de que compra cosas”. *Ibid.* p. 68.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 81. *Cfr. Ibid.*, pp. 77-81.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 93.

\*\*\*

Si volvemos a la cuestión de la situación de la filosofía, la figura del filósofo es quizá la que menos exenta esté de esta burocratización, no sólo porque su Saber determina lo que es real y quien está en disposición de hablar Verdad, sino también en tanto que envuelto por un aura de autoridad sobre lo real o sobre la influencia que las ideas puedan tener en su Persona y en su Institución. Pero esta es precisamente la epifanía que sirve de sustento al resto de falsedades sobre las que versa, y a la vez el espacio de desficcionalización de la propia Verdad de la Filosofía: entenderla desde la cuestión de la salud y la enfermedad y no por su colaboración con la formación del Individuo y el Estado, o por su sumisión a los tiempos que corran. Un filósofo, dijimos a propósito de los presocráticos y después de estos postestructuralistas, no es aquél que da respuestas, sino que deja a la pregunta viva y que florezca. El filósofo-médico que invocara Nietzsche no da respuestas a preguntas o soluciones a problemas (ahí estribaba el error), sino que cuestiona las cosas de otra forma, abre nuevas preguntas, cambiando la forma de percibir el problema, resultando éste en un nuevo interrogante, sin fin. Esta incertidumbre, esta “enfermedad” con respecto a la salud del hombre “sano” de la *polis* (que bien claro tiene todo, que sabe) era la clave del filósofo alemán para hablar de aquél que se sostiene en la permanente autocrítica y es capaz de convertirse en el monstruo que le acosa. Pudiendo, así, desorganizarse desde sus propias contradicciones, desde la tensión trágica de ser un ser real y a la vez una muchedumbre anónima. La tradición del anonimato, podríamos decir, vive en la clandestinidad del Nombre y de la Historia de la definición del Ser, luchando por lo que no existe, invocando una nueva tierra que sólo existe gracias a ese pueblo indefinido, indeterminado, incomputable, inclasificable en los estantes del *saber-poder*. Escapando siempre a su numeración, valoración y definición, y por ello mismo manteniendo, cara a su propia muerte o disolución, el quicio constituyente de la contradicción que conforma la Realidad, tanto de la Persona como de toda Moral, que ni una ni otra hay que camino del olvido no vaya.

Podemos volver ahora sobre cómo se plantea la tarea de dar voz a eso de abajo en los libros que analizamos en esta segunda parte. En *Familia: la idea y los sentimientos* se entreveía que el corazón descubre la contradicción por la vía de reconocerse como *uno de Ellos*, por retorcerse dolido en su organización como Persona. Si hay algo que, a pesar de todo, sigue hablando a través de la herida, la pregunta no puede ser otra que:

¿pero entonces qué hay por debajo? Hay, sin embargo, una segunda pregunta, que en realidad es la misma, que sólo se deja ver al final de este libro: ¿quién es el que se rebela? Es una pregunta que sólo se puede responder de manera negativa, desde mi propia conformación: “ése, desde luego, no soy yo”. El *corazón* es todo un concepto filosófico que refiere a estas dos preguntas sin respuesta:

“si alguien o algo se rebela contra esto, lo real, debe ser aquello que quedaba suprimido como materia para la construcción de lo real, y que de algún modo no haya quedado totalmente conforme con su supresión.”<sup>37</sup>

Cómo se puede hablar de *eso* por vía lógica es lo que nos cuestionábamos con respecto a las cláusulas de las Ciencias de la Realidad. Pues sólo en base, escribe García Calvo, a que “razonamiento no es ideas, y que cabe que sea lo contrario que las ideas y viva sin cesar atentando a su permanencia. Pero, en todo caso, lo que es seguro es que la razón no podría ponerse a darle razón al corazón por otra vía que la de dar razón de la Realidad”<sup>38</sup>. Es necesario que ambos (razón y corazón) se trasluzcan sobre un fondo de lo otro que los hace ser, que vivan en contradicción si es que quieren comunicarse productivamente y (dejando el uno existir al otro y el otro dejando al uno desaparecer) habérselas con esto de la Realidad. El miedo a lo desconocido no revela más vacío que el del Orden y el de la Ley, pero lo mismo vale para eso que llamamos humano, afirma el zamorano, que para someter a la finitud de lo individual a las estrellas del cielo o los peces de la mar, o lo mismo con la Filosofía y todo su Saber y sus Nombres. Lo que no significa que ni Yo ni ellos desaparezcamos si se nos arrebatara la pertenencia a la Realidad. Sino que además, de hecho, la obra de la Administración de Muerte nunca puede estar completa:

“si no, ni siquiera estaría yo aquí hablando. Así como la Persona está costituida por su muerte siempre-futura, YO de veras, en cambio, al no ser nadie real, no muero nunca, y Yo soy el pueblo y lo común; que tampoco puede Dios acabar nunca de reducirlo a masa y número de personas ni, con todo Su saber, saberlo, para matarlo.”<sup>39</sup>

Desde el punto de vista de la crítica a la ontología del Saber-Tener, la labor política del psicoanálisis de hacer lo común de lo privado consiste en eliminar a la Persona como agente capaz de hacer nada que no esté hecho. O más exactamente, percibir “que no puede haber más política del pueblo que la que arrastre consigo la vida privada de la

<sup>37</sup> GARCÍA CALVO, A., *Familia: la idea y los sentimientos, op cit.*, p. 62.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>39</sup> GARCÍA CALVO, A., *De Dios, op. cit.*, p. 255.

personas, ni más ética del Individuo que la de desaparecer lo más y mejor que pueda”<sup>40</sup>. Es muy importante entonces no perder de vista el cierto cuidado por la salud implícito en el imperativo normativo de romper con la separación público/privado, de meterse en la vida de las personas sin que tal intromisión se tome como algo personal, sino que se haga de ello un tema de política del pueblo. Esta relación está clara en el planteamiento de Deleuze, que habla sobre este *devenir desorganizado meticulosamente* análogamente a lo que Nietzsche llamaba *la gran salud, una vía superior*. Deshacer la significación y las interpretaciones, “no para devenir una especie de estúpido, sino para hacer una verdadera experimentación, para devenir un experimentador”<sup>41</sup>. En este sentido, lo que entiende el genio galo por *no saber de antemano* hunde sus raíces en la experiencia de la perversión de la acción crítica o revolucionaria, que se da porque en lugar de ser un grupo de experimentación se ha devenido un grupo de interpretación. Todo eso es, recalca el filósofo francés, extremadamente difícil: no se trata sólo de romper con la interioridad, sino que hay que insistir en que “no es culpa de las personas”<sup>42</sup>. Se trata de percibir cómo ambos aspectos responden únicamente a la operación del Dominio:

“la diferencia fundamental del psicoanálisis con el esquizoanálisis es que en este último no se sabe de antemano. Esa basura de concepto que es la regresión es una manera de decir: ‘Lo que eres lo sabemos, al menos formalmente, de antemano. Pues eres lo que eres’. En el esquizoanálisis se trata del principio opuesto: ‘No sabes de antemano lo que eres’.”<sup>43</sup>

En *Contra la Pareja* se ofrece una ilustración de la estrategia del anonimato desde la crítica a los diversos frentes por los que hemos visto que el Individuo-Estado se refuerza y reafirma parapetándose en las directrices de su conformación como Institución o su advenimiento a la Realidad, pero cuya auto-afirmación otorga a la vez las armas para desvirtuarlo, y con ello disolverlo. Vamos a hacer una enumeración de las formas de

---

<sup>40</sup> GARCÍA CALVO, A., *Contra la Pareja*, op. cit., p. 130.

<sup>41</sup> DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 216.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 166. Cfr. *Ibid.*, pp. 165-177: “Clase IX: Masa, manada, edipo y contra-edipo sobre el cuerpo sin órganos”. Aunque, por demanda acaso del propio itinerario, quisiéramos reservarnos el terreno del esquizoanálisis deleuzeano para la tercera parte este trabajo, conviene que demos ya algunas coordenadas muy elementales. De estas reflexiones se puede destacar la potencia del concepto que Deleuze y Guattari acuñaron, en su reinterpretación de Freud, de *fatalidad calcada*, que refería al reto de su noción de *esquizoanálisis* (en contra de la reasimilación de enfermedades propias de nuestra cultura) de descartar toda unidad prefijada, de rechazar el enmascaramiento de los mecanismos inconscientes como definitorios o traumáticos, y usar en cambio los descubrimientos del psicoanálisis como punto de apoyo para detectar los bloqueos del rizoma (retícula). Sólo así, deviniendo aquello que no somos y que más tememos (precisamente porque no podemos verlo), sólo acaso con un salto al vacío podemos optar por disolver aquello que nos protege y que nos hace ser, pensar, actuar. Otra idea es esa de rechazar todo tipo de interpretación (toda explicación en base a una esencia u origen), que no hace sino contribuir a la ficcionalización, y que viene a ser la misma que la de no saber de antemano.

resistencia que rigen el *modus operandi* del postestructuralismo que estudiamos, primero con respecto a la institución de la Pareja<sup>44</sup>, y más adelante veremos cómo entran en relación estas advertencias o directrices con las que tienen que ver con la falsedad de la Sociedad del Bienestar:

1) *Desde el respeto a la interioridad*. Dado que “en la Sagrada Intimidad de la vida privada estriba y se nutre el Imperio Estatal que machaca y ahoga al común, al pueblo” (*Ibid.*, p. 120), hay que “entrar a saco en la intimidad de la Pareja, sacar sus trapos sucios a la luz de la plaza pública. Porque si no, ¿de qué va a servir todo lo que hagamos ni digamos en común?” (*Ibid.*, p. 121) “generalizar, generalizar despiadadamente, hacer como si todas las parejas fuesen una misma: La Pareja.” (*Ibid.*, p. 121).

2) *Desde la identificación* mayor o menor con el papel o función de uno en el sistema estructural, en el Todo, pues ya se ha argumentado cómo las diferencias entre caso y caso no son más que las “diferencias en la seguridad y fuerza de la Fe” (*Ibid.*, p. 122).

3) *Desde el juicio de Dios y la mala conciencia*. La clave es no echar la culpa a las personas, pues “el echar la culpa a uno o a otro es uno de los procedimientos favoritos para mantener la vana disputa conyugal, que sólo sirve para ocultar y mantener la falsedad de la Pareja” (*Ibid.*, p. 122). La verdad común de la mentira de la institución misma se descubre, escribe el autor, con piadosas palabras: “Tú no tienes la culpa”, “Tú no has hecho nada”. A este propósito rememora el pensador zamorano el concepto unamuniano de “ex-futuro”, como si fuera sólo con la otra parte de la Pareja que voy a encontrar el futuro de verdad, cuando ese Futuro no es otra cosa que la eternidad vacía de la Idea, la muerte prefijada, el anhelo y la necesidad de la seguridad, constantemente amenazada, de saberse.

4) *Por lo que atañe al procedimiento de las ciencias positivistas* y al método filosófico por el que el pensamiento privado se despliega en la práctica: negarse a presentar alternativas a la Pareja. “Y, en cuanto a las alternativas, que es lo que sale siempre al final de todos los sermones, no vamos, por supuesto, aquí a proponer alternativas a la Pareja, cuando nos hemos pasado años negándonos a eso, y más aún: recomendando a los amigos la valentía de negarse a proponer alternativas positivas cuando se las reclamen. Pues no se trata de imaginar ni delinear futuros, que es justamente el procedimiento del Poder para conseguir que nunca se haga más que lo que está hecho; no, sino de hacer y de irlo, con los hechos, inventando. ‘No hay camino’, ‘Se hace’ (gracias a que no lo hay). Y el pueblo no tiene futuro. Por eso sigue así de vivo.” (*Ibid.*, p. 124).

5) *Y no despreciar las tentativas* de otras formas de convivencia: pues desde esta perspectiva por la que el pensamiento es creativo conforme al experimento de la vida, no hay que poner muros *a priori* al valor de los fracasos y su utilidad para la transvaloración. Y es que “nada está escrito”: “Puede el peso de la historia ser aplastante, (...). Pero eso no le da para nada a la historia entera ni necesidad ni autoridad para proclamarse única. Ni tenía por qué haber sido así, sino de infinidad de otras maneras, ni tiene, por tanto, por qué ser así tampoco, sino tirar por otro sinfín de invenciones y posibilidades, de las que no se saben, hasta que han dejado de ser posibilidades para hacerse realidad; y ni aún así.” (*Ibid.*, p. 128).

Las dinámicas por las que Individuo, Pareja, Familia y Estado se alimentan enmascaradamente de los movimientos moleculares, irrepresentables, de los pueblos y las gentes, puesto que rompen la relación entre ambas dimensiones de lo real e imponen, a nivel Molar, la correspondencia de estos movimientos con la definición de su estatuto en la Realidad. No obstante, aunque la culminación de la ideación implica la pérdida de la dimensión intensiva (pérdida “definitiva” del acontecimiento), este Desarrollo nunca puede completarse más que a nivel Molar, pues a nivel molecular siempre habrá

<sup>44</sup> Cfr. GARCÍA CALVO, A., *Contra la Pareja*, op. cit., pp. 118-128.

resonancia (nunca sabemos verdaderamente qué es *lo que pasa*). La desproporción de fuerzas y el juego siempre sucio del Estado contra el pueblo es indisoluble del ejercicio del Poder a partir de la separación público/privado. Esta implica una noción abstracta de Hombre que se imbuye en la Persona en forma de Nombre y registro civil (numeración), de modo que al querer cada uno lo que quiere, quieren en conjunto lo que Estado y Capital les mandan; y ahí ya estamos perdidos. La fuerza de la concepción de la crítica ontológica que estudiamos no estriba sólo en la necesaria falta de Fe en la realidad dineraria, sino sobre todo en esta comprensión de la filosofía por la que no se dan recetas ni mandamientos, que no se basa en la falacia de la Moral que rige la de las Ciencias de la Realidad. Es desde ahí de donde la Filosofía se parapeta en su identidad, pero también donde queda desvirtuada por la misma fuerza que originalmente la hacía ser, acaso la de no saber de antemano ni lo que es, ni para qué sirve, ni adónde debe llegar.

“No se habla acá para llegar a conclusiones y dar luego el paso a la praxis (ése es el procedimiento de los Ejecutivos de Dios; al pueblo no le vale para nada), no, sino que el hablar hará lo que pueda, hablando: el hablar es el hacer. O sea que no creemos acá tampoco, por decirlo más a la altura de las mentes de los doctos, en una Ética separada de la Política: es justamente la separación entre “privado” y “público” lo que estaba denunciando este sermón. Ni creemos, por tanto, como también el vulgo a veces, no creemos que la Sociedad sea un conjunto de individuos, que, por suma, hacen la Sociedad, ni que las voluntades personales cooperen en una especie de Voluntad Social, de manera que, cumpliendo cada uno con la Ley, casi ni haría falta que hubiera Leyes. Que cada uno se crea tal cosa, eso es la Ley. Aquí más bien pensamos que el Individuo es lo mismo que el Estado, uno y otro de consuno contra el pueblo y su sinfín de posibilidades desconocidas.”<sup>45</sup>

Pero dejando esta cuestión para más adelante, enumeraremos a modo de conclusión de este capítulo, y en correspondencia con la clasificación anterior a propósito de la Pareja, la estrategia crítica expuesta en *Análisis de la Sociedad del Bienestar*<sup>46</sup> para los diversos flancos de examen de la ficcionalización del mundo que interpretamos, desde el punto de vista del anonimato, en relación con la desficcionalización:

1) *Desde el respeto a la interioridad*: ya atendimos a la distinción público/privado que rige la conversión del hombre en Dinero, y propusimos a este respecto no aprender el lenguaje de los ejecutivos y la Hacienda en esta conformación de la individualidad a imagen de lo general. “Inteligente no es Persona alguna: inteligente (como en el libro de Heráclito se formulaba) no hay más que el lenguaje mismo, el lenguaje común y popular, que se opone a la jerga de los Políticos y Banqueros, y también a la de Filósofos y Literatos de la Cultura. Por eso es tan importante, para la vida del pueblo, para la rebelión siempre posible, negarse a aprender la jerga de los Ejecutivos (...) No creer —eso es lo primero. Y así poderles decir a los Ejecutivos del Poder y del Dinero: no queremos vuestro vocabulario, vuestros Nombres y vuestras siglas, que no sabemos lo que significan: nosotros tenemos el lenguaje que nadie manipula, el lenguaje de cualquiera, que sabe siempre, por lo menos, decir NO.” (*Ibid.*, p. 93).

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 129-130.

<sup>46</sup> Cfr. GARCÍA CALVO, A., *Análisis de la Sociedad del Bienestar*, op. cit., pp. 89-129.

2) *Desde la identificación con la funcionalidad* estructural: Librarse del Dinero implica librarse de la Persona, por lo que a nuestra constitución y definición respecta: “No se trata de Fulano ni Mengano, indiferentemente intercambiables, sino de Estado y Capital” (*Ibid.*, p. 98). No creer, y menos que hay Individuos, o que son Personas las que mueven el Dinero y administran la muerte. “Pero eso implica renunciar a la persona como sujeto hábil para hacer algo que no sea hacer lo que está hecho, que no sea ganar dinero y con ello ratificar al Dinero sobre su trono.” (*Ibid.*, p. 98).

3) *Desde la mala conciencia y el juicio de Dios*: En ello residía la clave del recurso al psicoanálisis de la Masa de Individuos para la disolución del Alma, pues esa contradicción que somos, esa tensión que siga “viviendo y razonando en todos, que somos lo contrario de la Mayoría. Y lo que siga viviendo en cada uno, en contradicción con su propia Persona, naturalmente; pues esa contradicción sólo la ha superado el súbdito ideal del Capital-Estado: el muerto. Y es por ello razonable que, en este análisis de la Sociedad del Bienestar, hayamos tenido que venir a dar en un psicoanálisis de la Masa de Personas, que es también psicoanálisis de cada uno de sus componentes. Pues también el psicoanálisis o disolución del alma surgió para eso, para esa lucha y liberación, cuando a Freud se le ocurrió (en contradicción consigo mismo), por más que luego haya corrido, con los Sindicatos, la suerte que sabemos, de convertirse en industria de reintegración al Orden.” (*Ibid.*, pp. 104-105).

4) *En cuanto a la concepción de una teoría desplegada en la praxis*: Desenmascarar el nihilismo negativo en el sentido nietzscheano, es decir, el nihilismo consistente en la afirmación de un mundo ideal más allá del concreto y finito en el que existimos. No hay tal separación, y si bien la ficcionalización del mundo ha adquirido la fuerza del Dominio Global, la facilidad de la empresa de derrocar al Régimen estriba en que “su fuerza es su debilidad. Su fuerza es, como hemos visto, la fuerza del vacío: el Dinero mismo, para alcanzar su más potente dominio sobre el pueblo, ha tenido que volverse cada vez más abstracto y más sublime” (*Ibid.*, p. 109), y ahora “todo su valor consiste en el Crédito, en la creencia firme de que el Mañana es de Ellos, de que van a seguir por siempre jugando con el Tiempo, con las Firmas y los Nombres a los que el Crédito se adhiere. Vivimos pues en el reino de la Fe (...). Basta con que un rumor de duda, un hábito de sospecha (...) vaya cundiendo lo bastante para que amenace el descubrimiento del vacío del Dios-Dinero, para que rápidamente se resquebraje y se derrumbe un Imperio que está fundado todo en el Crédito, en la Fe. Y esa caída de la Fe en el Dinero arrastra consigo una pérdida de la Fe en la Ciencia de la Realidad, puesto que ella estaba también al servicio del Dinero.” (*Ibid.*, pp. 110-111).

5) *En cuanto a no despreciar tentativas de creación*: La cuestión más ardua aquí no es ya la falta de creatividad, sino ¿qué puede reemplazar al estímulo dinerario? Pues la cosa es que si todo funciona bien en la Sociedad del Bienestar, escribe el filólogo, “es sólo gracias a la ilusión esa del Dinero” (*Ibid.*, p. 115). Lo que hay que preguntarse es si por debajo de la Mayoría queda algo que nos susurre que el Dinero no lo era Todo, “y sospechamos que no: que por debajo del ideal y del Dinero sigue la madre tierra dando pan, los bienes palpables de los que se nutren todos los ideales y las locuras de sus hijos. Hay algo ahí abajo” (*Ibid.*, p. 117), en la tierra. Aquí cobra toda su relevancia la renovación del catedrático de el *criterio de utilidad* y de las máquinas, y el de *sentido común* que apuntábamos a través de Bataille, que como “no les sirven a Estado y Capital para sus fines: por eso le sirven a la gente del común que quede viva” (*Ibid.*, p. 123). Y añade que “no hay que tirar nada bueno a la basura”, es decir, “no hay, por tanto, que perder la cabeza y atribuirle al Desarrollo todos los bienes de que con el Desarrollo disfrutamos, ni pensar que, derrumbándose la Sociedad del Bienestar, tienen con ello que perderse las cosas útiles y placenteras (placer y utilidad son lo mismo, en contra de lo que enseña la Escuela del Capital-Estado) que la industria y el ingenio humano no puede menos de producir aun en medio de todo este tráfigo de inutilidades” (*Ibid.*, p. 128).

Todas estas estrategias de desficcionalización, al hilo del afrontamiento de la separación constituyente entre público/privado y su relación con una Ética separada de la Política, dan una imagen de las cláusulas absolutistas sobre las que gran parte de la Filosofía y las demás Ciencias de la Realidad se asientan. Y, por tanto, de la relativa facilidad de la labor de este pensamiento-por-venir, es decir, que se comprenda el vacío y tiranía de sus postulados por su vinculación al Capital. Que se vea, diría el zamorano, que los *Altos Ejecutivos* ocupan el lugar de nuestros pensadores. Pero efectivamente no hay nada de



sencillo en esta labor. En *Contra la Pareja* el autor advierte que lo más importante es que no confundamos el *ir tirando como se pueda* con el *tener que justificarlo*, pues falacia de todo Conocimiento es que hay que ser consecuente, error sobre el que se sostiene esta Política que se despliega en la *praxis* cuando ya nadie la necesita:

“que no se te cuele esa maldita idea, donde todo el veneno de la Moral está concentrado, de que ‘Hay que ser consecuente con lo que uno piensa’ (o ‘con lo que uno dice’), como si no se hubiera sentido todavía que uno está hecho de contradicción. Encógete de hombros y no oigas o no dejes que se te pida una ‘congruencia entre tu vida y tu pensamiento’, como si pudiera haber congruencia ninguna entre dos cosas que ni siquiera pertenecen al mismo mundo.”<sup>47</sup>

Por tanto —finaliza con ello—, *no vendas lo que no es tuyo*:

“Así que, lector amigo, sigue haciendo con tu pareja, si la tienes, lo que se te antoje o lo que se le antoje a la otra mitad o lo que está mandado; sigue ajuntándote, rompiéndote, arreglándotelas como buenamente puedas, haciendo o padeciendo con la mejor gracia y salud que te sea dado, y que te deseo. Pero, por favor, no te creas por eso obligado a justificarlo. No vayas por eso a vender lo que no es tuyo, a vender la razón que descubre, caiga quien caiga, la verdad de las mentiras; la razón, que no es tuya ni tampoco mía; porque es común, porque no es de nadie.”<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> GARCÍA CALVO, A., *Contra la Pareja*, op. cit., pp. 131-132.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 132.

## 7. Neobarroco y razón común

“Lo que comienza siendo glorioso, luego empieza a chorrear suciedad. Lo que se inicia como una especie de canto de vida y que era entonces revolucionario —pues no veo algo que sea revolucionario y no sea un canto de vida—, se torna en una inmundicia cultura de muerte.”

Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*.

### a) *La sociedad del bienestar*

Esas estrategias del anonimato son inseparables de la invocación de un pensamiento del afuera, o de la llamada a un pueblo que está vivo porque no existe todavía. Pero la especificidad de esta razón común le viene además de su pertenencia a lo que llamamos tradición en virtud de lo verdaderamente trágico. El carácter tensional del pensamiento no sólo se mide por su alejamiento con respecto a un centro o una identidad, sino también por la comprensión de sí mismo como lucha sin ánimo de pacificación. Tal intento de pensar fuera del hogar, de devenir nómada, y de hacerlo en los márgenes del pensamiento, es el que nos justificará a hablar de un neobarroco en el postestructuralismo que estudiamos más allá del nexo con el Barroco. En esta segunda parte, como implícita en la cuestión de la razón política, ha sido central la problemática de la comunidad, pero siempre en un sentido anti-identitario o de denuncia a su imposición en forma de Dominio (a su auto-afirmación). El alejamiento con respecto a la Mentira de su Verdad posee, como ya dijimos, un cierto valor normativo sólo pensable de forma negativa, como a contrapelo de la realización. Porque la cosa es que el pueblo, al contrario que las Ideas, no padece la necesidad ni de saberse ni de realizarse (porque ya es real), y como no tiene que existir nunca muere. Entonces, volviendo al *Análisis de la Sociedad del Bienestar*, se pregunta García Calvo: ¿a quién le hacen falta los Estados? Pues al Estado, responde, no a la gente sino al Estado:

“Pero, así como la caída del Capital se mueve por el amor de las cosas, que Él mata por dinero, así la caída de los Estados se alimenta del sentimiento de comunidad, que Ellos tratan de machacar sustituyéndolo por el Conjunto de Individuos y el voto democrático. Y no hay que menospreciar la fuerza del Capital y del Estado, que es aterradora, porque está movida por el Ideal, los Números y la Fe; mientras que la fuerza para negarlo y derrocarlo,

la del pueblo, no cuenta con esas armas, sino que vive sólo de una dudosa llamada a los sentidos, de una razón sin ideas, de una añoranza de la vida. Así que, sabiendo la diferencia de las fuerzas, toda la astucia será poca para guardar vivo el sentimiento.”<sup>1</sup>

No hay que despreciar, pues, el poder del enemigo. La facilidad con que, desde Arriba, se imponen las Ideas, y la extrema dificultad de mantener vivo el sentimiento. La forma de afrontar esta labor es, sin embargo, la que distingue a los autores que estudiamos. Si bien, desde el lado del positivismo, la fragilidad de este pensamiento se muestra en que apenas se pronuncia está condenado a quedar asimilado por el Poder (reducido a su colaboración con las Ciencias de la Realidad, aplastado por la imbecilidad dominante), nunca insistiremos suficiente en el cuidado que, desde el otro lado, procuran dichos autores por esa Identidad, por ese Individuo incapaz de sentir ni escuchar nada de lo que dice razón. Mimo por no destruirlo, por ir como disolviéndolo poco a poco, en ciertos momentos, imperceptiblemente. Puede que en esto consista la tarea invocada por Deleuze de hacerse un *cuerpo sin órganos (devenir desorganizado meticulosamente)*. Sin alejarnos de García Calvo, el zamorano rememora a S. Mateo (y, ¿por qué no?, a Nietzsche) a través de la imagen de *la serpiente con la paloma*, incidiendo en la fuerza del *corazón* y de la *razón común* para esta lucha desesperada:

“Por eso, no puede el pueblo rebelde caer en la trampa de la pureza: no se puede ser puros en este mundo, sino ser más bien sinuosos y guardar con ardides y disimulos la ternura del corazón. Es, como se sabe, la recomendación del evangelio: ‘He aquí que como a ovejas en medio de lobos os envío; sed pues astutos como las serpientes y simples como las palomas’.”<sup>2</sup>

Todo el esfuerzo, el trabajo, el empeño que se ponen en formar a este Hombre en identificación con la Autoridad, incapaz de hacer o decir nada que no esté hecho o dicho, no revela otra cosa que el extravío con respecto a razón. Pero también es cierto que tal empresa, la de la Administración de Muerte, nunca puede estar del todo acabada. Lo que nos tenemos que resistir a creer es que no pueda ser de otra manera, a que se nos venda que hay un gran peligro en la experimentación o en el desmandamiento de la Ley. Que hagamos, que influyamos, que nos agitémonos allá donde estemos no es peligroso para nadie más que para el Individuo, para la Persona. Pero en realidad “uno no hace la revolución (ni el amor tampoco) ni entra uno en el paraíso”<sup>3</sup>, *uno* sólo muere. La invocación del afuera, de darnos cuenta de que estamos constantemente cayendo en la

---

<sup>1</sup> GARCÍA CALVO, A., *Análisis de la Sociedad del Bienestar*, op. cit., p. 139.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 141.

infinitud, quizá tenga que ver con aquello que decía Heraclito del olfato necesario para ese humo último de la realidad evaporada, o con esa exhortación de Nietzsche a tener pies de paloma. De ahí también, acaso, la importancia para Deleuze de la *captura de código*, o de la necesidad de *devenir imperceptible*. Todos estos conceptos son, en nuestra opinión, topográficos del *anonimato*, de la indefinición necesaria para tender los puentes a una tierra desconocida, a un nuevo pensamiento. Para la afirmación de un hombre sano que sea, como el caballero andante, la salud de un pueblo:

“Aquí se trata de aprovechar los resquicios y contradicciones del Régimen, que son, como hemos apuntado en este análisis, evidentes, y son el solo aliento para la vida y la razón; y para usar estas contradicciones y rendijas, uno mismo no puede acudir sino a sus propias rendijas y contradicciones, pues es en las imperfecciones de uno como Persona donde está el pueblo. Es para guardar eso que en nosotros quede de pueblo y de recuerdo de lo que era antes de la Historia y de pura negación de las Ideas, armas del Poder, para lo que las astucias constantes de la serpiente se requerían. Ni que decir tiene que, si no hay paloma, no hace falta tampoco la serpiente.”<sup>4</sup>

Cuando la dimensión ontológica se torna unívoca origina lo que denominamos patológico, en tanto que oculta aquello sobre lo que versa y obstruye toda posibilidad de ser otra cosa (cualquier cosa). En el terreno de la voluntad de saber el origen de la patología es el Yo, la Fe en el Átomo, la Fe en uno mismo que sostiene la Realidad. La separación de Heráclito entre un pensamiento privado y uno público o común, vista desde la crítica a una ontología del *Ser/Tener*, contiene las claves para esta lucha, pues como escribe el zamorano: “el respeto de la privacidad garantiza la vigencia de la tiranía”<sup>5</sup>. Es algo que dijimos a propósito de la Pareja y la Familia: el respeto sagrado por su *intimidad* es perfeccionamiento de la del Individuo, de modo que al no meterse nadie en la vida privada de los demás se confirma la Ley. Pues bien, cuando decíamos que para Heidegger el Lenguaje es la casa del Ser, que era un pensador de estufa alemana, etc., apuntábamos ya a la crítica a esta ficción de la interioridad. El hecho de que sea una casa, un interior calmo, le otorga a la lengua de los Padres fundadores —los antiguos griegos— el estatuto de casa del Hombre: allá donde habita el Ser y de donde emerge. Esto es necesario pensarlo, a nuestro juicio, sin la añoranza de la lengua perdida (el Ser olvidado), es decir, como invocación de una nueva tierra, de un pueblo siempre-por-venir, pues el lenguaje es de todos en la medida en que se haga en su afuera, que se exponga al ágora. Y ese lenguaje, pensado fuera de la pura lengua materna, es que el que es la casa de todos, si es que hay casas de alguien:

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 147.

“Por eso, desde este otro lado, del de abajo, es ésta la operación primera: ¡que la casa se abra! Que no haya más vida privada, que no haya un solo gesto ni trato, ni hacienda ni amor, que no sea (como lo es, aunque no quiera) público y político, y que la desgracia o gloria personal no sirva más que como muestra de lo común. Una vez más, el lenguaje popular nos da el ejemplo y el aliento: él, que es la casa de todos, porque no es de nadie y es para cualquiera, la sola riqueza humana que se nos da gratuitamente, y así vive en guerra sin fin contra el Dinero.”<sup>6</sup>

Esta tarea primera entonces, urgente si se quiere, de orientar el pensamiento a su afuera, es la que caracteriza lo que hemos venido en llamar neobarroco, siempre en virtud de ese cierto fondo heraclitano que define a estos autores (y que podemos rastrear en las obras que analizamos). Su diferencia fundamental con respecto a sus adversarios es que lleva a sus últimas consecuencias la labor auto-crítica que, de manera específica, caracteriza a la tradición filosófica europea. En este librito de García Calvo encontramos la que es a nuestro parecer la más poderosa expresión de esta actitud en relación con la centricidad/ex-centricidad. Del mismo modo que no podíamos admitir que se pueda disfrutar de los privilegios de la Sociedad del Bienestar sin devenir lo otro que la hace tal, su periferia o afuera, la noción de *espejo de las afueras del Desarrollo* que utiliza el catedrático ha de implicar literalmente que el Bienestar se abra a sus fronteras: que la Casa, esa del Hombre, se abra. Si bien los Medios de Comunicación (o Formación) de Masas son el espejo ideológico más directo con que contemplar la Sociedad del Bienestar como el fin último del Desarrollo, propone el autor que sirvan en cambio para reconocernos como partícipes de esta Realidad y rechazar con revulsión eso que se nos vende como mundo:

“tal es la fascinación del Reino sobre las crías de sus alrededores; y sólo los fantasmas fascinan de ese modo. Aquél que, viendo la fuerza de la ilusión monstruosa en esos corazones de los arrabales, no sepa reconocer en ella, como en un espejo, su ilusividad, falsedad y tiranía del Estado de Bienestar en que nosotros nos agitamos, ése es que se ha quedado ya del todo ciego y sordo, apto para tragarse los sustitutos de la vida y la razón. Que en ese espejo encuentre el pueblo la fuerza del asco y revulsión contra esto que se le vende como mundo.”<sup>7</sup>

La Fe en la unidad y continuidad de la Historia lo es también en el destino de la Persona, en la realización y cumplimiento de ambas. Fe, como dice siempre García Calvo, en el Futuro. Así, igual que hay que dejar de creer en el Dinero, no se puede creer tampoco en la Historia ni en sus épocas. No hay que ir, escribe el zamorano, con los tiempos, pues todas las épocas están en esta, que no es época ninguna: “creyendo los

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 153.

Individuos de la Masa en la e x i s t e n c i a de otras épocas, crean también en el Futuro a que el Capital-Estado nos tiene condenados; y que, al creer que hay otras épocas, lleguen a creerse que esto es una época también”<sup>8</sup>. Hablamos en cambio de *tiempo-vivo* (*aión*), “tiempo en el que hablamos mientras hablamos, el que se quiere dejar muerto en el tiempo de los relojes y la Historia”<sup>9</sup> (*chrónos*). Por eso no se puede creer en los tiempos, porque esa es la manera de entregarse al Dinero y al Poder, a la muerte:

“¡Nunca pues ir con los tiempos!”. La última y verdadera revolución es la de los muertos, que se niegan a estar muertos; y la evidencia, palpable y actual, es que sigue siempre latiendo, por debajo del Dominio, un corazón que sabe decir “¡Qué bueno esto!” y sabe decir “No”, sin importarle un rábano ni la Orden del Día ni las Modas. Y no hay prisa. El pueblo tiene esa inmensa ventaja de que, como no tiene que existir, no muere nunca.”<sup>10</sup>

Antes de poner fin a esta segunda parte habría que exponer con toda la brevedad posible un autor que juzgamos fundamental para ilustrar el neobarroco del que hablamos: Guy Debord<sup>11</sup>. No nos adherimos a la clásica asimilación del autor bajo la imagen de un marxismo centrado en la cuestión de clases. Se trata, como con el resto de autores, de intentar captar el movimiento entero de su pensamiento, pero desde él mismo, de modo que se le deje hablar de nuevo, y que la cosa misma muestre su valor y pertinencia. El autor apunta a un proceso ontológico análogo al de la sustitución de las cosas (o los sentimientos) por sus ideas, pues lo que subyace en la famosa noción de *espectáculo*, prioritariamente a la cuestión de la división del trabajo, es en tanto que la forma más general y profunda del Capital: la imagen autonomizada que se mantiene ella misma y la sustitución de la realidad por su representación. Asistiríamos a un fenómeno global por el cual todo lo que es (existencia) es convertido en la escenificación de lo que es: representación que sustituye aquello que originariamente representaba, y que ocupa todo el espacio<sup>12</sup>. Pues bien, habría aquí dos ideas en relación con el nihilismo realizado

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 158. (Tabulación de “existencia” del original).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 158-159.

<sup>11</sup> DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 2000. Animamos al lector a acudir también a la película homónima, dirigida por él mismo, por lo que de potente tiene en el uso de la imagen y a la vez como crítica negativa al poder de la televisión y de los medios de comunicación. Aunque no nos ha salido realmente al paso, García Calvo ataca en muchos lugares a ambos: los Medios de formación de masas y a la televisión, como representación última de la imagen puesta al servicio del Poder. Otras dos obras, más actuales, que pueden resultar muy interesantes en esta línea son las dos películas de Slavoj Žižek: *The pervert’s guide to cinema*, 2006 y *The pervert’s guide to ideology*, 2012, ambas de Sophie Fiennes. O quizás en otra línea, pero muy similar, la fantástica *Canciones para después de una guerra*, de Basilio Martín Patino, 1971.

<sup>12</sup> “El sentido final de lo espectacular integrado es que se ha integrado en la realidad misma a medida que hablaba de ella, y que la reconstruyó tal y como de ella hablaba” (DEBORD, G., *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama, 1999. p. 21).

o la culminación de la Administración de Muerte. En la ficcionalización ya no hay mundo, pues ha sido engullido por su escenificación, donde lo global del Capital es la conversión de todo en objeto de identificación sin profundidad. La otra idea de la que se sirve Debord es la de la organización del vacío, pues el espectáculo, que sustituye a lo real, deja vacío, incapaz como es de nada más que organizar esa vacuidad: es el mundo invertido “como la negación visible de la vida, como una negación de la vida que se ha tornado visible”<sup>13</sup>. El espectáculo es, según el autor, el heredero de toda la debilidad del proyecto filosófico occidental. La filosofía, en ese sentido, no supera la teología: la sociedad del espectáculo es reconstrucción material de la ilusión religiosa. La organización del vacío (Administración de Muerte) se refiere a que el Capital es expresión de la acción vaciada de fuerza<sup>14</sup>. A que ese es el movimiento entero del espectáculo: paralizarlo todo, hacerlo *mercancía*. El mundo de la mercancía, su dominación de forma unívoca, se ejerce de manera oculta en la economía: lo muestra todo aparente y ausente<sup>15</sup>, conocido y necesario. Con ello logra sustituir el mundo de la vida, las cosas reales, por bienes cambiables por dinero, donde es éste el que determina el valor y la necesidad para la subsistencia (que en realidad es producción del trabajador impotente). Debord plantea la problemática de la mercancía y del gasto productivo de manera análoga a García Calvo y Bataille: la miseria de la producción se manifiesta en la mala calidad de las cosas mismas. Pero Debord es incluso más cercano al zamorano al coincidir en la denuncia del vínculo del consumo (el fetichismo de la mercancía) con

---

<sup>13</sup> DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, op. cit. p. 40. Cfr. *Ibid.*, pp. 37-40. Todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación. La realidad, así, se convierte en un mundo autónomo, susceptible de ser analizado desde sí mismo y, en particular, desde la *contemplación*. Es el mundo en que todo se ha convertido en imagen autónoma, separada de la vida. Hay una escisión entre realidad e imagen, de esa forma: “El espectáculo en general, como inversión completa de la vida, es el movimiento autónomo de lo no vivo”. *Ibid.*, pp. 37-38.

<sup>14</sup> A veces se le reprocha a Debord que concibe el espectáculo como una forma del capitalismo basada en la sustitución de la realidad, pero es un absoluto reduccionismo. El matiz del capitalismo es que aunque el espectáculo surge de la división de clases, la rebasa en varios sentidos, refiriendo a un modo de producción análogo a la organización de la carencia: a) Implica una proletarización del mundo, separación del producto con respecto a la actividad de todos los hombres en general: “todos” los hombres son víctimas de esta ficcionalización. b) Ha roto la comunicación práctica entre los hombres y los ha aislado: la sociedad como muchedumbre solitaria. c) Se ha extendido a todo el ámbito de la *praxis*, más allá del tiempo del trabajo: es la justificación del sistema existente llevada a todo el tiempo de vida que transcurre fuera de la producción. d) Es la ideología en cuanto tal materializada. e) En cuanto ideología total, omniabarcante, el espectáculo ha determinado la muerte de las ideologías: ya ha terminado la historia de las ideologías. f) Se demanda una revolución o crítica total, no contra una clase determinada.

<sup>15</sup> Dejando de lado las diferencias, se puede hablar de un cierto paralelismo con el análisis derridiano. En tanto que en el espectáculo el mundo es a la vez presente y ausente, el espectáculo ha invadido ya todo el orden social. Entonces hace visible, presente, lo real, pero justo en la medida en que lo real mismo se despresenta: El mundo a la vez presente y ausente que el espectáculo *hace visible* es el mundo de la mercancía.

la realización personal. Sólo se descubre demasiado tarde (al entrar en casa para ser consumido) la falsedad del atajo a la tierra prometida que representaba la singularidad del producto. Con el *tener* (propiedad) el espectáculo revela “su pobreza esencial, que procede de las miserables condiciones de su producción”<sup>16</sup>.

Otro tema muy interesante por el paralelismo con García Calvo, para terminar, es el del acondicionamiento del territorio. El espectáculo se ha creado el espacio, se ha hecho *su territorio mismo*, y ello se ve en diversos fenómenos: como la construcción del mundo a imagen de una fábrica, acondicionado para el *turismo*, o en el urbanismo: en el carácter de masa de la arquitectura<sup>17</sup>. Pero también se crea su tiempo, que no le viene de la ficcionalización burguesa sino, más allá, del modo de producción del Capital. El autor forja el concepto de *tiempo-mercancía*<sup>18</sup>: este tiempo es lo que es en la medida en que es intercambiable, tal y como la mercancía precisa. Ha hecho falta un sujeto arrancado de su fuerza de trabajo: conciencia de sí que se auto-produce, que solamente puede existir como *conciencia de su actividad* (y así se hace dueño y señor de *su mundo*). La desficcionalización ontológica iría por ahí en Debord: en comprender la genuina articulación de esta ficción, y desenmascarar la mascarada burguesa. Esa especie de alienación ideológica que reduce todo al ámbito de la realización, del despliegue de la teoría en la *praxis*, etc. Lo espectacular, en tanto que paralización o detención, es la falsa conciencia del tiempo, es la Fe en el Futuro (de uno mismo y de la Historia). Y ello se ve, por ejemplo, en las *modas*. Con ellas se devuelve la especificidad de las épocas a la unidad originaria. La otra imagen social del consumo del tiempo son las *vacaciones* en relación con el trabajo. Los momentos de ocio y de vacaciones han de ser a la vez *a distancia y consumibles*, como la mercancía. Lo representado como *la vida real* no es para Debord finalmente más que la consumación de la realidad de la *vida*

<sup>16</sup> DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, op. cit., p. 71. El autor habla más concretamente de un poder de banalización y homogenización que acaba con la diversidad y el valor artesanal y lo característico de las cosas reales.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 143-150: “La ordenación del territorio”. Quizás el análisis filosófico más audaz y profundo dentro del postestructuralismo del papel de la arquitectura en la dominación es el que lleva a cabo Foucault en su obra en general, cuyo estudio demandaría una investigación profunda y específica. No obstante, sólo para ratificar este punto de encuentro en la crítica de estos autores el asunto merece mención. García Calvo, por su parte, suele hablar de los *nichos de murieras* que dominan el paisaje de las ciudades modernas, junto al gran poder del automóvil, insigne representación de la autonomía personal, que transforma el paisaje en aras de su mejor circulación, etc.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 133: “El tiempo de la producción, el tiempo-mercancía, es una acumulación infinita de instantes equivalentes”. Es el tiempo del consumo tal y como determina la subsistencia económica moderna, la subsistencia aumentada. Sobre el tiempo pseudo-cíclico, que es ya una imagen errónea del tiempo, de un presente determinado por el pasado (ordenación temporal), se establece el tiempo-mercancía, con el que se refiere a la abstracción del tiempo irreversible. El Poder impone a la sociedad un tiempo irreversible, pero le niega su uso, es la imposición de *chrónos* en el sentido de tramos contables.



*espectacular*, y también en este caso su consumación no es nada parecido a la culminación de ningún progreso, sino que realmente asistiríamos al fracaso incluso de la abundancia capitalista, de la ilusión de la sociedad del bienestar, donde la lucha espontánea se representa bajo el aspecto criminal y terrorista.

b) *Epílogo a la razón política: “A ver qué pasa...”*

Más allá de uno u otro autor, uno de los objetivos de esta segunda parte era el de continuar elaborando la caracterización de un neobarroco que habría que llamar, en rigor, heraclitano en virtud del fondo común de estos autores, pero que optamos por asociarlo con lo trágico y con unos ciertos caracteres del Sur. Si se lograba esto, se podría entonces hablar de un neobarroco en García Calvo, pero no desde su figura propiamente sino de cómo habla Heráclito a través de él. Para poder hablar, sin embargo, de esto del Sur, debe hacerse según atributos propiamente indefinidos (anti-identitarios y anti-dialécticos). La *anterioridad* de la tradición con respecto a la Historia, o la prioridad de lo prerreflexivo, tiene que hacer alusión a una razón más amplia, plural, fluctuante, que trataremos de esbozar en la última parte de este trabajo. La confrontación Norte/Sur no tiene nada que ver, pues, con la reclamación de ningún tipo de identidad o petición de reconocimiento alguno. Más bien se trata de la cuestión de la centricidad: de la crítica a una Identidad que se constituye en reacción a su periferia. De momento basta con que retengamos que ese cierto nivel normativo (de progresivo alejamiento con respecto a la Mentira) que tratamos de pensar radica en el carácter desenmascarador de la actitud tensional o trágica. Bajo esta óptica, en las directrices que extraíamos de *Contra la Pareja y Análisis de la Sociedad del Bienestar* para la revelación de la falsedad de la Realidad en el capítulo anterior (desde el respeto a la interioridad, frente a la culpa, etc.) pueden verse unos ciertos imperativos desficcionalizadores. El problema más elemental en el que hay que insistir es que no basta con no apelar a una armonía preestablecida o cosas por el estilo para hablar de neobarroco, sino que debe haber además de fondo una actitud muy característica hacia la verdadera infinitud. Podemos, a modo de puente con el acercamiento al propio Heráclito, traer a colación el ejemplo de Deleuze en lo tocante a los procedimientos de acción o de resistencia. Lo elemental de una estrategia subterránea, anónima, sería, interpretando al francés, no llegar nunca al punto de la realización o la definición, que

significaría la paralización de su fuerza, sino, a la inversa, en ser capaz de mantenerse en un punto tal que se conserve la posibilidad de devenir otra cosa. Deleuze lo ilustra con la propia experiencia que tenemos de los movimientos sociales o artísticos, en el sentido de que hasta las expresiones más bellas y llenas de vida, que empiezan como algo absolutamente revolucionario, se tornan para él completamente pútridas en cuanto salen del underground, en cuanto se visibilizan, pasando a formar parte de esos instrumentos que devienen impotentes. Esto encontramos en el mismo García Calvo, ya que su obra y palabra es indisociable de una continua insistencia en que no se pueden usar las armas del Poder para la lucha, no sólo porque no se hace nada que no sea lo que ya está hecho, sino porque es literalmente pelear contra fantasmas (atacar los síntomas sin afrontar la enfermedad). Se trata, como dijimos, de renunciar al sujeto como agente capaz de no hacer nada que no esté hecho, de negarse a dar alternativas positivas ni mandamientos, etc., porque todo ello es el gran enemigo de la lucha por la rebelión siempre posible, es decir, de la posibilidad de que lo que habla por debajo, o desde fuera, o antes del Individuo haga ello mismo lo que pueda.

Finalizaremos, entonces, nuestras reflexiones de esta parte recorriendo brevemente la traducción/ordenación de los fragmentos del libro de Heraclito que García Calvo reúne bajo el nombre de “Razón Política”, *o sea de gobiernos y de almas*. La tesis vertebral de esta parte del libro es la confrontación de Heraclito con la política, y cómo razón condena las instituciones democráticas, “precisamente por incommunes”:

“porque cada uno de los muchos tiene su idea propia, que lo aparta de la razón común; es lógico pues que se denuncie la ilusión democrática, que estima que por sumación de las ideas propias de cada uno se puede, acaso por virtud del número, producir una inversión del engaño privado en verdad común, cuando parece claro que la suma no hará más que ratificar y robustecer la ilusión individual.”<sup>19</sup>

La ilusión del número revela la contradicción, siguiendo al autor, de pueblo con democracia, e identificación de la Ley con la muralla de la *polis* (o la casa, el Estado, o la Sociedad de Bienestar). Y, del mismo modo, equiparación de democracia y tiranía, ambas contradiciendo la razón común, que dice que “Ley es obedecer a la voluntad de uno solo”, recordando que “se está diciendo al mismo tiempo que el obedecer (uno) a la voluntad de uno (mismo, e.e. a la propia voluntad) es también ley y no otra cosa”<sup>20</sup>. Es,

<sup>19</sup> GARCÍA CALVO, A., *Razón común, op. cit.*, pp. 263-267.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 271. “No se trata para nada de que quiera razón defender la ley regia o tiránica, sino sólo deshacer la ilusión de que la ley emanada de una asamblea democrática sea cosa distinta de la ley de un

por tanto, como resultado de la sumisión a la Ley de *los más* que Heraclito escribe, en oposición radical a la ilusión democrática: “Uno para mí diez mil, si es el mejor”<sup>21</sup>. Apunta el filólogo zamorano que hay que advertir ahí el aliento racional que la fórmula adquiere cuando se la oye en su pureza negativa:

“como equivaliendo a ‘El número no cuenta’: pues la ilusión o falsedad que suele a cada uno de los muchos condenarnos por creencia en el saber propio, a la irracionalidad, no se cura por la adición (la masa está compuesta de Individuos), (...) [*el mejor*] no puede ser para razón sino el ejemplo de aquél en que menos suceda tal cosa y que, por descreencia en sí, se deje mejor llevar de la razón.”<sup>22</sup>

El mejor será, pues, el que esté menos formado en esa ilusión que es saberse uno mismo. Y lo mismo sucede con la fluidez de Tales o de Heraclito: que ha de comprenderse desde el punto de vista de la multiplicidad, esto es, en oposición a la cuantificación de las cosas separadas como *reses de ganado*. La alusión de Heraclito se extiende al ámbito de la Administración de Muerte, ya que su denuncia tiene la forma de crítica a la esclavitud que subyace bajo la falsa libertad de este individuo autónomo y privado, conformado en adecuación a la Ley de la *polis*. Es crítica al “Bienestar”<sup>23</sup>, que refiere tautológicamente al *estar*, a la existencia, desapareciendo en él la contradicción del Bien con el Poder. La crítica de Heraclito a la Democracia es inseparable de la reflexión de que lo bueno para mí es lo que es bueno para la salud de la *polis*:

“una voluntad propiamente dicha, que se sabe y se formula a sí misma: ‘Sé lo que quiero’, sobrentendiéndose que no puedo querer otra cosa sino lo que para mí es mejor (...), lo cual, como se ve implica una lúcida denuncia de que, en contra de la pretensión que en la idea de ‘voluntad personal’ está inserta, ‘No saben lo que quieren’.”<sup>24</sup>

Esta ontología que llamamos, con el zamorano, del *Saber/Tener* (de la apropiación de las cosas), también se aplica en el maestro de Éfeso al Dinero, si se le sigue hasta la definición de la maldad como la “ininteligencia o sea de la ilusión de cada uno (y cada estado) de tener lo que tiene, de entender y gobernar su vida”<sup>25</sup>. Esto nos devuelve a la cuestión que tenemos que plantear en relación con el neobarroco, y que tiene que ver

---

monarca absoluto: al fin, la voluntad de uno solo y la voluntad de una multitud organizada en unidad política, son cosas bien poco diferentes para razón, la una y la otra condenadas por la creencia en el saber propio, ya personal o ya masivamente impuesto, que contradice la razón común.” *Ibid.*, p. 271.

<sup>21</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 272-273.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>23</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 281 Tratamos este asunto en la primera parte, en el contexto de los atributos de Dios, en la forma de la contradicción de lo bueno con el poder. García Calvo criticaba ahí, ante la preeminencia de la Idea de Bien a la del Ser en Platón, que lo bueno no puede ser otra cosa que el ser, y que por tanto debe ser lo que es bueno para la *polis*, conformando así los límites morales del Individuo.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 269.

con la relación del barroco y lo presocrático con el asunto de la representación y de la teatralización. Hay una tesis general en esta parte de la reordenación/traducción de García Calvo que es la de la falsedad del pensamiento privado en relación con los durmientes. El nexo del Bien con el Poder revela, decíamos, la contradicción del *ethos* con el Régimen. Pues bien, en el primer movimiento de estas fórmulas razón advierte que no se confunda la pretensión de una *areté* (“valor moral” o “virtud”) con el (bien) pensar, “pero en el segundo, denuncia la pretensión de una *sophié* ‘sabiduría’ o ‘inteligencia’ que sea otra cosa que hablar con verdad (esto es, sin mentira) y que esté separada del obrar o hacer (...) ya que también los hechos de la Realidad son elocuentes o lógicos, un *fârî fiendô*”<sup>26</sup>. La noción operativa del pensamiento (*phrónesis*, inteligencia propia de la lengua), hundiendo sus raíces en la auto-crítica genealógica que verdaderamente constituye nuestra razón, nos insta a pugnar por la vigilia y la madurez, y así lo formula Heraclito: “No se debe como durmientes obrar y hablar, ni tampoco ser niños de sus papaitos”<sup>27</sup>. Si en “Razón General”, pues, la denuncia de la Administración de Muerte (“del oír y hacer caso a las autoridades, científicos y poetas, en lugar de darse cuenta directamente de lo que dicen las cosas con que uno tropieza más a cada paso”<sup>28</sup>) se hacía por medio de los durmientes, “Razón Política” es, escribe el autor, “una modalidad de aviso ético (negativo), aunque se tome como salido de aquella constatación”<sup>29</sup>. Entonces, desde el punto de vista de esta razón racionante, y volviendo con la problemática del neobarroco, según el Barroco *ser* es *operar*, y el *operar* siempre es un *escenificar*. Ahora bien, ese escenificar no es necesariamente apócrifo o peyorativo, es *intensio* que cobra cuerpo en un hacer. O, como vimos con Gracián, un caudal que se corporeiza en actos, operaciones, etc. Es por ahí por donde hay que entender eso de que la vida es sueño, es decir, en relación a la noción de los durmientes y la organización del vacío. No se quiere decir que la vida sea una ficcionalización, sino que es como una gran escena, pero puede haber, por otro lado, una escena apócrifa. Y es cuando la escena, por decirlo así, no escenifica la *intensio*, sino que meramente simula o representa una *intensio*, que no está en ella. Y entonces ya no es teatro o caudal puesto en obra, sino teatralización u obra sin caudal, vacía. El neobarroco sigue en esa línea, pero sin la armonía preestablecida, sin la necesidad de restablecer la unidad del mundo desfragmentado.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>27</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 284-287.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 286.

“En el límite, el universo material accede a una unidad en extensión, horizontal y colectiva, en la que las melodías de desarrollo entran ellas mismas en relación de contrapunto, desbordando cada una su marco y deviniendo el motivo de otra de tal manera que, en su totalidad, sea una inmensa melodía de los cuerpos y de sus flujos”<sup>30</sup>.

La escena es, así, *intensio* corporeizada, en red si se quiere, y ahora caben las disonancias, pues no sabemos qué van a devenir ni qué posibles acordes van a surgir. Si hay (en cuanto neobarroco) una relación con el Barroco es en su sentido crítico y desmixtificador. El vínculo sería ese sentido desenmascarador que se enfrenta a lo que es escena de acción simplemente apariencial, que ha sustituido a las cosas. En sentido clásico se trataría de una especie de exageración: de denuncia de que todo eso que se nos vende como vida y que compramos con naturalidad debe ser puesto al descubierto como una gran máquina de organización del vacío. Ante la expansión cancerosa de la Administración de Muerte, extremar el vacío de forma barroca significa, por ejemplo siguiendo a Debord, no plantearle explícitamente al espectáculo (también a la representación o la ilusión) un opuesto que sería la salida: se trata de jugar con él, con sus reglas, pero de forma que sea él mismo el que caiga en el juego. Y a través del juego y el litigio llevar, evidente y secretamente, al enemigo (a esa representación o como lo llamemos) a su ocaso por exceso precisamente: a revelar él mismo la falsedad de Su Verdad. Incorporar las disonancias, avivar el fuego de la lucha más allá de la aspiración a una unidad global o a la realización de un mundo de danzarines barrocos, es ya una estrategia del neobarroco en tanto que las fuerzas se encuentran y comienza un litigio, en el plano de inmanencia, que sólo puede devenir productivo, creador, en la medida que abandona la lógica oposicional, que no juega según las reglas de una lógica binaria. Es en ese sentido que podemos decir que Debord entra en el contexto del neobarroco: más allá de esa lógica, tuerce, retuerce, empuja, aquello que critica hasta hacerlo completamente absurdo, hasta que ello mismo muestra, resplandeciente, su vanidad. Pero sin oponerse mediante una falsa negación, sino dejando que su lógica inmanente, en ese forcejeo, llegue al paroxismo y se muestre a sí misma como vacío.

Es difícil, en este punto, decir si esa lectura es más cercana a esa que Deleuze llamara a veces filosofía pop que a la política del pueblo de García Calvo, y no nos toca aquí discutirlo. A modo de conclusión de esta segunda parte vamos a conformarnos con plantear, volviendo a los fragmentos de Heraclito, la contraposición del destino o meta

---

<sup>30</sup> DELEUZE, G., *El pliegue: Leibniz y el Barroco*, op. cit., p. 173.

de estas almas o yoes reales, y, en el otro lado, las ánimas (alma-y-vida), en ese sentido más amplio de la personalidad. Si la voluntad individual remite al querer, lo que prima bajo ella es una voluntad pre-individual y sub-representativa, de la que dijimos que quiere y no quiere al mismo tiempo. Lo que Heraclito dice acerca de la relación de la *psyché* con el *lógos* o razón común es “que ni siquiera puede decirse que sea un ser definido, sino más bien una cuantía, un haber, aliento de vida o cantidad de alma”<sup>31</sup>. Lo cual significa que los dos modos en que podemos hablar del *lógos* heraclitano no sólo no se oponen sino que se complementan. La sentencia de Heraclito que nos sale al paso es “del ánima es una razón que a sí misma se va aumentando”<sup>32</sup>, puesto que en ella se descubre la mentira esencial: la ocultación de que estamos constantemente cayendo en la infinitud. Al contrario que una razón más perfecta cuanto más formada, cuanto más real, sugiere Heraclito que este gasto de ánimo coincide con el aumento de inteligencia: “esta pérdida de la vida en la razón, lejos de implicar un incremento del ser, viene a ser una devolución de la infinitud”<sup>33</sup>. Es decir, inteligencia devuelve al ánima, después de la realidad, a la infinitud o indefinición que no era nada, sino que sólo había de ella. La cual tesis es complementada por el catedrático zamorano en el siguiente fragmento de su ordenación: “Un hombre en cuanto que se emborracha, se deja conducir por un muchacho imberbe dando traspiés, sin percatarse de por dónde va, teniendo húmeda el ánima”<sup>34</sup>. Tal fragmento alude a la vaguedad o infinitud manifestada en *lo errante de la andadura*: la gracia de perderse en la indefinición, vaguedad u olvido (observación desprevenida). Que si bien, escribe García Calvo, su perderse en ella y cumplimiento de tal proceso significaría su muerte o desaparición, por otro lado, esa infinitud de ánima es de donde las ánimas se hacen. De lo que se trata en esa fórmula, concluye el filólogo, es de la desecación del alma en la razón, esto es, del vínculo del sueño o la muerte con la Formación de la Persona. El muchacho imberbe es el niño, en contraste a la progresiva

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 294. *Cfr. Ibid.*, pp. 292-300. “Lo que aquí razón formula acerca del alma-y-vida, que por comodidad llamaremos ánima, es, en primer lugar, no directamente que no tenga *peírata* ‘fines, límites’, e.e. que sea *ápeiros* ‘sin-fin, infinita’, sino que sus límites no pueden alcanzarse por ninguna vía de cálculo que se tire; y luego, explica esa inasequibilidad de los límites con una expresión tal vez inintencionadamente ambigua (...) solo razón misma puede dar cuenta de lo que ella misma hace de vida y de vidas, cuando habla como Realidad”. *Ibid.*, p. 297.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 298-300. Esta fórmula nos devuelve a la manera en que en Nietzsche y Spinoza se trata la pluralidad o la infinitud, es decir, en tanto que da cuenta del nivel intensivo (afectar/ser afectado) de una razón medida por su capacidad de encarnar las fuerzas que le atraviesan, de un cuerpo medido por cuánto puede.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>34</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 306-307.

consolidación del ser de *uno* y de su saber privado, que aumenta la capacidad de no darse cuenta de lo que pasa, de por dónde anda.

Quisimos titular esta especie de epílogo a la razón política con la frase: “a ver qué pasa”, que es con la que muchas veces acababan las tertulias políticas que durante muchos años dio García Calvo en el Ateneo Libertario de Madrid: “Nos vemos la semana que viene, y a ver qué pasa”. Que no sepamos lo que el hablar pueda hacer mientras hablamos, la razón mientras razonamos, la acción mientras actuamos, es quizá lo que le queda de gracia e inteligencia al pueblo, que, como dice el maestro, no sabe lo que es y por eso precisamente nunca muere; y cuyas posibilidades son, como esa infinitud que afortunadamente nunca dejará de acosarnos, sin fin. Y es por esto que ninguno de los autores que estudiamos acaba nunca de definir los caminos, sino que nos instan a sostenernos en que lo único que sabemos es que *nada está escrito*, o que *se hace camino al andar*. Porque lo más elemental es, como advertía también Deleuze, no permitir que la experimentación devenga interpretación, que no venga el sentido a aplastar la fuerza de ese momento rebelde del pensamiento que es el florecimiento de la contradicción. Además de que, honradamente, y siguiendo al zamorano, puestos a temer los peligros de la anarquía o de la incertidumbre, lo primero es ver que la mayor locura y el más grande caos es esto que llaman Realidad, y que a pesar de todo, incluso en medio de este *tráfago de inutilidades*, no podemos más que hacer, que crear:

“Es lo que no existe lo solo que tiene gracia; sólo tiene gracia (¡y misterio, y gozo, y vida!) lo que no existe. Y eso son las posibilidades, los caminos no trazados, las verdades que no se saben; y las posibilidades (...) son lo contrario del Poder y de Dios Todopoderoso: porque las posibilidades, en cambio, en vez de ser ‘todas’, son sin fin. Un sin-fin de posibilidades que se nos abren a cada paso y ahora mismo, sólo con que renunciemos al Futuro. Puede que, a medida que se vayan realizando, las posibilidades entren a formar parte de la Realidad y, por tanto, se cuenten, se sepan, y sean, por ejemplo, todas; pero el caso es que, en tanto que no se han realizado, sólo por decreto y falsificación del Poderoso pueden reducirse a ‘seres en potencia’ (como los mismos números) y contarse de antemano como realidades, como un cierto número de posibilidades realistas; pero, en verdad, no hay número que valga: son sin fin, y nadie puede contarlas ni saberlas: sólo haciéndose se saben.”<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> GARCÍA CALVO, A., *De Dios, op. cit.*, p. 180.

**PARTE III**

**RAZÓN TEOLÓGICA**

**LA TRADICIÓN Y EL MUNDO ANTIGUO**





## APERTURA

“Pero es de atender a que ese progreso de la Culpa, que es el Progreso de la Persona misma, y, por ende, del Régimen político de las poblaciones (el miasma difuso corresponde a formas muy toscas de la Persona y a un régimen demasiado suelto de los pueblos, mientras que, con la culminación de la Historia en la actualidad, así como la inculpación personal y con ella la exaltación del Individuo responsable alcanzan su más alta perfección, así sobre ello se establece el Régimen de la Democracia Desarrollada, el más perfecto de la Historia), todo ese progreso no podría darse si no es por la colaboración entre Dios y el Alma Individual.”

García Calvo, *De Dios*

La pregunta sobre qué es lo religioso en la sociedad actual no se limita en estos autores a su sentido crítico o negativo sino que es inseparable del intento de crear un paisaje mental que dé un estatuto propio a eso que hemos llamado tradición. Tal intento va implícito en la labor, extremadamente difícil, de pensar el mundo antiguo, no en el sentido de volver atrás a un mundo anterior a la Historia desde el que poder invocar una identidad otra, sino en el de dar voz, a medida que podamos ir prescindiendo de lo identitario, a todas las virtualidades humanamente pensables. Este movimiento como a contrapelo de nuestra forma de pensar es fundamental para asomarse al mundo antiguo, ya que constituye como el reverso de lo que nos hace modernos. El curso de la historia porta en sí la explicación de por qué y cómo pasó lo que pasó pero también la intimación de las infinitas posibilidades de que hubieran pasado otras cosas. Cuando hablamos ya conjuntamente de operaciones de Religión y Estado es como resultado de la acción de la Historia propiamente dicha sobre eso otro impensable que pertenecería a la tradición o al pueblo. Tal como vimos con la distinción entre lo primitivo y lo moderno, la Razón se define a partir de la instauración de un Orden antes o por debajo del cual lo que hay es el caos propio de las formaciones pre-históricas. Pero tal forma de dar razón de lo existente viene determinada, como hemos visto, por una concepción muy precisa del Ser y del Tiempo, que no es sólo teórica sino que constituye literalmente la Realidad (incluidas, si se quiere, las leyes de la Física y la Lógica). Una de las coordenadas fundamentales para asomarnos al mundo antiguo consistiría en

ampliar considerablemente nuestra visión y medida de la duración de lo que entendemos por la cultura y por el hombre<sup>1</sup>. En cualquier ámbito que uno estudie se encontrará con incontables dificultades para rastrear lo que hoy es reconocido como civilización más allá de unos 6.000 años atrás, porque por ella se ha venido a entender, dicho de manera muy resumida, el progreso en dominio y rigidez de la sociedad monoteísta y patriarcal. El punto de vista de la Historia no sólo presenta graves limitaciones a la hora de pensar nada acerca de lo anterior al punto de origen que ella misma establece, sino que es también el impedimento principal para poder dar un cuerpo coherente a las estructuras que articularon el mundo durante milenios, habiendo quedado reducidas a estadios primitivos de su forma realizada. Todo nuestro Saber se erige y se sostiene sobre el desprecio de eso anterior, inferior, contrario a sí, que determina obligatoriamente a la infinitud. Pero nada salvo nuestro autoritarismo o nuestra altanería justifica a pensar que nuestra Cultura represente realmente un desarrollo, ya que toda huella de civilización anterior ha sido continua y sistemáticamente borrada. El hecho mismo, no obstante, de poder establecer tal cosa como el inicio de la Historia, de poder marcar unos límites bien definidos y unos criterios universalmente aplicables para las formaciones históricas (además del empeño y el trabajo invertidos para que nada escape de sus fronteras) revela cada vez menos que ello sea el resultado necesario de la evolución a partir de ese supuesto origen (idealmente ilustrado en los momentos ejemplares del paso del mito al Logos, o de la tradición oral a la Escritura), y cada vez más que representa una deriva muy concreta sólo hecha posible bajo circunstancias muy específicas<sup>2</sup>. En cualquier caso, no se trata, decíamos, de volver atrás, porque no podemos saber realmente lo que había antes, sino simplemente de ampliar las miras acerca de lo que comprendemos por civilización. La cosa es que la mayor dificultad estriba en llegar a percatarse de cuán

---

<sup>1</sup> Recomendamos al lector el artículo “De realidades enterradas en las lenguas”, recogido en GARCÍA CALVO, A., *Contra la Realidad, op. cit.*, pp. 263-275.

<sup>2</sup> Es algo que ya hemos visto a propósito de la denuncia a las nociones de origen y evolución: que un corte así sólo se justifica como resultado del error constitutivo derivado de la concepción del tiempo (*chrónos*) que criticamos, es decir, como efecto de la imposición de una temporalidad histórica que es a la vez ruptura con una cierta tradición inmemorial de los pueblos y de las gentes. La aparición de forma absoluta de la identidad de las distintas naciones, indisociable de la creación de un Imperio mundial (dispositivo de alianza), precisa una determinada disposición en la humanidad que acoja la influencia de estas estructuras instauradoras, algo similar a lo que hemos reconocido como vaciamiento ontológico. Y luego un conjunto de circunstancias que permita que esta cierta tendencia estalle de manera global y sistemática, para que se establezcan determinados ideales culturales como unívocos. A falta de más instrumental, volveremos sobre esto desde los distintos autores que analizamos, porque en el plano de lo religioso la problemática demanda su espacio propio, pero hemos de retener algo concerniente a las hipótesis de partida de Freud y de Gauchet: que esta transformación de lo que concebimos por la cultura y por el hombre supone un impacto sobre lo que realmente son análogo al de lo patológico, precisamente porque lo que da inicio a la Historia precisa no sólo aparecer como algo nuevo (que no lo es) sino hacerlo además sobre las ruinas de todo lo que le precede.

gravemente las ideas que tenemos acerca de la Historia están preñadas de prejuicios y de la visión de nuestra época (y ésta con respecto a la Historia entera). Lo que nos hace modernos, la forma de pensar del mundo moderno es, punto por punto, lo contrario de la del mundo antiguo: su actitud hacia el mundo, las cosas en las que estaban interesados, etc., eran totalmente diferentes de las nuestras, de modo similar si se quiere a la manera en que lo histórico se opone a lo prehistórico, o, de manera más general, lo identitario a lo preindividual o indefinido. A nosotros los modernos pueden resultarnos insignificantes cosas que posiblemente eran vitales para los antiguos, pero hay que comprender también que lo que a nosotros nos parece evidente, como por ejemplo el tiempo lineal y la Historia, eran ideas absolutamente alienígenas para los antiguos. Ampliar la medida del hombre implica, al contrario de la presuposición de lo verdadero, ir dando voz a las posibilidades que estaban ahí presentes, hasta no tener ya más que hundirlas en la oscuridad de nuestra propia justificación, hasta que adquieran el estatuto propio de su indefinición: el ser, en tanto que virtuales, reales.

La otra coordenada preliminar consistiría en una cierta confianza con sospecha (la contraria a la Fe) hacia las posibilidades que queden siempre de no estar del todo constituidos. De poder escuchar por tanto algo de lo que hable por debajo o desde antes de nuestro mundo, como denunciando nuestra vanidad irrisoria. Sin esta confianza en las capacidades que nos queden siempre de pensar verdaderamente, de respirar por la herida como diría García Calvo, nada de lo que decimos tendría ningún sentido ni podría hacer realmente nada que no fuera contribuir con el Dominio. Este aliento primero es inseparable, pues, del intento de dar un estatuto propio a aquello que está por definición desconsiderado y relegado a la sombra, en la certeza de que no sólo no es menos que su opuesto, sino que ha de tener necesariamente un papel de mayor importancia, previo, en la auto-comprensión y comprensión del mundo que precondicionan las capacidades de nuestro pensamiento. Esta segunda coordenada inicial, aunque pueda parecer parcial o repetitiva, es la que se encuentra en la base de los planteamientos de los maestros de la sospecha (o también, de manera más amplia, de Unamuno), en los que se percibe muy significativamente la denuncia de la excesiva simplificación de lo religioso que se lleva a cabo bajo la imagen del pensamiento Uno/Todo. Denuncia, por tanto, de nuestra inconsciencia acerca de las consecuencias fatales que conlleva. Pensamos, por así decir, que conocemos el cosmos, pero en realidad sólo vemos el interior de nuestras cabezas, el reflejo de nosotros mismos, y muy pobremente además, de *una* sola manera. De ahí, en parte, que el asunto de la

religión se considere algo hermético, o absolutamente privado, en el que no cabe la intervención de la filosofía. O que además, por lo general, la reflexión sobre lo religioso nunca vaya más allá de los límites marcados por la cuestión, metafísica, del Ser: de los límites de la identificación con la Autoridad. Con ello quedamos, también en este caso, incapacitados de raíz para reflexionar sobre lo que pudiera haber sido en fases prehistóricas o *anteriores* al establecimiento de tales límites, y para escuchar lo que en ella, por debajo de ella, pudiera estar hablando de forma negativa. Cuando la problemática de la religión queda confinada al terreno de la fe en uno mismo (que es fe en el Todo), estamos ya en una dimensión que poco tiene que ver con el mundo de la vida y la relación con las cosas, sino con la Verdad, con la Realidad. Y entramos, por tanto, en un terreno espinoso, porque se trata ahora meramente de la defensa de unos límites y de unos ideales de la Cultura en la que nos va la vida (confundida, como dijimos, con la existencia).

En relación con el Estado, el cristianismo tiene esa especie de mandato divino de “hacer el bien” que se torna en imperativo moral de salvar no sólo a uno mismo sino también a los demás, es decir, de ser autoritarios. La desaparición de toda posibilidad de convivencia con otras religiones corre pareja, de manera profunda, a que los cristianos se lo tomaban todo como algo personal, especialmente el hecho de que se rechazara a su salvador. Y en el extremo de su violencia esto les llevó a atacar no solamente todas las creencias, sino a las propias personas. Aunque fuera brevemente clandestino, en unas pocas décadas erradicó todas las antiguas creencias y se extendió por todo el Imperio (con Pablo), llevando el cambio y la agitación allí donde iba. El problema que queremos hacer ver, en cualquier caso, es que cuando personalizas a la divinidad la cargas con toda la ira, prejuicios, resentimiento y agresividad que existe en la personalidad humana. Ahora bien, el eje de la peculiaridad del cristianismo, la forma en que va a ser interpretada la figura de Cristo (más adelante analizaremos su imbricación en una dinámica que iría de Moisés a Pablo), y con él, con el tiempo, el del curso de nuestra Cultura, occidental, del Capital, es la introducción de un elemento nuevo en la relación entre el hombre y la divinidad: *el pecado original*. La posibilidad de expiar un pecado terrible e inexpiable convierte el sacrificio redentor de Cristo en que todos debemos arrepentirnos del pecado. Lo que hace excepcional al cristianismo con respecto a todas las religiones, ya al convertirse en oficial, es que Dios está mirando, sabiendo lo que haces, e incluso lo que piensas, y lo ve todo y castiga incluso por los pensamientos. Y es en la culpa, en la condición pecaminosa, donde reside el elemento central, la fuerza, del

mensaje cristiano. Nietzsche es quizá quien mejor ha explicado el efecto de la orientación de todo hacia el cumplimiento de estos ideales de la Cultura cuando, como vimos a través de Deleuze, encuentra:

“en el resentimiento (es culpa tuya), en la mala conciencia (es culpa mía) y en su fruto común: la responsabilidad, (...) no simples fenómenos psicológicos, sino categorías fundamentales del pensamiento semítico y cristiano, nuestra manera de pensar y de interpretar la existencia en general.”<sup>3</sup>

Un autor que no se puede pasar por alto en el asunto de la culpa en relación con la Razón es René Girard, para quien la Historia y la Cultura son como enmascaramientos sofisticados de la violencia<sup>4</sup>. El autor nos viene muy a mano porque se centra en la aparición de la imagen del pensamiento por la que el hombre se separa para siempre del mundo antiguo. Cambia el mundo, pero por efecto de la Razón, y, por tanto, le queda

---

<sup>3</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 35. Más adelante en este libro el francés define de manera genial lo que Nietzsche llama el espíritu de venganza: “Lejos de ser un rasgo psicológico, el espíritu de venganza es el principio del que depende nuestra psicología. No es el resentimiento el que es de la psicología, sino toda nuestra psicología que, sin saberlo, es la del resentimiento. (...) Debemos entender: el instinto de venganza es la fuerza que constituye la esencia de lo que nosotros llamamos psicología, historia, metafísica y moral. El espíritu de venganza es el elemento genealógico de nuestro pensamiento, el principio trascendental de nuestro modo de pensar.” *Ibid.*, pp. 53-54.

<sup>4</sup> En una línea similar (viene de Lévi-Strauss, Durkheim, Freud...) a la nuestra, hay que resaltar, por ejemplo, su libro *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1982. La teoría de Girard, basada en el *fenómeno victimario*, dice, a grandes rasgos, que la violencia se va acumulando y que eventualmente llega al estallido social, que sólo se puede canalizar buscando enemigos, culpables sobre los que desencadenar nuestra diferenciación y agresividad. La violencia es algo que necesita el Dominio. Su punto de partida es que el acto fundamental de la sociedad primitiva, que está en el origen de la nuestra, es la designación de una víctima, de un *chivo expiatorio*, y el fomento de la ilusión de su culpabilidad con el fin de permitir la salida de todo tipo de tensiones colectivas. A continuación, esta ilusión se convierte en fundadora de ritos, que la perpetúan en el tiempo y mantienen unas formas culturales que desembocan en instituciones. No somos capaces de ver nuestra propia violencia pues está legitimada, santificada; los mecanismos de exclusión son propios de sociedades violentas, pero esa víctima que es el *chivo expiatorio* además es tanto mejor cuanto más se nos parezca. Plantea con esto, pues, que el potencial de violencia de nuestra sociedad es un potencial de búsqueda de chivos expiatorios: se canaliza hacia grupos, necesitamos enemigos para justificar nuestra actuación. Ahí es donde tiene el papel la Religión: a) Todas las religiones son *sacrificiales*: su función es canalizar la violencia, legitimar las jerarquías sociales: todas las religiones tienen potencial legitimador y sacralización del poder. b) La religión legitima las diferencias: son queridas por la divinidad y así legitiman el orden social, de modo que se canaliza la violencia. c) La relación de la religión y la sociedad es, no obstante, ambigua: querida y admirada, es también fuente de rebelión; otra vez la lucha y la canalización de la violencia. Lo que sucede en el cristianismo es que la lógica arcaica se invierte, se suprime el papel del chivo expiatorio y no cabe dar salida al mal arrojándose sobre un culpable designado cuya muerte sólo procura una paz falsa. Según el propio Girard (de la entrevista concedida a Christian Makarian, que puede consultarse en [www.solidaridad.net](http://www.solidaridad.net)) sucede al contrario: se toma el partido de la víctima al rechazar la venganza; eso es lo que supone que cada uno vigile al otro en relación con unos principios fundamentales, y que cada uno se vigile a sí mismo. La exigencia cristiana ha producido una maquinaria que funcionará a pesar de los hombres y sus deseos. El sistema que se engranó hace dos milenios no se detendrá, porque los hombres se encargan de ello al margen de cualquier adhesión al cristianismo. No hay, en última instancia, en el mundo otro sistema de valores que el cristiano, eso son precisamente los derechos humanos: como en Freud y Marx, son derechos abstractos que le pertenecen a las individualidades en la medida en que participan de la Ley, en la medida en que aceptan su propia culpabilidad y responsabilidad y evitan, por medio de un enmascaramiento de la violencia, una guerra de todos contra todos.

escondido. Es decir, la razón adopta la extrema peculiaridad del cristianismo por efecto de una crisis, que es para el pensador cuando llegamos a un punto en que el hombre puede acabar con todo, pero es incapaz de saber si es la naturaleza o el hombre mismo el causante. Se asume que eso anterior o por debajo es siempre violencia sobre la cual se establece el Orden como acto de pacificación, y en cambio este Orden mismo institucionaliza su violencia: es violencia legal. Nuestra tarea es, siguiendo al francés, la de descubrir la verdad que está ahí escondida desde el Imperio Romano (en el asesinato y la repetición del sacrificio original). Pero nuestro mayor impedimento es que hay en las ideas establecidas y en nuestra propia comprensión de la Historia una porción excesiva de drama, de ficcionalización diríamos: tiene el hombre, afirma Girard, la necesidad imperiosa de ser parte de esa inmensa lucha entre el bien y el mal que mueve el mundo.

La idea de Freud y Nietzsche es que el desengaño o el descubrimiento de la mentira de la Verdad es un asunto realmente complejo porque cuando caen las ilusiones en las que nos sostenemos se revela la verdadera fuerza de la razón: hasta qué punto encarna o es capaz de soportar esa otra razón, común si se quiere, que la atraviesa y vive en contradicción con nuestra Persona. Ese cierto cuidado por lo Molar del que hablamos, por lo de Arriba o por el Individuo, tiene que ver con la complejidad de la labor desficcionalizadora. Con lo impredecible que es, por decirlo con Freud, que venza *Eros* o *thánatos*: que al caer las ilusiones triunfe el impulso de vida o bien el instinto de muerte. La invocación de aquello que, frente a Historia e Individuo, llamamos tradición y pueblo, demanda la creación de un paisaje mental que, acorde con la tarea genealógica y arqueológica implícita en la labor política del psicoanálisis, dé voz a tal infinitud. A una nada que no sea lo otro del Todo sino un *no-lugar* indefinido, con los caracteres propiamente negativos de una razón naciente, floreciente, que viva en contradicción con su otra cara. La resistencia contra el carácter reactivo de la Razón que aloja el resto de sus atributos (progresiva, unitaria, autoconsistente, etc.) no precisa de ningún recurso dialéctico o identitario, sino que consistiría en algo más parecido a dejar de engañarnos acerca de nuestras capacidades para tener todas las respuestas, o para poder dar razón de todas las cosas desde el interior de las fronteras de nuestro propio mundo. O dicho con otras palabras, en la búsqueda, con todo el rigor y la honestidad que se pueda, del espíritu verdaderamente auto-crítico de un pensamiento no sumiso a unos límites y a un confinamiento que constantemente nos advierten de nuestra colaboración o connivencia

con ideologías, intereses, bendiciones y conformismos a los que habría que prestar más atención.

Si nos ceñimos a lo esencial, nuestro acercamiento a la problemática teológica tiene sentido sobre el fondo de una comprensión muy específica del fenómeno religioso. No nos vamos a limitar a constatar la crítica de estos autores a la Religión (que en parte lo haremos) porque no se puede añadir mucho a lo que ya se ha dicho. Lo que creemos que nos toca hacer es rastrear la atención a lo inaparente en autores como Merleau-Ponty, Nietzsche o Unamuno, por ejemplo en su invocación de una ontología espacial ante el desafío de vigorizar una razón maltrecha y sumisa. Pues así como desde Arriba se busca el establecimiento de una superficie y un espacio que son los del Ser, desde abajo el pensamiento se muestra, en profundidad, como algo que se torsiona y se resiste a tal reducción y confinamiento. Como una razón flexible y cambiante que, frente a tal subsunción y sometimiento, se expresa como exceso de inteligencia o de creatividad. Como aquello que siempre escapa a la muerte y pugna por más vida. Si bien no se puede dejar de hacer hincapié, cuando se amplía el espectro de lo religioso, en que no se trata de destruir lo Molar, en que hay un sentido de la necesidad de ilusión que no es peyorativo<sup>5</sup>, el cuidado por lo molecular, por lo de abajo, no puede ser menor. Es cierto que la mente intenta constantemente (a modo de ilusión necesaria) dar sentido a un mundo que no puede conocer verdaderamente porque no es un Todo sino que está en movimiento, pero este sentido debe ser consciente de que no puede dejar de bogar en la infinitud. Y de que cuando pierde su capacidad de adaptación con respecto a lo molecular y fuerza a su otra cara a perder su dinamismo es cuando tiene lugar el Dominio de la ficción y de la Ley interna a un orden. Unamuno, en esta línea, distinguía entre la ilusión-falsa y la ilusión-honesta, apuntando no a la verdad o falsedad de la ficción, sino precisamente a la lucha entre la vida y la muerte del pensamiento, entre la depreciación de la vida y la capacidad de creación que ahí están actuando. Esto es finalmente lo que encontramos en el plano de la desficcionalización ontológica cuando distinguimos entre Arriba y abajo, entre lo Molar y lo molecular: la comprensión de que son dos caras de lo mismo. La dificultad que introduce esta coexistencia es la de no

---

<sup>5</sup> No es arbitrario traer a colación la cuestión de la necesidad de la ilusión, pues ésta es, siguiendo a Freud, de raíz religiosa, y contiene por tanto la posibilidad de su propia superación. Necesidad de ilusión y Dominio de la ficción se relacionan de alguna manera al modo de lo molecular y lo Molar: cuando asistimos a lo que hemos llamado ficcionalización del mundo, ya no estamos hablando de dos dimensiones con un equilibrio más o menos rígido, hablamos ya desde la patología, desde el espacio de un vaciamiento ontológico previo que es sobre el que se ejercen las operaciones de Religión y Estado.



poder saber cuándo un movimiento aparentemente altruista, una ilusión-honesta, puede estar reproduciendo, a otro nivel, un acto de dominación, una ilusión-falsa, socavando con ello de raíz la posibilidad que ese algo tenía de devenir otra cosa, de salir a su afuera. Conservar esa capacidad de auto-crítica de la que hablamos implica, entonces, un cierto cuidado por lo de Arriba, por el Yo, pero en el sentido de que el desengaño (el alejamiento de la mentira de la Verdad o la disolución del sujeto) es resistencia infinita frente a una imposición siempre renovada del Dominio. Una cierta honestidad con uno mismo, por decirlo de otra forma, que deje abierta la posibilidad de identificar el enmascaramiento de la Razón privada bajo la apariencia de razón común, la capacidad misma de reconocerla como ficción.

La revalorización del pensamiento no puede estar exenta entonces, como decíamos, de una cierta confianza en que la administración de muerte u organización del vacío nunca puede estar del todo acabada, en que siempre queda algo vivo por debajo de ella. Y en que, acaso, las fronteras que nos marca lo considerado peligroso puede que no sean más que el umbral hacia una verdadera búsqueda de la salud en los márgenes del propio pensamiento, hacia la exploración de un paisaje mental que se va haciendo mientras habla y que restaura su valor propio a la incertidumbre, a no saber qué va a pasar. Un ejemplo, a propósito de Unamuno, que nos permita aclarar qué tiene exactamente que ver esto con lo religioso puede ser el de Don Quijote. Dejando a un lado la Religión que pudiera profesar Alonso Quijano, en el ingenioso hidalgo lo religioso sería algo más parecido a la alquimia del pensamiento: la capacidad de tomar aquello que nos debilita y nos entristece y convertirlo en afirmación de la vida, en impulso creador. El mundo con el que se encuentra, el real, lo percibe como ficticio, privado de sentido y de fuerza, por lo que su labor es en buena medida la de elevar las cosas reales a su dimensión sagrada: arrancarlas, si se quiere decir al modo barroco, de la oscuridad de la superficie, y sacarlas a la luz, a la vida, recuperándolas en profundidad. Y lo hace atacando precisamente, de un modo u otro, la falsedad de tal Realidad. Allí donde la división de los dos mundos ha roto toda relación de lo visible y lo invisible, de lo aparente y lo inaparente, es donde aparece la Ley de forma rígida, unívoca, como acudiendo en auxilio de una Razón incapaz de sentir lo que le corre por debajo. La importancia que damos a la ampliación de la medida de nuestra visión de la cultura y el hombre va por ahí: es denuncia de ese Individuo autónomo y cerrado que ve su nacimiento en el inicio de la Historia. De su progresivo perfeccionamiento en defensa frente a la infinitud a lo largo de la Historia. Crítica a un Individuo tanto más perfecto (abstracto e ideal) cuanto

más grande y ajeno al mundo es su Dios. A un Hombre, el hombre perfecto diría García Calvo, el del final de la Historia (culminación de la idiocia y la imbecilidad), hecho a sí mismo en la reacción contra lo otro indefinido: realizado al fin cuando ya no queda en él nada salvo la defensa de las creencias y opiniones que le constituyen como Persona. No sólo con Nietzsche, sino también con el uso de Edipo por parte de Freud para la crítica a la Cultura (o con Unamuno, esto es, en un marco más completo del pensamiento de la sospecha), la Fe en uno mismo y en el Todo va a representar la sumisión obediente de la inteligencia a los límites de la muralla: la reducción del mundo de la vida a la norma, a lo dado, que es asumido de forma normal o natural, y la conversión de todo en elemento del conjunto. Todos estos autores se sitúan, en su labor, no como partícipes de la Historia, sino, con más ahínco, frente a ella y en sus márgenes, manteniendo en cierta manera viva la capacidad de disolución o la indefinición propia de la tradición. La crítica al Individuo es crítica a esa especie de miasma personal sobre el que se descarga la mala conciencia, a ese Nombre capaz de cargar con las culpas. Y es a la vez, por tanto, denuncia de la imposibilidad de salir de la religión ni de repensar el proyecto de nuestra Cultura desde la castración y el estado de sumisión inconsciente en que montamos nuestra Razón<sup>6</sup>.

En esta tercera parte empezaremos por explorar los dos libros que consideramos que son (hablando estrictamente dentro de los límites de nuestro planteamiento) los dos pilares de la historia política de la religión a la que dedicamos la parte final del presente trabajo: *Moisés y la religión monoteísta*, que es la última obra de Freud, y con la que concluimos, también, el desarrollo de nuestra lectura del autor; y *El desencantamiento del mundo, una historia política de la religión*, de Gauchet, que trataremos de ensalzar como máxima representación de lo que aquí habríamos querido hacer: de un análisis crítico, vivo, exhaustivo, de los orígenes y desarrollo de Dios en relación con la Cultura

---

<sup>6</sup> “Seré tanto más legislador cuanto sea sujeto, serás tanto más sujeto cuanto seas legislador. Nos comprendemos, es otra manera de decir: ‘De acuerdo, todos estamos castrados y la cosa marcha’.” (DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 194). Intentamos ratificar que el elemento clave de nuestro análisis es la relación de esta culpabilidad y esta responsabilidad con la promoción de la individualidad o personalidad que está en los orígenes de la Historia. Esa es la característica fundamental de la ontología profunda de este Hombre que le interesa a la Iglesia y al Estado: el Hombre hecho a imagen de Dios conforme a la Ley y a la vez el cliente perfecto de la Banca. Entonces, la cuestión estriba en que este Aparato bimilenario de Dominio, de Administración de Muerte, no habría podido darse sin el progresivo perfeccionamiento en las masas de Individuos de una interioridad delimitada por el Todo que es la Ley de Dios, a la vez querida e indiscutible. El Individuo, elemento encubridor y productor de sentido, se convierte en partícipe de la organización concéntrica del vacío en función de su interiorización de la temporalidad y de la verdad históricas. Pero lo primero que ha hecho falta ha sido asimilar que hay una marcha de las cosas, un cierto progreso o desarrollo, y entonces todo lo que encaja con tal autoconsistencia corrobora su verdad, y todo lo que no, se achaca al peligro de la incertidumbre y el caos, que hay que apresurarse en ocultar.

y el Dominio. El primer capítulo (8- Historia política de la Religión) estará vertebrado por el vínculo entre la problemática la necesidad de ilusión y todo el espectro de la cuestión de la *ficcionalización*. En concreto por lo que nos esforzaremos en mostrar como una especie de gusto por el drama implícito en la autoafirmación de una Historia y una Cultura que se erigen sobre el colapso y el olvido de aquello que las precede; y a lo que por tanto quedan esencialmente cegadas. En el segundo capítulo (9- El pensamiento del afuera) vamos a centrarnos, al hilo de la problemática de la religión, en la cuestión del *anonimato*, pero con las miras puestas en completar para el lector una exposición coherente de ese cierto punto de encuentro entre la labor política de Foucault y Deleuze y la de García Calvo en torno a una misma comprensión de lo que significa esa acción de descubrimiento de hacer lo común de lo privado. Nos limitaremos, en cualquier caso, a extraer las tesis más generales de *El pensamiento del afuera* de Foucault y de las clases de Deleuze sobre esquizoanálisis publicadas como *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Este instrumental debería servirnos para poder hacer en el tercer capítulo (10- Volviéndonos a Dios) lo que procede con respecto al hilo conductor del trabajo en general: acercarnos a la problemática de la religión a través de García Calvo, pero sobre el fondo de este postestructuralismo hispano que tratamos de topografiar.

## 8. Historia política de la religión

“El signo de nuestra época está caracterizado por la racionalización y la intelectualización y, sobre todo, por el desencantamiento del mundo.”

Max Weber

Tratar de hacer una historia política de la religión no es tarea fácil, y si aquí adoptamos esa definición para nuestra pequeña aportación lo hacemos apoyados en poco más que la evidencia de que Freud y Gauchet están dando forma con sus trabajos a un paisaje mental (todavía hoy en gran medida impensado) que trata de dar voz a lo silenciado sistemáticamente por la Historia, es decir, que pugna por vigorizar la razón también desde el punto de vista de lo religioso. En el caso del maestro austriaco, dado su carácter más científico, esto religioso debe buscarse planteado en forma de elemento irracional (en términos negativos) del que nunca puede apropiarse la Razón: bien, por ejemplo, en su análisis del origen de la Cultura (el asesinato del Padre y la interiorización de la culpa en las raíces de la Historia), bien en la conexión de las estructuras infantiles con el primitivismo (en algo *anterior* al proceso de formación del individuo). Cuando Freud habla de la Religión, y lo hace con una crítica feroz, o cuando vincula el malestar cultural con la angustia, lo hace ya desde la denuncia a una misma falsificación constitutiva en los ideales de nuestra Cultura y en los fundamentos de nuestro Conocimiento. La transformación del pensamiento a la que se refiere es la que hemos visto a través de la irrupción del Ser y de la mismidad, ilustrada en las palabras de la diosa de Parménides y en las de Elohim a Moisés (2.2.2. y 2.2.3.). Ya en *Tótem y tabú* atribuye a una Razón muy similar a la Religión y a una Fe análoga a la sumisión ciega (a una creencia sin sospecha) dos de los caracteres constitutivos de nuestro modo de pensar: un *eterno infantilismo*, fruto del Miedo primordial a lo desconocido, y una *manía obsesiva*, manifestación clara de la organización del vacío. En *Moisés y la religión monoteísta*, en esta línea, parece querer finalizar la consideración de la clave a la hora de intentar entender no sólo sobre qué viene a imponerse sino también qué condiciones propician la irrupción del racionalismo y del monoteísmo de forma absoluta. El inicio de la Historia tiene para empezar la forma de una profunda

revolución, pero un poco al modo del fascismo: de reinstauración de viejos valores. Esta nueva imagen del pensamiento surge como victoria de lo nuevo sobre lo antiguo, como una superación: sea como desprecio de la magia y de la superstición, de la exclusión de lo mítico y el rechazo del sacrificio, o de una evolución con respecto al culto a los ancestros y a la adoración de imágenes y deidades indignas. La cosa es que se erige siempre como superior, y centra todo su interés en la vida espiritual, en la orientación del pensamiento hacia la Verdad, hacia la Moral, en la inclinación de la vida hacia el más allá. Frente a esto, los maestros de la sospecha lograrían ver la otra cara de aquel momento auroral del Ser, de la Ley, de la Historia: la sospecha de que en la valoración del mundo en base a la Verdad y en la contemplación de las ideas se trasluciera un profundo extravío. De que en el ensalzamiento de las riquezas del más allá, o de la superioridad de la vida espiritual, no se descubriera otra cosa que una depreciación de la vida. Que la grandeza de los héroes y las batallas no fuera más que el reverso de la vileza de un presente decadente que anhelaba un pasado lejano y perdido, acaso ficticio. Una Razón tal, falsa y desarraigada, incapaz de medir sus fuerzas con el mundo porque no es más que una ficción, cree el autor que debió tener un espacio muy propicio para originarse, y que todavía hoy actúa como acta de nacimiento y patrón evolutivo de todo lo que llega a la existencia, a la Historia. Freud encuentra en ambos casos (el del monoteísmo judío y el de la Verdad griega) la intervención de unas mismas condiciones: ese pueblo habrá pasado probablemente en su prehistoria por un periodo de esplendor que finalizó con una catástrofe y cuyas leyendas sólo se conservan en la forma de una oscura tradición, quizá de una ficción<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> Freud está señalando una de las hipótesis principales de su genealogía de nuestra Cultura, cuyo elemento central parece residir en la existencia de una enorme brecha entre el momento de su aparición y aquel en el que fundamenta sus ideales constitutivos. La problemática que luego analizaremos a través de su trabajo sobre el monoteísmo es análoga a la del nacimiento del mundo griego, y aunque no tenemos aquí ni el espacio ni los conocimientos para atender con rigor a las aportaciones que nos pueda sugerir la arqueología, nos despierta gran interés que la Historia oficial siga siendo profundamente oscura y ambigua en lo concerniente al periodo anterior a los orígenes de nuestra civilización, a la denominada Edad Oscura, en el caso de la cuna de nuestra Cultura entre el misterioso mundo micénico y minoico (1200-1100 a.C.) y la Grecia arcaica (s. VIII a.C.). Este periodo, del cual escasean los testimonios, en el que parece como si se hubiera dejado de esculpir y de construir, incluso de escribir, podría por las mismas razones (por su oscuridad e incertidumbre) resultar ser el silencioso testimonio del fin o del olvido de un mundo del que el nuestro es sólo un reflejo invertido. En los últimos cincuenta años los métodos y perspectivas de la nueva arqueología han ido revelando mucho acerca de los fenómenos que influyeron en la desintegración paulatina del mundo antiguo, de los factores que determinaron el periodo intermedio entre el fin de la Edad de Bronce y el comienzo de la Edad del Hierro, que, desde esta perspectiva, podrían ser de enorme interés filosófico en lo que concierne a los orígenes de nuestra Cultura. Se descubre cada vez con mayor convicción un pasado del mundo mediterráneo antiguo mucho más plural, diverso, fluctuante e interconectado de lo que los historiadores están dispuestos a aceptar, y nosotros capacitados para pensar. La teoría más convincente sobre lo sucedido en este periodo está protagonizada bien por la invasión de los *pueblos del mar*, bien por las luchas internas de una sociedad que se venía

“En suma, la condición básica de su aparición, que creo haber establecido, es la siguiente: debe existir un sector de la prehistoria que, inmediatamente después de transcurrido, hubo de parecer pleno de sentido, importante, grandioso y quizá siempre heroico, pero que, siendo tan remoto, perteneciendo a épocas tan lejanas, sólo pudo llegar a las generaciones ulteriores a través de una tradición confusa e incompleta.”<sup>2</sup>

Mucho se ha dicho y se ha escrito sobre el mito de la Edad de Oro, pero ciertamente el estudio de Freud contiene ya la semilla de la crítica completa a la Cultura que, en su reinterpretación, florecerá en una filosofía con una gracia genuina para el diagnóstico de patologías (localizando el trauma se comprende el despliegue de la enfermedad). No hay que perder de vista, añadiría Freud, que para que la patología llegue a definirse como retorno de lo reprimido no bastaba con el correcto establecimiento de la idea de Tiempo dominante (*chrónos*) y la exaltación de determinados ideales de Cultura, hacía falta además crear un acontecimiento inaugural cuya reviviscencia asegurase su Verdad. Freud se sirve de la génesis de la epopeya para ilustrar que lo que hemos llamado el paso de la tradición a la Historia o a la historiografía (que para el filósofo austriaco reúne estas tres condiciones: un mundo destruido, el anhelo infantil de una edad de oro, y la manipulación arbitraria de la tradición) es un fenómeno que en el terreno de la psicopatología presenta rasgos análogos, escribe, a “la génesis de las neurosis humanas, fenómeno correspondiente por entero a la psicología del individuo; mientras que las manifestaciones religiosas atañen, desde luego, a la de las masas”<sup>3</sup>. Freud vincula así la

---

abajo; pero también por una serie de catástrofes sucesivas que quizá propiciaron esta transformación general de la civilización. En cualquier caso, esta oscurísima noche que precede al amanecer del Estado griego pone en común a todos los pueblos bañados por el mediterráneo por medio del establecimiento del terreno desde el que en adelante ya sólo podremos decir que la nuestra es la Historia de las guerras de las naciones y de las religiones, una *historia de violencia*.

<sup>2</sup> FREUD, S., *Moisés y la religión monoteísta*, *op. cit.*, p. 85. Algunos arqueólogos y pensadores se han esforzado mucho en hacer ver no sólo el gusto por lo dramático de la perspectiva historicista, sino también, más allá, los límites identitarios marcadísimos que dominan el ámbito del conocimiento y de la investigación. Nosotros seguimos aquí, habría que decir en la sombra, al prestigioso arqueólogo John Romer, pero decimos que en la sombra porque a pesar de conocer muy bien su pensamiento acerca del mundo antiguo (que, por otra parte, quizá chocaría en algunos puntos con el análisis de Freud) no tocamos su obra escrita, que es la que nos justificaría a decir que realmente le seguimos (en sus términos, en el terreno de la arqueología). Traemos a colación, con mero propósito explicativo, la idea tal como expresada por él en un documental (*The future of the past*, de National Geographic) que se correspondería con la última parte de su trabajo en *History of archaeology*: “La idea también está en la literatura de la Grecia antigua, esa división estricta entre nosotros y ellos, los griegos y los extranjeros, junto a las invasiones, el cambio y la muerte. Esta imagen que tenía la Grecia antigua fue traspasada entonces a los arqueólogos del s. XIX y a los autores de esos libros de Historia clásicos. Para ellos la historia consistía en dramas diarios de reyes, guerras y asesinatos, de civilizaciones deshaciéndose y derrumbándose; ésa es la razón por la que se culpó de la destrucción de las ciudades de la Edad de Bronce a invasiones, como si fuera un gran drama operístico. Lo que es realmente importante, sin embargo, no es que estas ciudades fueran destruidas, sino que no se volvieron a alzar como había sucedido en tantas otras ocasiones. Esto no fue una gran invasión, sino el lento y penoso colapso de un sistema que daría lugar finalmente al principio de la Edad de Hierro”.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 87.

imposición de tal dinámica con un cierto proyecto de Cultura que lleva de la religión personal a una Religión de masas. El hecho de que se dé tal paso implica no sólo que partimos de la patología, sino también, al mismo tiempo, que hay la posibilidad de remontarse o de hacer una génesis del Individuo (de la Verdad y de la Ley) desde una perspectiva que corresponde a otra cierta noción del tiempo (*a-histórica* y de transvaloración del *olvido*). Lo que le interesa a Freud, entonces, de todo esto es lo que está pasando en el plano de la *psyché*: a nivel, digamos, de la memoria motiva o inmemorial. La pregunta que abre la aparición de la religión universal es la de por qué un fenómeno psíquico tal irrumpió bajo la forma de un efecto traumático, de manera que de no haberse producido tampoco lo habría hecho la neurosis<sup>4</sup>. Y lo que encuentra el psicólogo es la pervivencia de un sustrato identitario por el que, dadas ciertas condiciones, puede llegar a imponerse o no, a desplegarse o no, esa Máquina Abstracta de la que hemos hablado. Para que esta emergencia fuera posible tuvieron que pasar muchas cosas, pero para el austriaco dos son seguras: primero tuvo que establecerse, no como una entre otras disposiciones, sino después de unos marcados vacíos en el curso de la humanidad, tras los que aparece, no de la nada, sino en función de que todo se pliegue a ella.

“Hacemos nuestra, pues, la opinión de que la idea de un dios único, así como el rechazo del ceremonial mágico y la acentuación de los preceptos éticos en nombre de ese dios, fueron realmente doctrinas mosaicas que al principio no hallaron oídos propicios, pero que llegaron a imponerse luego de un largo periodo intermedio, terminando por prevalecer definitivamente.”<sup>5</sup>

Y segundo (tocante al motivo de su pervivencia), la hipótesis que habría que seguir es que el miedo y el olvido de lo indefinido que en nuestra cultura funcionan, a nivel subconsciente, como elementos organizadores, sólo tienen ese efecto sobre las formaciones sociales cuando en éstas se ha dado previamente la desintegración y la desaparición de las estructuras que articulaban su mundo. O dicho de otro modo: no tenía por qué darse tal efecto, y si lo hace es ya desde la patología, es decir, a raíz de la imposible adaptación del psiquismo a las demandas de una Cultura en la que ya se ha dado el Dominio de la ficción y de la Ley interna a un Orden.

---

<sup>4</sup> “Todo depende de la definición que concedamos a lo traumático. Si podemos aceptar que el carácter traumático de una vivencia sólo reside en un factor cuantitativo; si, por consiguiente, el hecho de que una vivencia despierte reacciones insólitas, patológicas, siempre obedece al exceso de demandas que plantee al psiquismo, entonces será fácil establecer el concepto de que frente a determinada constitución puede actuar como trauma algo que frente a otra distinta no tendría semejante efecto.” (*Ibid.*, p. 88).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 79.

Conviene que nos detengamos un instante a reflexionar sobre la función administrativa de estos dos elementos: el olvido de lo pre-histórico y el miedo a la infinitud. En cuanto a la cuestión del miedo a lo desconocido, el punto de vista de la enfermedad (por ejemplo en el caso de la esquizofrenia) resulta muy revelador acerca de por qué una fobia que puede resultar insignificante para el resto de la gente es terrible para la persona que tiene que hacerle frente (y valga igualmente para ese conjunto abstracto llamado humanidad). ¿Qué es exactamente lo que se teme? Hay un grave trauma, o una serie de traumas, que llegan a dislocar la percepción del mundo, ¿pero qué es lo que tiene que pasar para que la conciencia no pueda coordinar la actividad cerebral?, ¿y qué para que se desarrolle como una patología? ¿De dónde surge ese bloqueo emocional? ¿Por qué motivo tiene que perpetuarse tanto un miedo que nada tiene que ver con funciones elementales de la vida? ¿De dónde le viene su gran poder y cuál es el motivo de su pervivencia? Estas preguntas no tienen fácil respuesta, pero sí desvelan el hecho de que la Razón se constituye sobre el miedo a lo desconocido y, por tanto, como algo secundario con respecto a razón. Ese caos sobre el que viene a ponerse orden es simplemente algo que funcionaba de otra forma pero que ha de ser constantemente ocultado por instancias (la Familia, la Psiquiatría, la Educación, etc.) que trabajan oscuramente en exacerbar el miedo sobre el que sostienen para así asegurar su existencia. En lo tocante al *olvido*, Freud apela a la revalorización (como en la crítica a las nociones de origen y evolución, o de primitivo/moderno), en el plano psíquico, de este cierto poder de pervivencia de lo pre-reflexivo, de manera idéntica a la evocación de la conexión entre las estructuras infantiles y el primitivismo. Encontramos una separación radical entre la Historia, que necesariamente borra u oculta lo prehistórico, y la tradición, en la que perviven los acontecimientos a otro nivel<sup>6</sup>. Su dualidad es constitutiva de lo identitario, y seguirá manifestándose como las dos caras de un pueblo que, para formar una nación, una Identidad, tiene que ocultar su contradicción.

En *Moisés y la religión monoteísta* Freud está confirmando su tesis sobre el origen de la Cultura y la génesis del Individuo que hemos rastreado desde *Tótem y tabú*: el grado de conformación de cada una de estas Personas, el criterio por el que entran a formar parte

---

<sup>6</sup> “Las tendencias deformadoras que procuramos captar ya deben haber actuado sobre las tradiciones antes de que fuesen registradas por escrito. Una de ellas, quizá la más poderosa de todas, ya la hemos descubierto. Decíamos que al ser instituido en Qadesh el nuevo dios Jahvé surgió la necesidad de hacer algo para glorificarlo. Sería más correcto decir: fue necesario imponerlo, abrirle campo, borrar las huellas de religiones anteriores.” (*Ibid.*, p. 52).



de la existencia, se mide por la facilidad que tengan para adecuarse a la Ley (Idea, Estado) y hacerse así insensibles a aquello sobre lo que ésta se ha impuesto (sentimiento, tradición). Pero el precio que pagan a nivel de la *psyché* es un engaño que descubrirán demasiado tarde<sup>7</sup>. La forma en que las ciencias tratan a la *psyché* es, por lo general, restrictiva (saber formal, abstracto). Y llegado el punto en que la razón se auto-exime de la auto-crítica se vuelve violencia sin más: privada, egoísta, obsesiva. Percibir que esta imposición no puede tener éxito sin afectar profundamente a la salud de la gente y de los pueblos significa también percatarse de que, a pesar de todo, se puede hablar desde algún lugar anterior o por debajo de la Realidad o del Individuo. De ahí el verdadero espíritu científico del psicoanálisis, cuya labor principal es el desenmascaramiento de la falsedad del Yo: la salida de esa ficción en la que depositamos nuestra Fe. El engaño reside en que cualquier persona, y cualquier cosa, diría García Calvo, participa de la necesidad de tener la ilusión de que uno es el que es; pero, al mismo tiempo, mi persona real, con mi Nombre Propio, como falsa que es, está siempre mal hecha, y es gracias a eso que queda la posibilidad de desenmascararla. Y ésta sólo es posible si rompemos con el mito de la Edad de Oro, o si aceptamos que nunca nos desembarazaremos de un pasado traumático mientras continúe siendo algo irreal: un fantasma que actúa como pesadilla fundamental. Lo que hace Freud al rastrear el origen del monoteísmo no es, pues, investigar una supuesta esencia o naturaleza que necesariamente tendería a realizarse o a desplegarse. Lo que pretende, al contrario, es explorar en qué terreno y gracias a qué factores pudo llegar a darse este extraño fenómeno de Dominación que constituye la Formación del Yo, a nivel Individual, y la Religión a nivel de la humanidad abstracta.

---

<sup>7</sup> En el paso de tradición a Historia queda también manifiesta la cuestión de la salida de la religión, pero bajo el prisma de la capacidad auto-crítica de la Cultura. La aparición del Estado, como la Razón, lleva en su base el ideal de la salida de la religión, y sin embargo acoge y retoma el proyecto global de la catolicidad: se convierte en la pura administración de esa masa abstracta de Individuos. Con lo cual la cultura entendida como vínculos genéricos del hombre queda suplantada por el mundo del egoísmo, por las relaciones interiores entre elementos del conjunto. Es este supuesto progreso el que queda en tela de juicio cuando Freud denuncia que no hay tal evolución como la del Animismo-Religión-Ciencia, sino que en realidad transitamos por los tres estadios a la vez, y la Razón de raíz religiosa no es más que una especie de barbarie sofisticada, que presume de haber superado la Religión cuando en realidad no ha hecho más que adecuarse al progreso de Dios. La salida de la religión tiene para el maestro austriaco un sentido profundamente vinculado con la búsqueda de la verdadera salud (la religión es en su momento valiosa, y tiene los instrumentos para su superación), y de la verdadera ciencia, de una gaya ciencia. No un Desarrollo histórico que hubiera de sacarnos de lo religioso a través de un Individuo tanto más racional cuanto más adaptado, sino algo más parecido a un desengaño, a un alejamiento con respecto a la Mentira de la Verdad histórica, una verdadera auto-crítica.

### 8.1. Moisés y la religión monoteísta

Este último libro de Freud es también el último de nuestro recorrido por la obra del autor y quizá su obra más polémica. En términos de interpretación y análisis de su pensamiento es, además, posiblemente la más significativa, ya que recoge en ella todo lo largo de su carrera psicoanalítica. Aprovecha este texto como reflexión de su momento y a la vez acerca de las religiones con las que debate: judaísmo y cristianismo. Puede considerarse su contribución propia al asunto de la religión y la psicología, y al mismo tiempo al tema del nacionalismo y de la identidad. Y ello bajo una tesis general que hemos podido seguir desde sus obras más tempranas: la única forma de habérmolas con la violencia inherente a nuestra Cultura es la desmixtificación. El impulso primero de esta obra es una crítica a la identidad del pueblo judío, pero desde sí mismo, desde Freud como judío. Pues parecen haber, por un lado, ciertas características distintivas de la *identidad* judía que son de origen egipcio; y, por otro lado, hay contradicciones y ambigüedades en el relato bíblico que chocan con una correcta comprensión histórica. Por ambas razones, la identidad del pueblo y la del patriarca mosaico se prestan a un psicoanálisis, a una genealogía de aquello que determina más profundamente su identidad. Hay, además, que insistir en que lo que hace Freud es lanzar hipótesis abiertas a la interpretación para arrojar luz sobre aquello incuestionable que es la Ley, la palabra escrita, lo sagrado, etc., pero ello no debe distraer al lector del profundo rigor y cuidado que hay tras sus afirmaciones, siempre apoyadas en las huellas del relato: la cronología, la personalidad, etc. Freud está a la vez situándose como intérprete bíblico y acabando el proyecto de toda su carrera psicoanalítica. Su investigación es una interpretación, pero lo es en ese sentido que llamamos arqueológico y genealógico. Está concibiendo un nuevo terreno sobre el que pensar la conciliación de *Eros* y *thánatos* y, con ello, sobre el que lidiar con el malestar en la cultura. Sobre el pensar, digamos, la estructura psicoanalítica que mediaría en la convivencia de esta comunidad progresivamente abstracta de individuos cuya identidad se basa en el reconocimiento de tal espacio de la religiosidad.

El primer paso, no obstante, consiste en tratar de esclarecer lo que estaba sucediendo en Egipto para que surgiera la figura de Moisés (ese gran acontecimiento de un pasado remoto que constituye la Identidad del pueblo judío y la Historia del patriarcado), pues ayuda a dar cuenta de a qué responde tal surgimiento y de la dinámica a la que se pliega. El periodo del Imperio Nuevo de Egipto (1550-1070 a. C.) es de un gran interés para

nuestro recorrido porque corresponde al final de la Edad de Bronce y puede, por tanto, darnos ciertas pistas sobre el origen de nuestras dificultades para saber lo que pasó con el mundo antiguo. Pero antes de nada hay que intentar aclarar el asunto del Éxodo (que normalmente es la cuestión más relevante cuando se analiza el relato) y la pregunta de quién fue el faraón al que se enfrentó Moisés, ya que resolvería las ambigüedades sobre la historicidad del Mesías (y, más allá, sobre el sentido de su surgimiento). La hipótesis de Freud<sup>8</sup> es que si queremos encontrar la verdadera figura de Moisés debemos buscarla en el reinado de Amenhotep IV (1352-1335 a.C.), pero es vano buscar un faraón del Éxodo ya que éste se produjo en un interregno. Lo que nos interesa retener, como coordenada general, es que no está buscando el origen del monoteísmo como lo que luego tendría necesariamente que desplegarse, dando inicio a la Historia propiamente dicha, sino algo más parecido al germen de una cierta dinámica latente en el curso de la civilización (aunque propia de una cierta tradición) que explotará de la forma más sistemática y rígida. En otras palabras, la religión mosaica no surge de la nada, sino que basta plegarse a ella<sup>9</sup>: la religión que transmite Moisés a su pueblo es, según Freud, egipcia, es la de Atón. El Mesías va a venir a encarnar algo que le viene de más acá de sí mismo, y es su pervivencia, más allá de sí mismo, lo que vendrá a ratificar una vez más la latencia del monoteísmo.

“A la larga, nada importó que el pueblo, quizá ya al poco tiempo, rechazara la doctrina de Moisés y lo eliminara a él mismo, pues subsistió su *tradición*, cuya influencia logró, aunque sólo paulatinamente, en el curso de los siglos, lo que no alcanzara el propio Moisés (...) La sombra del dios cuyo lugar había ocupado se tornó más fuerte que él; al término de la evolución histórica volvió a aparecer, tras su naturaleza, el olvidado dios mosaico.”<sup>10</sup>

El reinado de Amenhotep IV es probablemente de los más apreciados en Occidente ya que se ve en él la primera institucionalización del monoteísmo. Guardando las distancias, sucede con él como con el Sócrates de Nietzsche: que donde los modernos ven al gran genio de la antigüedad, Freud ve el avatar del mal en el mundo o el primer

---

<sup>8</sup> Para la teoría clásica, apoyada mayormente en una cita sobre la extinción de la semilla judía y en el colapso del culto a Atón (henoteísmo, monoteísmo), el Faraón del Éxodo fue Ramsés II (1279-1213 a.C.); no obstante, es una teoría cada vez más desacreditada. Otra más actual, inspirada en otros factores y en otros descubrimientos, identifica a la tribu semita con los hicsos, y su éxodo con el ocurrido en el periodo de Amosis I (1550-1525 a.C.). La hipótesis de Freud coincide con los hallazgos de una arqueología, si se quiere, más heterodoxa. En cualquier caso, no es esta riña la que aquí nos interesa, sino el cuerpo completo del planteamiento del pensador.

<sup>9</sup> Cabe señalar un dato en común a estos tres periodos, que es la extraña aparición de oraciones totalmente atípicas, y que dicen mucho acerca del culto a Atón y de las condiciones que propician la aparición del monoteísmo: “Dios, sálvame”, “Oh, Tú, Dios Único, No hay otro Dios sino Tú”, “Por favor, Dios, ayúdame”.

<sup>10</sup> FREUD, S., *Moisés y la religión monoteísta*, op. cit., p. 60.

genio de la decadencia, el origen del extravío y la pérdida del sentido de la vida. Este radical faraón rompió con las tradiciones milenarias de sus ancestros e instauró oficialmente el culto a Atón, el viejo enemigo del culto a Amón (politeísmo del Imperio) dominante, elevándolo a doctrina de Estado. Es bien sabido que Amenhotep hizo cambiar todas las inscripciones que se refirieran a los *dioses* en plural, cambió su nombre por el de Ikhnatón o Akenatón y se proclamó a sí mismo Dios: Ra. Pero la profunda “revolución” que llevó a cabo este personaje único y su oposición radical a las creencias más extendidas en el antiguo Egipto no surge, como decíamos, de la nada, sino que obedece al despliegue de una cierta tradición aparentemente muy influyente en el mundo egipcio. Si hay un elemento clave para tratar de comprender el pensamiento en el antiguo Egipto es la visión cíclica del cosmos, sin esto en realidad no se entiende nada. Con el establecimiento del calendario solar (2780 a.C.) en el comienzo del periodo faraónico (indisociable, por otra parte, del mito de la Edad de Oro: del paso de tradición a Historia) se produce un fenómeno que tuvo una enorme repercusión en la historia egipcia: el inicio de lo que luego los griegos llamaron el ciclo sociáco o sofiáco. Consistía en un desfase entre, por así decir, el tiempo histórico y el cósmico a raíz de centrar todas sus creencias en el año nuevo con la salida del Sol en el solsticio de verano (usando sólo el calendario solar, que se fundaba en *el reino del tiempo primero*, y que siendo algo *sagrado* no se podía modificar), que era el resultado de no tener en cuenta el año bisiesto. El año nuevo se iba retrasando un día cada cuatro años, y con ello quedaba alterada la perfección y armonía del Orden cósmico. Eso crea un ciclo diferente de tiempo: las estaciones se ven modificadas, etc., y deben transcurrir 1460 años antes de que se repita el ajuste. El ajuste del ciclo sociáco era, por tanto, motivo no sólo de una gran celebración, sino de lo que puede considerarse una extraordinaria fiebre constructiva (extraordinaria porque responde a una cierta orientación) cada 730 años, primero cuando se ajusta al solsticio de invierno, y luego en el periodo de Akenatón, cuando se restaura el Orden cósmico<sup>11</sup>. Es, pues, como encarnación de este Mesías solar que se explica el gran cambio que vino a representar este faraón que se auto-proclamó Dios: acogía, como elegido, la divina misión de restaurar el orden. Y fue esta misión la

---

<sup>11</sup> Hay que apuntar que todos estos descubrimientos se enmarcan en la corriente de la *arqueoastronomía* (sin la cual no habrían sido posibles), cuyo interés se centra en la investigación de monumentos desde el punto de vista de la elaboración de antiguos calendarios, y éstos en base a complejos sistemas sobre la regularidad de fenómenos cíclicos, bajo la tesis general de que éste era el verdadero motivo de su construcción, es decir, de que los acontecimientos astronómicos controlaban los acontecimientos terrestres. Se recomienda al lector, de modo más divulgativo que académico, cualquier libro o documental de Robert Bauval, que ha consagrado su vida y obra a estos descubrimientos.

que le llevó a tomar tales medidas, y finalmente a irse con toda su familia al Éxodo, a una nueva ciudad, a hacer un nuevo templo. Tras su muerte desapareció con él el credo monoteísta: se desvanecería el rastro del esplendor de ese periodo, y resurgirían los viejos dioses. Pero perviviría y se instauraría en la identidad del pueblo judío, y, más allá, lenta y paulatinamente a lo largo de los siglos, hasta explotar de la manera más profunda en el inicio de la Historia. Aquí es donde Freud comienza su teoría sobre Moisés y el Éxodo, suponiendo que el patriarca pudiera ser uno de los gobernantes de este periodo y que hubiera de huir de Egipto tras la caída del faraón, llevándose con él su doctrina<sup>12</sup>.

Acotando la multitud de elementos que pudieran extraerse de este gran análisis de Freud para el propósito de nuestra investigación, vamos a limitarnos a señalar, junta a esta primera hipótesis, una segunda teoría presente en este libro. El maestro austriaco defiende que hay dos Moisés, cuyos caracteres (los de los dos pueblos que representarían) explicarían a su vez las dos caras del único Dios. A grandes rasgos, uno el pueblo de la huida de Egipto, nómada y pastor, cuyo Dios sería Elohim, un dios del amor, universal, etc., guiado por un noble y gobernante egipcio que se convierte en Padre al otorgarles una religión y una regulación de la vida (pues en el Imperio esta tribu habría estado excluida de la vida religiosa)<sup>13</sup>. Y luego un segundo pueblo, de mercaderes y artesanos, que se encontraría y fusionaría con el primero tras el paso de éste por el desierto, cuyo Dios en el relato es llamado Jahvé: un dios volcánico, vengativo, protector de su tribu, etc. Esta dualidad Amor/Odio, Universal/Particular,

---

<sup>12</sup> Hay aquí también una novedad destacable desde el punto de vista de la identidad de las naciones y la dinámica imperial que permean al judaísmo (Alianza, etc.), que por su parte es cristalización de creencias (poéticas, místicas, etc.) anteriores a la adecuación a la Ley o a la verdad histórica, es decir, que se constituye a partir de la paralización de muchas identidades y creencias que luego pasan por el filtro de la Ley, esto es, del dios único y de la palabra sagrada. El Dios judío, a diferencia del resto de dioses, no es un dios local (vinculado a la naturaleza, etc.), sino que se desplaza en el espacio y en el tiempo. Aquí está presente, por un lado, el asunto del establecimiento de una comunidad aparte y la formación de la identidad nacional, y, por otro, la especificidad que ya mencionamos de instaurar un tiempo lineal (Historia) que era absolutamente ajeno al mundo antiguo.

<sup>13</sup> No deja de resultar curioso que de todas sus ardientes hipótesis la que provoca mayor escándalo es la del asesinato de Moisés por parte de su propio pueblo, como si fuera algo que no estamos dispuestos a aceptar aún cuando el sacrificio del rey era una práctica bastante común en el mundo antiguo. Es posible que la clarividencia acerca de lo que estaba por venir en la segunda guerra mundial (no sólo el exterminio judío sino, en general, la victoria del instinto de destrucción) tuviera parte de culpa en las críticas que recibió, pero también sin duda fue lo aventurado de sus hipótesis acerca de la figura del patriarca judío lo que logró reunir a un número tan considerable de detractores. No obstante, más allá de la herejía, si logramos pensar el momento sobre el que trata de arrojar luz Freud nos encontraremos con cuestiones que, aún cuando quizá pongan a prueba algunos elementos de la interpretación (que el mismo Freud parece contemplar), no socavan de ningún modo la coherencia y el rigor de la tesis general de este libro.

etc., es la que el psicólogo encuentra en el terreno de la *psyché*: la doble esencia que permanecerá ya siempre en nuestra identidad, que permeará el cristianismo y definirá, en última instancia, la Cultura occidental en general.

Con todo este instrumental Freud está apuntando a la creación de un paisaje mental desde el que ejercer la crítica de los dos grandes pilares de una Razón que es profundamente beata: el monoteísmo y el patriarcado. Uno de los aspectos fundamentales de su análisis es hacer ver la nueva dimensión que adquiere la Autoridad en el paso de tradición a Historia y en la aparición del Dios único. La fuerza religiosa de la tradición hebrea reside para él en la elevación de la divinidad de Moisés a Dios sin representación, sin nombre, en extremo inefable e ideal. La progresiva ascensión del *Deus absconditus* a realidad de las realidades, a Ley, es el desarrollo de la rigidez con respecto a lo que representaría la necesidad de ilusión, la ficción necesaria. A raíz del vaciamiento del mundo que presupone el dominio de la Idea y de lo identitario, Freud encuentra en el texto sagrado estas dos grandes problemáticas concernientes a nuestra forma de pensar: la de la alteridad (el Yo que surge con respecto a lo otro que no soy yo), y la de la autoridad o la invención del Padre (y toda la importancia de la figura del Mesías). De ahí la importancia de considerar esta obra como continuación o culminación de su trabajo en general, pues en ella se constata nuevamente este doble fondo sobre el que reposa la ambigüedad con respecto a la Autoridad: el de una identidad constituida en el olvido de la contradicción que le hace ser (en la ocultación de su otra cara, y que uno pasa a defender como si le fuera la vida en ello) y el de una angustia primordial con respecto a esta nada (un miedo a lo desconocido) que deviene tan terrible, tan insoportable, que cualquier cuento que nos cuenten es tremendamente bien recibido. Ahí es donde Freud ve que está el corazón del autoritarismo: en que es la falsedad del argumento lo que genera la violencia (aquella que ejercemos y aquella que nos constituye). En que es, podríamos decir, la Mentira de una Razón auto-afirmativa y centrada en la justificación de su existencia la que es, ella misma, violencia. En términos de imposición de lo Molar sobre lo molecular, al subsumir bajo un único patrón (Autoridad) la infinidad de fuerzas que podrían estar actuando en ese conjunto abstracto llamado humanidad, el origen y la evolución del monoteísmo están ligados a la construcción de un gran Imperio y al establecimiento de relaciones íntimas, identitarias, entre distintas naciones. En el plano de la crítica al proyecto globalizador de la Cultura, un psicoanálisis lo que pretende es dismantelar este acto de violencia que sostiene las ficciones. Si hablamos de una desterritorialización de nuestra estructura

psíquica en el marco de la cultura occidental y del modo de vida del capitalismo es porque la especificidad de esta ficción, de este ideal llevado a las masas numeradas de individuos, se encuentra en el vínculo del cristianismo con la Democracia<sup>14</sup>. Dicho lo cual, no debe perderse nunca de vista el espíritu, aunque contra-ilustrado, profundamente científico de Freud: la ficcionalización del mundo es de raíz religiosa, pero contiene ella misma la capacidad de elevarse por encima de sí, de tender los puentes hacia su salida o su superación a través de nuestra propia estructura psíquica.

En esta línea, y en un segundo movimiento que corresponde a la segunda parte de este libro, Freud quiere aplicar su teoría a la génesis del monoteísmo y a su interpretación de la Religión en general. Con ello apunta a la posibilidad de explicar nuestra deformación de la Realidad y nuestra consideración de la Verdad desde el plano del diagnóstico de patologías de la Cultura, en la certeza de que toda esta ficción del Individuo y el poder de su interioridad responde únicamente a una psicología de masas cuya fuerza es, en último término, la de la pura organización del vacío. En el terreno de la psicopatología tendríamos, por un lado, la figura de Padre que surge con Moisés, es decir, la exaltación de la autoestima que conlleva, que no revela para el psicólogo más que la respuesta a la necesidad imperiosa de la mayoría de “tener una autoridad a la cual pueden admirar, bajo la que puedan someterse, por la que puedan ser dominados y, eventualmente, aun maltratados”<sup>15</sup>. Por otro lado, al mismo tiempo, una concepción de la identidad forjada en la seguridad en sí misma, en la Fe necesaria de los Individuos en sí mismos. Cuya falsedad le viene de su extrema idealidad: de la conversión de Dios a una idea abstracta mediante la prohibición de representarlo mediante una imagen o un Nombre. Este segundo aspecto, el de la adhesión del Individuo, por sumisión, al poder de Dios, tiene para Freud consecuencias ineludibles a nivel psicológico que tienen que ver con la supervaloración de los procesos racionales que toma el pensamiento: creencia en la

---

<sup>14</sup> Marx, en sus comentarios sobre la cuestión judía de Bauer, Buenos Aires, Prometeo Libros Editorial, 2004, encuentra el punto de encuentro o la alianza de cristianismo y democracia en algo en torno a este ser ideal y a este conjunto abstracto: el hecho de que sea el resultado de la *revolución política*, de la ilusión democrática: “La democracia política es cristiana en cuanto en ella el hombre, no sólo un hombre, sino todo hombre, vale como ser soberano, como ser supremo (...) La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño, distinto del hombre real, es, en la democracia, realidad sensible, presente, máxima secular.” *Ibid.*, p. 19.

<sup>15</sup> FREUD, S., *Moisés y la religión monoteísta*, *op. cit.*, p. 134. Como en el asunto de la añoranza del Padre, los rasgos de este Dios son paternos: de admiración y temor. “Aceptamos, pues, que el gran hombre influye de doble manera sobre sus semejantes: merced a su personalidad y por medio de la idea que sustenta. Esta idea bien puede acentuar un antiguo deseo de las masas, o señalarles una nueva orientación de sus deseos, o bien cautivarlas aun en otra forma.” (*Ibid.*, p. 133).

*omnipotencia* de la Razón (en el poder de dar nombres o en la preeminencia de la Idea), triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad (podríamos decir de la Idea sobre el sentimiento), rigidez absoluta del orden patriarcal, etc. Todo ello marca “una de las etapas más importantes en el camino hacia la humanización del hombre”<sup>16</sup>. En algún momento entre estos dos, añade el autor, se da también el descubrimiento del alma como principio espiritual del individuo humano:

“De esta manera se le abrió al hombre el reino de los espíritus, no vacilando en adjudicar a toda la restante naturaleza la misma alma que había descubierto en sí. Todo el universo fue animado, y a la ciencia, que llegó mucho más tarde, le costó arduo trabajo volver a desanimar una parte del universo, al punto que aun hoy no ha dado término a esta tarea.”<sup>17</sup>

Las nuevas modificaciones de la idea de Dios y las de la aparición del Estado griego hallan su vínculo en el asunto del reconocimiento (de la Identidad) y el de la igualdad abstracta. Tanto en lo judeocristiano como en lo grecorromano Freud encuentra la connivencia de los dos principios constitutivos del Individuo autónomo y separado: la elevación de la autoestima y la superioridad del fundamento. Limitándonos al terreno de los efectos a nivel de la *psyché*, la Cultura que hace posible esta deriva hacia la organización de la población, hacia la administración del mundo de la vida (Individuo-Familia-Estado), manifiesta ella misma las repercusiones psicológicas de la imposición del Dominio que implica la progresiva rigidez de lo espiritual sobre lo sensual<sup>18</sup>: primero una religión que pasa al ámbito de la culpa, el pecado, la responsabilidad, etc.; y más tarde hasta “la espiritualidad misma es dominada por el curiosísimo fenómeno emocional de la fe”<sup>19</sup>. El largo desarrollo de la Religión revela, desde el totemismo (cuyos preceptos han de verse como los primeros orígenes de un orden ético y social) hasta la eliminación de la figura paterna y la suplantación de su función por la pura necesidad de mantener el orden establecido, el mismo proceso que se repite en el Individuo. La Formación de la Persona en relación con la Ley se expresa en la prohibición del incesto porque ahí lo sagrado, lo prohibido, no es sino la perpetuada voluntad del Padre:

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>18</sup> “En muchos progresos de la espiritualidad, como, por ejemplo, en el triunfo del patriarcado, no es posible hallar una autoridad que constituya el patrón de lo que ha de considerarse más elevado. En este caso, el padre no puede haber desempeñado tal función, pues era quien debía ser elevado por ese progreso a la categoría de autoridad. Nos encontramos, pues, ante el fenómeno de que en la evolución humana la sensualidad es dominada gradualmente por la espiritualidad y que el hombre se siente orgulloso y superior en cada uno de estos progresos. Pero no atinamos a decir por qué ello habría de ser así y no de otro modo.” (*Ibid.*, pp. 144-145).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 145.



“Nuestra reconstrucción de la prehistoria nos impone, en cambio, otra explicación. El precepto de la exogamia, cuya expresión negativa es el horror al incesto, respondía a la voluntad del padre y la perpetuaba una vez eliminado éste. De ahí la potencia de su acento afectivo y la imposibilidad de fundamentarlo racionalmente. Confiamos en que la investigación de todos los casos restantes de la prohibición sagrada nos habrán de llevar al mismo resultado que alcanzamos en el caso del horror al incesto: que lo sagrado no es, originalmente, sino la perpetuada voluntad del protopadre.”<sup>20</sup>

El final del proceso es, como ya vimos, la aceptación mayoritaria del sustituto: que el sentimiento sea el que se sabe como tal, y que cada uno sepa lo que quiere, no porque esté mandado, sino porque él lo quiere. Uno de los grandes méritos de Freud, como dijimos, es haber conquistado el terreno sobre el que poder hablar de patologías de Cultura, esto es, sobre el que hacer un diagnóstico de la sociedad en general a partir del análisis de los glóbulos que forman el conjunto. En esta línea, la idea de Ser Supremo que aparece con el monoteísmo es determinante en la imagen del Individuo en relación con la Autoridad. Esta realización (este llegar a ser) que constituye la Formación de la Persona está inscrita, como vimos, en la concepción dominante del Tiempo. A la Verdad histórica hay que contraponerle, sin embargo, su otra cara: la certidumbre de la convivencia de lo primitivo y lo moderno. De manera similar a la diferenciación entre la Idea (y la imposición de esta psicología de las masas) y lo que de inconsciente haya bajo ella (correspondiente a la tradición conservada en *la vida psíquica de un pueblo*, que pervive independientemente del grado de Desarrollo de la ficción), se ha de pensar que partimos ya de la patología, y de que es sólo a través de la imposición que se puede tratar de averiguar si bajo ella se escondía una mentira o un error. El ejercicio de estas operaciones religiosas no se realiza en el terreno de la relación con lo invisible o de una comprensión de lo sagrado ajena a la Ley, ni siquiera en la explicación de la naturaleza de un hecho humano. El monoteísmo no es el supuesto perfeccionamiento de la razón y de la espiritualidad. Para Freud la clave de la explicación del fenómeno religioso reside en el desarrollo paralelo entre la participación del creyente en la progresiva grandeza de su dios y la mayor protección y seguridad en uno mismo que pueda dispensar. El fundamento religioso (totalmente idealista y optimista) es la Fe: la carencia de sospecha. Ello es lo que permite explicar, no la existencia de la Religión, sino *su verdad histórica*. En este sentido, diríamos con Freud, la irrupción de lo absoluto (de la Historia, de la Moral) debió conformar una de las primeras experiencias de la humanidad a la manera del carácter obsesivo del infantilismo:

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 149.

“Uno de aquellos efectos sería la emergencia de la noción de un gran Dios único, que cabe aceptar como un recuerdo; un recuerdo deformado, pero un recuerdo al fin. Dicha noción tiene carácter compulsivo. En la medida en que alcanza su deformación, cabe designarla como *delirio*; en la medida en que alberga el retorno de lo reprimido, débese considerarla como *verdad*.”<sup>21</sup>

El intento de maestro austriaco de dar cuenta, aunque sea de manera negativa, de eso otro que pertenecería a la tradición o al mundo antiguo, lleva consigo esa cierta creencia con sospecha de la que hablábamos en las capacidades que nos queden siempre de pensar las infinitas posibilidades que ahí había (que hay), con tal de que se vaya desmontando esa Fe en el Individuo y en la Historia. Ya en *Tótem y tabú* Freud había puesto en marcha esta génesis del Individuo en relación con el monoteísmo y el patriarcado que hemos recorrido a lo largo de su trabajo, pero es en *Moisés y la religión monoteísta* donde encuentra el cierre del hiato entre las formaciones protohistóricas y el triunfo del monoteísmo en épocas históricas: algo como la imposición de una dinámica que estaba ahí latente pero que no tenía ni por qué ser así necesariamente ni llegar a erigirse como unívoca<sup>22</sup>. La repetición del acto inaugural de la Historia puede definirse como retorno de lo reprimido, y por tanto como patología, siempre que se entienda que con reprimido no se habla sólo de algo olvidado, sino de algo en lo que pervive, a nivel inconsciente, parte de lo que tiene de tradición y de sentimiento. La deriva de lo religioso hacia el orden Molar se da cuando se produce la decisión de conceder todo el poder a un solo Dios. Hay una separación con respecto al fundamento (que es la Autoridad), y luego un reencuentro que es análogo, escribe Freud, al éxtasis religioso de un adulto: se remonta a la intensidad y profundidad del sentimiento infantil. Así es como se fija la dirección de la religión patristica. La esencia misma de la separación explica la ambivalencia y el resto de sus caracteres: hostilidad, sentimiento de culpa, mala conciencia, necesidad de Fe, etc. La conexión del delirio con la verdad histórica contiene las claves explicativas del desarrollo posterior del cristianismo en relación con el Capital: la que era su fuerza principal, a saber, la introducción del pecado original y la

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>22</sup> “Hemos aceptado que la religión de Moisés fue primero rechazada y parcialmente olvidada, pero que más tarde irrumpió nuevamente en el pueblo bajo la forma de una tradición. Ahora suponemos que este proceso habría sido ya entonces la repetición de uno anterior. Cuando Moisés impartió a su pueblo la idea de un Dios único, no le traía nada nuevo, sino algo que significaba la reanimación de una vivencia perteneciente a los tiempos primordiales de la familia humana, una vivencia que largo tiempo atrás habiase extinguido en el recuerdo consciente de los hombres. Pero esa vivencia había sido tan importante, había producido —o, al menos, preparado— transformaciones tan decisivas en la vida humana, que es forzoso creer que haya dejado en el alma del hombre alguna traza permanente, algo comparable a una tradición.” (*Ibid.*, p. 159).

conexión de la formación de la persona con la culpa, se convierte en la gran mentira de nuestro mundo (en ficción constitutiva).

## 8.2. Gauchet: El desencantamiento del mundo

Marcel Gauchet es uno de los pensadores actuales más eminentes e incomparablemente más lúcidos en el análisis del individualismo y del mundo globalizado desde el prisma de la crítica ontológica de la sociedad<sup>23</sup>. Vamos a limitarnos a tratar de acompañar al lector por su libro *El desencantamiento del mundo*. A pesar de los límites de un acercamiento tan superficial como el nuestro el autor se acopla sobradamente en el paisaje mental al que hemos estado apuntando en este trabajo, por lo que no nos detendremos en explicar la especificidad de un autor que necesitaría él solo muchos manuales. Podemos partir, por ejemplo, del paralelismo en esta obra con la contraposición que hemos hecho entre una ontología de la fuerza y una ontología del sentido. Ahí tendría la forma de crítica a que el entendimiento de lo religioso choca frontalmente con la unilateralidad de la intención de sentido (positivismo). La disposición del hombre, afirma Gauchet, no es unívoca. Hay que redescubrir su otra predisposición que está como en el reverso de aquella: “sólo necesitamos aprender a pensar que este proyecto puede estar en las antípodas de aquel al que tan poderosos motivos nos hacen prestarle universalidad”<sup>24</sup>. Pensar lo religioso está, digamos, en el lado contrario de la orientación a hacer hablar al Ser del Hombre. El autor estaría denunciando con ello nuestra voluntad de saber (“para nosotros pensar es apropiarse, identificarse”<sup>25</sup>, explicar sin comprender) y la inversión del mundo. Pero además se sitúa en una especie de tradición negativa (“esta obra está escrita desde fuera de aquello de lo que habla”<sup>26</sup>) que trata de repensar lo silenciado por la historia misma. Un referente declarado de quien Gauchet toma el concepto que da título al libro que

---

<sup>23</sup> Es quizás el único autor que puede articularse con extrema precisión en el paisaje postestructuralista (nihilismo activo, diferencia, barroco) acorde con Deleuze, Foucault y García Calvo; y se le considera además el gran representante vivo del neobarroco dentro de la especificidad de la tradición del pensamiento europeo y de la trayectoria histórica de Occidente. A partir de la reinterpretación que seguimos en este trabajo de Freud debemos recalcar que encarna, junto a estos tres autores, el cuarto referente que tenemos para traernos al maestro austriaco a nuestros días. Y más específicamente en lo que toca al análisis del monoteísmo y del patriarcado, cuyas tesis son las que van a estar resonando en el tratamiento de Gauchet de la problemática de la autoridad y la individualidad.

<sup>24</sup> GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo: Una historia política de la religión*. Granada, Editorial Trotta/Universidad de Granada, 2005, p. 14.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 13.

analizamos es Weber. El *desencantamiento del mundo* significa para el alemán la *eliminación de la magia como técnica de salvación*. El pensador galo retoma este concepto en un sentido mucho más amplio, como *el agotamiento del reino de lo invisible*<sup>27</sup>. Nos limitaremos de momento a ubicar el proyecto de Gauchet en la labor que para él representan Weber y Durkheim, que son, en palabras suyas, la excepción al olvido generalizado y la negación sistemática del papel de lo religioso en la historia.

La idea vertebral de la que parte el análisis de Gauchet, al hilo de nuestro recorrido, es que nuestra Cultura está profundamente colonizada por lo religioso: viene de ello y se configura según los mismos principios. Es según él una genealogía del cristianismo, de la especificidad de su desarrollo, lo que nos permite dar coherencia al esquema de la democracia y de la técnica que configuran nuestro mundo, occidental, del Capital. La especificidad cristiana es, pues, el factor determinante en la génesis de las alianzas y las colaboraciones que han dado forma a nuestro mundo:

“Más allá del mero capitalismo, la perspectiva adoptada conduce a reconocer la especificidad cristiana como un factor matricial y determinante en la génesis de las articulaciones que singularizan fundamentalmente nuestro universo, ya se trate de la relación con la naturaleza, de las formas de pensamiento, del modo de coexistencia de los seres, o de la organización política.”<sup>28</sup>

Aunque durante un tiempo permaneciera en la clandestinidad, el cristianismo difícilmente puede llamarse tradición. Responde más bien a un fenómeno o una vivencia que marcó el curso de la humanidad. Su expansión es fruto de la dinámica que hemos rastreado en el mundo griego y judío, pero la enorme transformación que implica sólo se explica por una conjunción de factores muy específicos. Esto es lo que se deja ver a medida que se da voz a aquello sobre cuya inversión y ocultamiento da inicio la Historia. El objetivo de la revalorización del papel de lo religioso que representa Gauchet puede quizá resumirse en eso: arrojar luz, de un lado, sobre la desintegración o las ruinas de qué mundo vino la Razón a acoger la profunda revolución en que tienen su cuna los ideales de la Cultura, y dar voz, de otro lado, a lo otro indefinido o anti-identitario que corresponde a la tradición.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 10. Con ello también se apunta a la cuestión de la salida de la religión. En Gauchet este concepto se pliega sobre sí, incidiendo en la dinámica “revolucionaria” que define al propio cristianismo. La denominación del cristianismo como la religión de la salida de la religión es para el autor el elemento fundamental para dar un foco de coherencia a “la duradera solidaridad esencial de fenómenos tan evidentemente poco ligados como el surgimiento de la técnica y la marcha de la democracia.” (*Ibid.*, p. 10).

### 8.2.1. La aparición del Estado

El planteamiento de Gauchet es en muchos sentidos muy similar al del nihilismo nietzscheano, pero sobre todo por la crítica al carácter reactivo de nuestra forma de pensar y de entender la existencia que ambos achacan al fenómeno del cristianismo. Si el autor habla de “la religión” es porque con el monoteísmo (la voluntad de nada de lo griego y lo judío) el conjunto de las religiones conocidas queda vinculado con el absoluto de la disposición del Hombre hacia el Sentido (Verdad, resolución de la contradicción). Se da la escisión del mundo (y del sujeto) en dos y el consecuente intento de volver a reunirlos bajo un principio abstracto<sup>29</sup>. En esta operación quedaría expresada la que es para Gauchet la esencia de lo religioso en sentido individual: “el establecimiento de una relación de desposesión entre el universo de los vivos-visibles y su fundamento”<sup>30</sup>. Este sería el primer sentido de *nihil* para Nietzsche. El segundo sentido, asociado al cristianismo, es el reactivo: “Cuando el mundo aparece *intelectualmente* como realidad objetiva, que se mantiene por ella misma y se basta a sí misma, deviene, por otra parte, *prácticamente*, el objeto de una negación sistemática”<sup>31</sup> de lo otro que nos hace ser. El historiador francés retoma el concepto que después de Jaspers ha venido a llamarse *la época axial*<sup>32</sup> para definir la transformación de lo

---

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 145-152. La problemática de la salida de la religión en Gauchet es similar a la de Freud en el sentido de que los dos denuncian una misma ficción: una interioridad que ha de contener, al contrario de las apariencias, los instrumentos para su superación. Este sentido interno, escribe Gauchet, es vano querer volverlo a soldar con su contrario. Hay que partir de lo que es una sociedad sometida. Procedemos, en este sentido, de la religión: “nos explicamos todavía y siempre por ella; y es interrogando la metamorfosis que nos ha sacado de ella como tenemos alguna oportunidad de discernir los imperativos que condicionan y regulan nuestros movimientos.” *Ibid.*, p. 148.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 32-33. “Lo religioso es el principio de movilidad puesto al servicio de lo inmóvil; es el principio de transformación movilizado para garantizar la intangibilidad de las cosas; es la energía de lo negativo enteramente vuelta en beneficio de la aceptación y de la reconducción de la ley establecida.” (*Ibid.*, p. 33).

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 140. “Una negación en acto al servicio de una amplificación-valoración ideal (...) Se trata siempre, en efecto, de una experiencia de lo otro, pero de un otro que de impedimento ha devenido motor (...) La práctica de nuestro otro consiste en rechazar y negar lo dado en tanto que tal (...), bien por su reducción en tanto que otro, bien por su producción como otro.” (*Ibid.*, pp. 140-141).

<sup>32</sup> No podemos, a propósito de nuestro análisis, más que mencionar algunos de los innumerables conceptos de que se sirve Gauchet, pero creemos que el lector puede hacerse una idea bastante aproximada de su fuerza y relevancia pensándolos en coherencia con ese paisaje mental más amplio que hemos ido esbozando a lo largo de todo este trabajo. El periodo axial tiene para el autor tres resultantes fundamentales: la separación de este mundo y del más allá, la subjetivación del principio de divino, y la universalización de la perspectiva de vida. La unidad *axial* (que podamos hablar de esto como fenómeno que conforma nuestra Cultura) reside en este proceso único que gira alrededor de la escisión de este mundo y del más allá, y de la subjetivación de lo divino: es decir, el dualismo ontológico y la trascendencia. Los dos órdenes opuestos, de nuevo, se componen y coexisten. No hay superación

religioso que se produce con el inicio de la Historia propiamente dicha. Y, con ello, hacer una génesis de esa predisposición negadora que se encuentra en el fondo de la acción del Estado. Esta acción es para Gauchet el *vector axial*<sup>33</sup>: emergencia que conlleva una revolución religiosa de la historia y ésta a su vez una espiritual. En la emergencia del Estado el autor encuentra *el acontecimiento mayor de la historia humana*:

“Corresponde a un gigantesco cambio de las articulaciones constitutivas del establecimiento humano, a una transformación en el sentido estricto del término. (...) El salto es seísmo que trae consigo la inclinación hacia un nuevo universo material y espiritual. Ahí comienzan propiamente nuestros cinco mil años de historia-crecimiento, de brevedad irrisoria y de rapidez estupefaciente. (...) Esto da la medida del desgarramiento que acabamos de vivir y del que apenas empezamos a reponernos.”<sup>34</sup>

Ahora bien, lo fundamental en el pensador galo es la distinción entre la virtualidad y la realización, en el sentido de que aunque algo se concrete de una cierta forma, lo importante es preguntar acerca de las posibilidades que ese algo tenía de devenir otra cosa y qué factores propiciaron su tendencia al absoluto. Gauchet rememora a Lévi-Strauss y su distinción de lo primitivo y lo moderno con el fin de constatar su denuncia a las nociones de origen y evolución. La investigación, escribe, ha estado siempre impedida por la noción de *pueblos sin escritura* (forma evolucionista plena e ingenua) y por la idea de *comienzo*; pero “por sociedad salvaje se entiende estrictamente aquí la sociedad no sólo sin Estado, sino *anterior* al Estado”<sup>35</sup>. La hipótesis más general del autor es que puede buscarse un sistema coherente que ponga en común esto *anterior* a la acción del Estado. Algo que desde sus caracteres propios permita comprender la transformación sufrida debido a la imposición de la forma del Estado<sup>36</sup>, en tanto que

---

dialéctica ni nada por el estilo, escribe Gauchet, sino penetración, muy desigual, de una visión de la sobrenaturaleza en el interior o sobre la base de esta estructura primordial que aloja lo visible y lo invisible en la misma esfera. La realidad establecida así se manifiesta en toda una sintomatología, y es a través de esta disposición central y esta relación con la realidad como mejor se puede comprender la *metamorfosis de la alteridad* que constituye para el autor el fondo del surgimiento axial.

<sup>33</sup> “Todos los grandes desarrollos espirituales e intelectuales ulteriores salen del crisol constituido por la contradicción en acto de las representaciones heredadas del fundamento, en nombre del cual se ejerce la dominación, y las formas efectivas que reviste su ejercicio.” (GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo*, op. cit., p. 23).

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>36</sup> Se debe entender sobre el fondo de lo que con Nietzsche llamamos una “voluntad de nada”, a la que Gauchet llama la universal disposición negadora que inicialmente acogió estas estructuras instauradoras. No hay, afirma el autor, un estado primitivo del desarrollo más que desde el punto de vista de la totalidad. Con la idea de comienzo se está organizando *a priori* un espacio mental que no se deja referir a nada que lo determine desde fuera, pero él mismo opera en el vacío. La recomposición de un sistema coherente de las sociedades anteriores al Estado necesariamente significa, desde el otro lado, considerar que su aparición bien hubiera podido no tener lugar.

este es para Gauchet “el acontecimiento que parte la historia en dos y hace entrar a las sociedades humanas en una época enteramente nueva: las hace entrar precisamente en la *historia*”<sup>37</sup>. Esta *cesura catastrófica* nos devuelve a nuestro interés en el colapso y la desintegración del mundo antiguo a partir de la cual este ya no es pensable sino de manera negativa o indefinida. La irrupción de esa cierta imagen del pensamiento que va a tomar el lugar del pensamiento sólo es explicable por un determinado arraigo histórico y en función de una cierta coyuntura de fondo. Según Gauchet ello no habría sido posible de no ser por la fuerza fundamental de la negación. Cuya principal expresión fue “bajo la forma de rechazo de su propia influencia transformadora en la organización de su mundo”<sup>38</sup>. La invocación del primitivismo o de la tradición, al contrario, lleva consigo la certeza de que la emergencia del monoteísmo y del Estado siempre hubiera podido no producirse “y nada le obligaba a producirse, incluso si su ocurrencia es en cierta medida explicable”<sup>39</sup>. Que, por tanto, lo “inevitable” de su aparición es la consecuencia ineludible de esa carencia más profunda y más elemental sobre la que se asienta nuestra Razón: el constituirse por una identidad que niega *a priori* lo otro indefinido y deviene mera defensa y auto-afirmación. A lo que se suma el tener que lidiar con una angustia primordial tan amenazante, tan insoportable, que cualquier ficción cala sin mayor dificultad.

### 8.2.2. Dinámica de la trascendencia

Uno de los conceptos más relevantes del sociólogo francés es el de *dinámica de la trascendencia*. La extrema simplificación que supone el establecimiento del Uno/Todo y la superioridad del fundamento (monoteísmo/patriarcado) es inseparable, de manera constitutiva, de la supervaloración de los procesos racionales y la elevación de la

---

<sup>37</sup> GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 32. *Cfr. Ibid.*, pp. 35-67. A nivel de política, escribe Gauchet, esto se refleja en la igualdad de los elementos, en la previa organización del espacio, provisto de identidad por una oposición interna, que otorga la posibilidad de una elección y un sentido a su realización. *El afuera como fuente y lo inmutable como regla*: este es verdaderamente, según el francés, el núcleo duro de las actitudes y del pensamiento religioso tomados como fenómeno histórico. El advenimiento de la escisión política es la introducción de la necesidad del devenir (movimiento de lo inmóvil): el establecimiento de una coacción dinámica, de un principio de cambio en el corazón de la práctica colectiva. Pero “*Imponer un orden (...)* es de hecho, por muy sorda o subrepticamente que lo sea, *cambiarlo*.” *Ibid.*, p. 53. Esto supone hacerlo pasar del orden de lo *recibido* al orden de lo *querido*.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 149. “El paso no podía operarse de cualquier modo y podemos reconstruir las determinaciones a las que obedece; nada obligaba a que se produjera y no sabríamos cómo reducir la indeterminación que su haber-tenido-lugar comporta.” (*Ibid.*, p. 150).

autoestima o consideración de sí (individualismo). Desde el punto de vista del actor religioso, Gauchet describe esta transformación (que se da en el pensamiento con la concesión de todo el Poder a un solo Dios) como un proceso doble: de *reducción de la alteridad* y de *promoción de la interioridad*. La imputación general del Ser a un principio único y separado conlleva un cambio de tiempo, que quedaría ilustrado en la idea de *creación* o de *comienzo* que se denuncia con Lévi-Strauss. Que Dios sea la *totalidad de las cosas* representa para Gauchet una transformación absolutamente revolucionaria en tanto que introduce *accesibilidad al fundamento*: “Las cosas acaecidas en el origen se repiten continua e idénticamente. Pero el origen en cuanto tal es inaccesible”<sup>40</sup>. Es al mismo tiempo división de los dos ejes de funcionamiento del pensamiento salvaje: *contra-subjetivo* y *contra-unificante*, en aras de la entrada en la era de la Verdad, del punto de vista globalizador del sentido. Pero toda la grandeza de Dios, todo el poder que le da ser todas las cosas, todo su saber no le permite ir más allá de sí mismo:

“Dios, en una palabra, no hace ni podría hacer cualquier cosa. Obra según la necesidad, es decir, en conformidad con la absoluta presencia a sí mismo que lo caracteriza. Lo que por él existe se inserta forzosamente en el interior de una totalidad que posee en ella misma, en última instancia, su razón suficiente.”<sup>41</sup>

Lo que interesa al pensador galo de todo esto es lo que tiene de ilustrativo acerca del vínculo entre la evolución de los contenidos religiosos y la transformación de los modos de pensamiento. El Desarrollo del Ser (nosotros lo hemos visto a través del progreso desde el *ens realissimum* al Dinero) va ligado al perfeccionamiento de un Individuo progresivamente más autónomo y privado. La cosa es que Dios se afirma *por su ausencia*: su poder y grandeza le vienen de su ajenidad con respecto al mundo. Entonces, a medida que gana en abstracción e idealidad valida la independencia del hombre “en tanto que sujeto de conocimiento”<sup>42</sup>. En su grado supremo, el mundo y el sujeto adquieren racionalidad autónoma y supuestamente se valen por sí mismos. El despliegue de la dualidad ontológica (cuya originalidad es, afirma Gauchet, exclusiva de la historia occidental) es, por tanto, en su trasfondo, religioso. La realización, el llegar a

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 77. Divinidad a la vez *interior* y *problemática*, no es sólo el paso de lo dado y lo recibido a lo querido, sino también la división de sujeto y objeto: “La objetividad del mundo es la resultante extrema de la separación de Dios que, por otra parte, libera e instituye en el hombre el sujeto de conocimiento, autonomizándolo en relación con la inteligencia divina (...) y, correlativamente, sacándolo del tejido jerarquizado de los seres y de las cosas en que lo mantenía esta comunicación con una divinidad presente en el ser.” (*Ibid.*, p. 77).

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 79-80.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 84.



ser, la existencia, todo ello es para el francés el instrumento y el elemento mismo de la clausura: nuestra *prisión*<sup>43</sup>. Esta es para Gauchet la coronación del trabajo milenar de *reducción de la alteridad* llevada a cabo secretamente por la *dinámica de la diferencia de Dios*<sup>44</sup>: cuanto más se separa, más provoca su identificación. La realización del infinito, la culminación de la autonomía del individuo, lejos de librarnos del cuidado de Dios, da testimonio de su control.

Habiéndonos limitado a un solo libro de Gauchet no podemos aquí desarrollar su crítica a la Democracia (a la *inversión democrática*) en el resto de su obra, pero el asunto del advenimiento del dios personal nos sirve como puente con la crítica de Deleuze o García Calvo. La aparición del alma (Uno/Todo) conlleva para el historiador galo una transformación radical en el estatuto de los seres: una *fractura en el ser*. Con el cristianismo deviene un rechazo del mundo que se torna expansivo: la afirmación del propio proceso de falta de fundamento y la autonomía de las fuerzas reactivas reducidas a sí mismas, por decirlo con Nietzsche. Cuanto más se aleja Dios en su infinitud, explica Gauchet, más tiende a devenir puramente personal o privada la relación con él. Pero lo que aparentemente es un proceso de autonomización no es más que el resultado de las dos elecciones que le quedan al hombre a partir de esta duplicación primera: o la sumisión (“anterioridad del mundo y de la ley de las cosas”) o la responsabilidad (“anterioridad de los Hombres y de su actividad creadora”)<sup>45</sup>. El Cristianismo (como la Democracia) no es para Gauchet ni cima de un *desarrollo de las ideas religiosas*, ni clave de la historia ni nada por el estilo: representa una “bifurcación altamente especial con respecto al destino de las otras *grandes religiones*”<sup>46</sup>. Lo que llamamos desarrollo es justamente lo contrario de un desarrollo: “En materia religiosa, el progreso aparente

---

<sup>43</sup> “Un mundo *metafísicamente* cerrado sobre sí mismo es un mundo *físicamente* infinito. (...) allá donde se vaya, por lejos que se pueda llegar con el pensamiento, será siempre en el *interior* del universo físico (...). El infinito es necesario para sellar la clausura de este orden de realidad sobre sí mismo.” (*Ibid.*, nota al pie del autor en p. 83).

<sup>44</sup> “Han de testimoniar sencillamente fidelidad a su ley desde el interior de su libertad instituyente, y cada cual a título personal, en lugar de tener que manifestarla juntos, por la sumisión exterior a las superioridades coactivas que supuestamente concretan su existencia. (...) La grandeza de Dios engendró la libertad del hombre.” (*Ibid.*, p. 87).

<sup>45</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 19. “Cuando hablamos de elección está claro que, consecuentemente, no evocamos algo así como decisiones arbitrariamente tomadas en la perfecta libertad del vacío. Lo que tenemos a la vista son algunas posibles maneras de asumir un número definido de coacciones constitutivas. (...) No caen del cielo ni nacen de la nada: se arraigan en un cuerpo restringido de condiciones primordiales de las que explotan y expresan sus virtualidades predeterminadas y que conciernen a la definición general del establecimiento colectivo.” *Ibid.*, p. 19-20.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 149.

es un declive. La religión plenamente desarrollada es la religión anterior al progreso, anterior a esta bifurcación”<sup>47</sup>.

La *virtualidad* sirve para hacer patente lo tremendamente aleatorio y arbitrario de lo que *a posteriori* aparece como inevitable y necesario. En el caso del nacimiento del monoteísmo, vimos con Freud que no aparece *ex nihilo* sino que lo que hay es, más bien, la explosión, bajo unas condiciones que permiten que se dé o no, de algo que estaba ahí latente. Gauchet, en este sentido, acaba de dar forma a las intuiciones del psicólogo austriaco, pues lo que encuentra en el nacimiento del monoteísmo<sup>48</sup>, del dios uno, es que la dinámica intrínseca de la acción del Estado y la dinámica imperial representan el polo más extremo (la rigidez absoluta) de una amplísima gama de posiciones intermedias. El paso de tradición a Historia (en base al mito de la Edad de Oro, etc.) sugiere que una de las condiciones fundamentales es la desintegración de las estructuras que articulaban una determinada comprensión del mundo de la vida. Opera, por así decir, recomponiendo y organizando los fragmentos de un mundo previamente vaciado. Nuestra alusión al hecho de que haya una Edad Oscura, una enorme brecha entre el inicio de la Historia y la Edad dorada en que fundamenta sus ideales (igual en lo griego que en lo judío), tiene que ver con la idea de que esa oscuridad le viene de ser el silencioso testimonio de la destrucción de todo resto de civilización anterior. De la violencia sistemática, constitutiva, de una Identidad y de una Historia que se afirman a sí mismas en el olvido y el ocultamiento de lo que consideran amenazante. Si bien en el caso del cristianismo se trataría de dilucidar su origen judío y las condiciones apocalípticas que rodearon su nacimiento (su intransigencia), conviene destacar del engarce del análisis de Gauchet con el de Freud que “el triunfo de la religión universal del dios personal adviene al término (y en la zona) de una serie de sacudidas imperiales de extensión jamás vista”<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 18. “Todos ellos son datos y dimensiones percibidas y vividas antes de ser concebidas y frente a las cuales de lo que se trata es de situarse eficazmente, no de comprender abstractamente. Además no es en el orden de la reflexión donde se desarrolla la operación generadora que nos interesa, sino en el orden de la acción, una acción de tipo simbólico, en contacto directo y activo con la lógica profunda del conjunto social, sobre sus líneas de fuerza y sus articulaciones cardinales y cuya potencia expresiva pasa por el ejemplo más que por la idea.” (*Ibid.*, p. 176).

<sup>48</sup> “Reorganización de la economía de lo otro anteriormente reinante, reorganización de las virtualidades por doquier latentes en la matriz política de las ‘altas civilizaciones’, que explota de manera más sistemática y más profunda.” (*Ibid.*, p. 150).

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 152. “La transformación religiosa más profunda, la que representa la ruptura cristiana, está al término de una prodigiosa ampliación del horizonte de los pueblos; sin duda se cumple e impone allí donde el manejo de lo heterogéneo y el descentramiento consecutivo de las perspectivas humanas fueron más lejos, en el epicentro del más amplio seísmo.” (*Ibid.*, p. 152).

El francés se sirve de la figura Moisés (sobre la que ya arrojó luz Freud), así como de la de Jesús y la de San Pablo, para exponer la dinámica a la que dan cuerpo y que va en los tres casos más allá de ellos mismos. Tal como vimos en el análisis nietzscheano del nihilismo, el judaísmo tendría ya la carga del *porvenir* como resultado de la adecuación a la verdad histórica (el primer sentido de *nihil*: el nihilismo *negativo*). Pero lo esencial sería su *incumplimiento*: una fe que consiste precisamente en no llegar nunca a realizarse (no hay ánimo de resolución). La Historia de Jesús (y Pablo) viene a acoger su *cumplimiento*: su poder es el del Futuro (el segundo sentido de *nihil*: nihilismo *reactivo*). La Razón recoge los progresos de Dios “más conforme en todo caso con la verdad completa de la trascendencia comprendida como dinámica, aprehendida más allá de su fijada doctrina en su poder de esquema que está por desplegar”<sup>50</sup>: “por un lado, despliegue de la trascendencia, por otro, acabamiento de la historia”<sup>51</sup>. Aunque Pablo va a ser quien encarne el gran proyecto de la catolicidad, todo su trayecto viene dado por lo que Gauchet llama la *inversión crística*<sup>52</sup> (todo lo que implica la figura de Jesús, y también la novedad que supone): el gran acontecimiento<sup>53</sup> que hizo posible el enlace entre el rechazo del mundo y el sometimiento sin reserva a la voluntad del creador. El cristianismo es tremendamente revolucionario, en el sentido conservador, un poco al modo del fascismo (contiene elementos aparentemente revolucionarios, pero conserva o renueva los viejos valores). Es resolución de las contradicciones del judaísmo, y

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>52</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 186-205. La inversión crística se basa en tres disposiciones fundamentales, cuya combinación e interacción, afirma Gauchet, contiene en su principio toda posible evolución ulterior de la religión de la trascendencia:

- El repliegue en el seno de la propia interioridad invisible: “el dios separado es un dios que exige un *acto de fe*, una *conversión*.” *Ibid.*, p. 187. La idea y la esperanza en otra vida no son sólo ejemplificación de la separación de las dos naturalezas, sino *solución* de la aporía constitutiva de la existencia cristiana: cómo sustraerse a un mundo del que es imposible salir.
- La Iglesia como prolongación y traducción en el plano colectivo de la distancia interior de cada creyente respecto al mundo, que apela simultáneamente a la reunión en una comunidad aparte: es “la primera burocracia del sentido de la historia, la primera administración de los significados últimos.” *Ibid.*, p. 193.
- Este proceso de autonomización de la nación responde a una “inversión simbólica, cuyo desarrollo político moderno, en sus dos grandes líneas de fuerza, constituye su despliegue práctico: despliegue por un lado de un tipo de Estado con vocación de hacerse completo responsable de la organización colectiva; despliegue por otro lado de una forma de legitimidad basada en la coincidencia entre poder y sociedad, entre acción sobre la sociedad y expresión de la sociedad: El Estado burocrático, la legitimidad representativa, el poder de administración, el poder por delegación.” *Ibid.*, p. 204.

<sup>53</sup> La consideración de Gauchet de lo religioso como fenómeno histórico debe entenderse dentro del marco de su teoría política. Fue necesario, escribe, un *acontecimiento*: universalidad del Dios personal y condición de ajeno al mundo del creyente, “para que esta articulación tan improbable como eficaz se produjera (...) fue necesario un cruce de factores, un concurso de condiciones y un encadenamiento de circunstancias que miden la parte de contingencia operante en la historia.” (*Ibid.*, pp. 174-175).

representa por tanto una especie de acto de pacificación: su fuerza es que resuelve la tensión radical amor/odio. La fuerza de la figura de Cristo admite, en cualquier caso, una lectura más allá de su aparente impulso salvador, concerniente a la comprensión global del sentido: la muerte de Jesús lo es a su vez de la garantía de sentido, pero de manera que deviene algo positivo, la promesa de que un día volverá. El cristianismo es revolucionario, entonces, porque acaba con la jerarquía constitutiva, pero esa misma libertad que le es concedida al hombre le sitúa en el interior de un orden establecido y con una posición muy concreta. Lo interesante para Gauchet es que el dios nuevo de Jesús precisaba no sólo de un hombre que se instalase en la disposición negadora, sino que además “era necesaria la implicación de todo su ser en una posición precisa y la puesta en juego sacrificial de su propia carne; más que ponerse enteramente al servicio de Dios: echar todo sobre sí”<sup>54</sup>.

La carga de culpa y responsabilidad que se le impone al sujeto, junto a la excesiva demanda que supone la adaptación a tales ideales de Cultura, desvela un verdadero aniquilamiento de sea lo que fuera eso otro anterior a la acción del Estado y al inicio de la Historia. Pero la irrupción del absoluto conlleva, desde el otro lado, la intimación de una cierta tradición del pensamiento que vive de resistir a su completitud o efectucción en un Todo. Desde el punto de vista del neobarroco, el desafío de dar voz a lo virtual, o de mantener viva la tensión o la contradicción, lleva consigo la tarea de pensar (como a contrapelo de lo que pensamos) qué nos ha hecho ser lo que somos, qué entrecruce de factores marcaron la especificidad de esa metamorfosis. El nacimiento de ese hombre presto a la realización, movido por el poder del Futuro, representa el paso a la órbita de la dominación institucionalizada. Una posible lectura de la ontología crítica de la sociedad de Gauchet sería considerar que este proyecto ya está del todo acabado: estamos en la sociedad de la salida de la religión y de la salida de lo político, y asistimos a la inutilidad del Estado, a una crisis de la civilización tanto más amenazante cuanto más gana en inseguridad, angustia, miedo, conciencia de fragilidad el individuo. Y cuánto más frágil está el sentido, más fácil es que cale una ideología totalitaria que sustituya los elementos religiosos y políticos, que los convierta en instrumentos del Dominio. En *El desencantamiento del mundo* lo encontramos expuesto a través de la problemática de la muerte de Dios:

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 175: “Eso es lo que nos hizo cristianos. La significación general del proceso de despliegue de la trascendencia que se puso en marcha sobre la base de estas humildes premisas con todas sus consecuencias no podría hacer olvidar la extrema y precaria singularidad del punto de partida.” (*Ibid.*, p. 175).

“La muerte de Dios no es el hombre que deviene Dios, que se reapropia la absoluta disposición consciente de sí mismo que le había prestado; es, por el contrario, el hombre expresamente obligado a renunciar al sueño de su propia divinidad. Cuando los dioses se eclipsan se muestra realmente que los hombres no son dioses.”<sup>55</sup>

Al modo de la disyuntiva entre el nihilismo activo y el nihilismo pasivo, la transvaloración del papel de lo religioso tiene que hacer frente, antes de nada, a esa ficción de la Persona, a esa Razón desfalleciente e incapaz de escuchar nada de lo que le corre por debajo. Su autoritarismo, su violencia, no muestra otra cosa que la extrema precariedad de la Fe en que se asienta. Es posible que no podamos evitar reducir lo otro a la sombra que nosotros mismos proyectamos o dejar de promover nuestra propia Persona, pero ha de quedar siempre esa cierta creencia con sospecha de que por debajo de lo que llamamos Religión, o de lo que llamamos Razón, ha de pervivir algo de lo que durante tiempos inmemoriales significaron para los pueblos y las gentes. En ese sentido auto-crítico y profundamente consciente de los peligros que alberga la disolución de nuestra Identidad, dice Gauchet que una *salida de la religión* es posible con la condición de que se eviten dos errores: uno (que sería el tocante a la desficcionalización ontológica o a la labor política del psicoanálisis), que no se vuelva a caer en remitir a una interioridad a partir del sustrato psicológico de la religión personal, es decir, en asumir que de la existencia de este núcleo subjetivo se deriva la permanencia o invariabilidad de la función religiosa; y otro el que consiste en concluir del declive de su papel “el anuncio cierto de su volatilización sin rastro”<sup>56</sup>, lo cual no es nada más que el reflejo del ocaso del vocero.

“Ésa es la parte de pertinencia que comportan las tesis que hacen depender la religión de las necesidades intangibles de la función simbólica. Reposan sobre una justa intuición de este anclaje último que encuentra la creencia colectiva en el registro de lo individual. Pero concluyen un poco de prisa en una necesidad ineludible de religión que su premisa, convenientemente apreciada, no autoriza de ningún modo a deducir.”<sup>57</sup>

### 8.2.3. *La autonomización del actor individual*

Cuando Gauchet habla de *fin de la religión* está designando, pues, un acontecimiento muy específico: el cristianismo como *religión de la salida de la religión* se refiere al fin del papel de estructuración (imbricación de lo visible y lo invisible) del espacio social

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 282-283.

que cumplía el principio de dependencia (fuera), y que se vuelve su contrario debido a la transformación de un individuo que pasa a poseer en sí mismo (dentro) su principio ordenador. Pero en lugar de abolir los elementos religiosos los integra en el funcionamiento colectivo. Para el autor la historia propiamente cristiana se detiene en algún lugar alrededor de 1700, cuando la gran traslación de la organización religiosa está en lo esencial cumplida. Todo aquello que antes y por doquier articulaba y gobernaba nuestro universo desde fuera es reconducido al corazón del espacio humano-social<sup>58</sup>:

“Ahí se juega, en algún momento alrededor de 1700, la fractura más profunda, ciertamente jamás sobrevenida en la historia: el establecimiento del devenir de los hombres en las antípodas de su lógica originaria y de su modo casi permanente. Tal habrá sido la excepcional eficacia del recorrido cristiano, trayectoria matricial de este acontecimiento seminal: la metamorfosis de la alteridad religiosa en virtud de la cual se puso en marcha el proceso de su reducción.”<sup>59</sup>

La autonomización integral a la que hoy corremos el riesgo de someter a la organización colectiva, lejos de ser cumplimiento de la Historia en algún sentido positivo, refleja nuestra sumisión y sometimiento a dinamismos ciegos que invisten a una Cultura nutrida por el autoritarismo. Nuestra grave desafección hacia lo invisible y nuestra consideración de lo otro como amenaza (de consuno con nuestra adaptación sin reservas al orden de lo aparente) es claramente un síntoma del triunfo de la ficcionalización. De

---

<sup>58</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 231-244: Señala el autor tres grandes momentos de traslación, que nos detenemos en señalar porque reaparecerán, de una manera u otra, en las exposiciones de Foucault, Deleuze y García Calvo:

- Alrededor de 1700. La gran inversión moderna consiste en esta conducción de los hombres a pensarse como otros, “según una doble exigencia dinámica, de reducción de cualquier realidad en tanto que otra y de su constitución como otra de lo que ella es (...) la disposición fundamental de la que proceden la comprensión de la actividad como *trabajo*, su despliegue como *técnica* (y la autonomización de su prolongación operativa en la *máquina*), su horizonte social como *producción*.” *Ibid.*, p. 237. Análogo a la mencionada auto-posición del sujeto de razón correlativamente a la constitución de la objetividad del mundo. “Es la formación del sí mismo moderno en su totalidad la que hay que volver a situar en el interior del proceso general de reducción de la alteridad.” *Ibid.* pp. 237-238. La retirada de Dios de este mundo “deriva no ya de una ontología, sino de una patología.” *Ibid.*, p. 239.
- 1800. Fase caracterizada por descomponer esta pura identidad a sí mismo y hacer resurgir lo otro en el corazón del funcionamiento personal. Proceso de disculpa, que “al afirmarse deviene proceso de descarga de responsabilidad. Y ello según dos ejes: primero la interiorización de la ley; era lo que se impone absolutamente desde fuera; (...) segundo, la patologización de la separación, la transgresión (...) ahora representa la discordia íntima y la alienación por excelencia, la inconsciente destrucción de sí mismo bajo la apariencia de afirmación de sí.” *Ibid.*, p. 241.
- 1900. Advenimiento de lo inconsciente. “La ignorancia radical de las coacciones de la realidad, o sea, lo que ignoramos por excelencia de nosotros mismos, es indisociable, estructuralmente hablando, de lo que nos abre a la realidad y nos instala sólidamente en medio del mundo de los otros, ya se trate de percibir o de hablar.” *Ibid.*, p. 244.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 232.

ahí que la acción de la desficcionalización ontológica tenga por propósito deshacerse de ese fantasma que es la Historia. Disolver ese Individuo cuya culpa no es sólo constitutiva de su Persona sino, a decir de Nietzsche, el elemento constitutivo de toda ficción. El proceso de autonomización corre, pues, parejo al proyecto global de tenerlo todo sabido y definido: de cerrar un mundo que supuestamente (ciegamente) se mueve por sí mismo. Pero hemos ido exponiendo cómo, en última instancia, tal orientación es fruto de una concepción errónea del deseo y de nuestra relación con lo invisible (no una ontología, sino una patología). Para que este vacío deviniera elemento organizador no bastaba con que el Dios personal apareciera como uno entre los demás, sino que debía hacerlo como el único destinado a prevalecer. Para Gauchet, como para Freud, esta aparición en un minúsculo intersticio entre las altas civilizaciones, y no de la nada sino en función de que se pliegue a una dinámica que le viene de más allá de sí misma, tiene que ver con el establecimiento de la dimensión fundadora (y la consecuente reviviscencia del acontecimiento inaugural o refundación) derivada de las ideas de *creación* y de *comienzo*. Gauchet acuña el concepto de *pasado puro* para referirse a una creación ideal que determina el presente, pero que está ella misma arraigada en un “cuerpo restringido de condiciones primordiales de las que explotan y expresan sus virtualidades predeterminadas”<sup>60</sup>:

“La ilustración ejemplar de la recuperación y de la utilización sistemáticas de una dimensión fundadora que continúa teniendo profundamente sentido para nosotros, aun cuando ya no informe en nada el sistema de legitimación de nuestras sociedades.”<sup>61</sup>

La entrada en el tiempo individualista explica lo que habría sido imposible en todas las sociedades hasta la nuestra: el funcionar en la inestabilidad. Este truco de la realización sólo se consigue gracias a la idea de comienzo (de la Historia, del Individuo...). Lo hemos dicho de muchas maneras a lo largo de este trabajo: somos nosotros quienes hemos subdividido el tiempo en varias zonas y hemos creado esto de las épocas. *Antes* era un constante *ahora* (como el de los animales si se quiere). Nosotros hemos adoptado esta noción diferente del tiempo: lineal, sucesiva, irreversible, etc., que va de un pasado a un futuro, sin darnos cuenta de hasta qué punto es fatal tal simplificación. La virtualidad, en cambio, del lado de la tradición, supondría que lo que hay es una especie de paisaje de las ideas o conceptos (en que los sistemas de pensamiento serían como

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 20. “Para decirlo de otro modo y abruptamente: hay algo de trascendental en la historia, a cuya naturaleza pertenece preparar la latitud de una relación reflexiva a través de la cual la especie humana elige de hecho entre un cierto número de maneras posibles de ser lo que es.” (*Ibid.*, p. 20).

mesetas hechas de conceptos), que ha sufrido una invasión o colonización, y que habría que recorrer, que explorar, que reterritorializar, pero de manera que cupieran todos los mundos posibles, es decir, que todas las posibilidades humanamente pensables fueran reales. Al contrario de las apariencias, el sujeto resultante de la desposesión ontológica deviene tanto más incapacitado para hacer nada cuanto más gana en libertad abstracta. Cuanto más lejano y elevado su Dios, más autónomo, más separado y más privado un Individuo que siempre llega *después* de que todo esté decidido. Para el francés, esa separación del original y del actual es la forma de crear la máxima dependencia religiosa, de lograr justo que no se pueda hacer nada. Es innegable la novedad que supone el mensaje cristiano, la fuerza del destino colectivo con el que nunca una tradición había investido a la humanidad. Estar proyectado a un futuro abierto es lo que permite al conjunto social tornar el inmovilismo en movimiento: comprenderse cambiando para constantemente recogerse sobre sí y rehacerse. Pero la cuestión es que esta inversión del eje temporal que sitúa a una sociedad con vistas al Futuro se origina y progresa en la creencia de que ella misma posee su principio ordenador y de que se dirige a su cumplimiento. En esta línea, la autonomización del sujeto es inseparable de lo que Gauchet llama un *poder de futuro*<sup>62</sup>: “el futuro es la orientación temporal obligatoria, la legitimidad hecha tiempo de una sociedad que supuestamente posee su principio ordenador en ella misma”<sup>63</sup>. El final de la historia del cristianismo o de la laicización de la historia coincidiría con la entrada del futuro en lo infigurable. La cual es, según el historiador, su mayor paradoja:

“Deviene tanto más laico cuanto más se descubre como perteneciente al orden de lo invisible. Cuanto más imprevisible deviene, menos fatal es, más nos responsabiliza, más nos remite a la ineludible y fría seguridad de que lo producimos. (...) Cuanto más evidente se hace que sólo sabemos una cosa, (...) más nos obliga esta confrontación con nuestros límites a asumirmos como autores de una historia que nada ni nadie determina desde fuera y que sólo comporta un enigma: el nuestro.”<sup>64</sup>

En términos de dominio de la ficción, la organización política de la actividad social se vuelve enteramente sobre el imperativo de su propia producción. La pobreza del espacio

<sup>62</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 255-262. “Lo desconocido del futuro, sin rostro y sin nombre, pero al que nada nos obliga, hacia el cual no nos precipita ningún oculto determinismo, es el *futuro puro*, desprendido del resto de crisálida teológica que seguía ocultándonoslo en parte desde hacía dos siglos.” *Ibid.*, p. 261.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 250. “El futuro (...) es al tiempo lo que el infinito al espacio. Un mundo ontológicamente autónomo y cerrado sobre sí sólo es concebible como un mundo espacialmente infinito: por lejos y siempre más lejos que se vaya en su seno, nunca se verá el límite; no es pensable salir de él. De la misma forma una sociedad que deja de ser determinada desde fuera es una sociedad que necesariamente bascula hacia el futuro; se vuelve completamente hacia él y se organiza de parte a parte con vistas a él.” (*Ibid.*, pp. 249-250).

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 261-262.



político o la misma entrada en la era de las ideologías no son para Gauchet otra cosa que manifestación de la relación, más profunda y constitutiva, de las sociedades modernas con el futuro<sup>65</sup>. No se puede entender, según el sociólogo, la naturaleza y la expansión de las burocracias occidentales fuera del vínculo que mantienen con la *gestión del cambio*: dan cuerpo o forma al poder de la sociedad de producirse a sí misma.

Con la entrada en la Modernidad el individualismo renace como individualismo *económico*<sup>66</sup>. El Hombre del capitalismo democrático es, por decirlo con García Calvo, ese que ya no *tiene* dinero sino que *es* Dinero. Esta cuestión de la transformación de la realidad en dineraria (de que, como vimos con el análisis de la *moneda* de Foucault, el dominio de las riquezas se constituya como objeto de reflexión) es fundamental para entender la irrupción, aparentemente revolucionaria, del mundo de la clasificación y ordenamiento de los seres. En el nacimiento de la Democracia, el avance hacia el universo de lo medible y lo calculable se hace sobre un sistema de estricta regulación y control para una sociedad de Hombres “libres” como nunca se había visto. Con la invención del dinero (hace unos 2.500 años), la capacidad de establecer un valor definible derivó en apenas cincuenta años en todo un mundo de banqueros, comerciantes, mercaderes, etc.: en una transformación en la forma de concebir el mundo que sigue representando el ideal mercantil de la sociedad actual. El paralelismo con el periodo Clásico radica, por decirlo con Sáez Rueda, en que cuando la prescripción, el orden, la medida, el cálculo... todo lo que entra en ese nuevo juego de lenguaje, crecen por doquier, no sólo asistimos a un poder disciplinario ejercido desde Arriba, sino que también se vislumbra ahí, en su fondo, el vaciamiento de lo que, en realidad, jamás podrá someterse a regla. En esa misma línea, a propósito del Barroco, J. de la Higuera sigue a Gauchet para denunciar lo que se ha venido en llamar la *mundialización europea*: la expansión mundial de esa especie de revolución científico-tecnológica de corte global<sup>67</sup> vinculada a la conversión del infinito, en el s. XVII, en eso invisible que

---

<sup>65</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 255-262. “No hay decapante crítico más implacable contra las ideologías, entendidas como ciencias ciertas del sentido de la historia y del contenido final del futuro, que el desarrollo mismo de la orientación de nuestras sociedades hacia el futuro y que la organización que materializa su poder de producirse.” *Ibid.*, p. 260.

<sup>66</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 138-142. “Descubrimos aquí una de las expresiones más cargadas de consecuencias de la mutación del ser-en-el-mundo engendrada por el paso a la dualidad religiosa: la autonomización del actor individual con relación a la comunidad de sus semejantes en tanto que actor económico dedicado a la transformación de la naturaleza y a la ampliación de sus bienes antes de ser constituido ciudadano.” *Ibid.*, p. 139.

<sup>67</sup> Cfr. De la HIGUERA, J., “El Barroco y nosotros”, *loc. cit.* J. de la Higuera hace especial hincapié en que estos acontecimientos confluyen “en un único proceso de infinitización del mundo, geográfica, astronómica, mental, que tiene como efecto la absolutización de su inmanencia y la expulsión de la

falta a la representación y sin embargo la hace posible. Es decir, en estructura del mundo que se hace indistinguible de la Realidad y que supuestamente se vale por sí misma, que es completa en ella misma (*mundo pleno*)<sup>68</sup>. El *giro moderno* es inseparable del imperativo de salvación (*acto fundador del universo de la igualdad*) por el que se sale de la lógica religiosa desde el interior de la religión. En este sentido, la Modernidad es para Gauchet “una única e idéntica transformación global, desigual en sus ritmos, dispersa en sus manifestaciones, diferenciada según los contextos, pero por doquier idéntica en última instancia, en su totalidad”<sup>69</sup>. Restitución o refundación del universo humano en términos de igualdad, aseguramiento de la condición abstracta de los entes y su sustento en la esperanza, y reducción de la acción a las exigencias de la autonomía de la esfera terrestre. La noción de *igualdad* es esencial en el nuevo ideal de comunidad política, pero a este tipo inédito de Estado le viene esta disposición de lejos: desde el monoteísmo. Tal unión abstracta del género humano sólo podía darse a través de ese Hombre que a la vez que se auto-produce queda desposeído de su actividad. Pensar ese *fenómeno tan axial como oscuro* de la política moderna que es la separación de sociedad civil y Estado es problemático, pues en vez de seguirse de ahí una pensable reabsorción del gobierno en el seno de la sociedad, “hubo un desarrollo de la separación del Estado en proporciones tales que desafían cualquier interpretación”<sup>70</sup>. A medida que el Estado intenta formar parte integrante de la vida colectiva, afirma Gauchet, más opera en virtud de un mecanismo trivial y más invisiblemente actúa en aras de un desligamiento absoluto. Tal contradicción le viene de su carácter, digamos, patológico: “cuando la autonomía de la sociedad civil deviene pensable es ya a causa de la existencia

---

trascendencia divina, consumando la ruptura entre el mundo de la naturaleza y el de la gracia. La infinitud empírica es la otra cara del cierre metafísico del mundo sobre sí mismo.” *Ibid.*, pp. 108-109.

<sup>68</sup> “En el XVII se trataba, como antes veíamos, de la constitución de una inmanencia absoluta, de un mundo objeto y sujeto con entidad autónoma, aunque carente en sí mismo de sentido. En la actualidad, el cierre del mundo se produce a través de su unificación técnica y económica, y de la consiguiente extensión de la equivalencia general de todas las cosas, la monovalencia o sentido único de un aglomerado o ‘glomus’. Si la actualidad es la época de la mundialización o globalización, también lo fue el siglo XVII. Entonces, coincidió con un proceso de mundanización y, en la actualidad, con un proceso de aglomeración.” *Ibid.*, pp. 112-113).

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 229. Cfr. *Ibid.*, pp. 215-230. “Si el movimiento es general se debe a que reposa sobre una base que es por doquier la misma: la invisible revolución religiosa de la Edad Media occidental y la liberación de la dinámica original de la trascendencia que la hace posible. La ruptura moderna de los siglos XVI y XVII es fundamentalmente una ruptura religiosa. Se reduce a una operación muy precisa: una inversión de lógica de la articulación de los dos órdenes de realidad. De esta inversión de la compresión jerárquica del vínculo entre lo humano y lo divino proceden las tres grandes transformaciones típicas de la Modernidad: transformación del modo de pensar, transformación del vínculo social y transformación del marco de actividad. Resulta ella misma del núcleo primordial del hecho cristiano, cuyo fenómeno específico en la Edad Media será haber permitido, gracias a una coyuntura perfectamente eventual, un comienzo sólido de actualización.” *Ibid.*, p. 230.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 276.

independiente de las unidades que la componen”<sup>71</sup>. Aparece por primera vez en la historia un orden de relaciones puramente *privado* entre los hombres, una realidad abstracta fundada sobre los intereses privados de lo que Marx llamaría hombres egoístas enfrentados hostilmente, atomísticamente (*Sobre la cuestión judía*). El procedimiento de cambio social acorde con la auto-producción de la sociedad en sí misma, con la producción del Capital, es, siguiendo a Gauchet, el de la sociedad basada en el conflicto entre individuos: una lucha cuyo sentido se les escapa a los actores y que representa para el autor nada más que la “típica representación de una reflexividad colectiva inconsciente de sí misma”<sup>72</sup>. El elemento común de la formación de todos los sistemas democráticos contemporáneos es para el autor la *institucionalización del conflicto*<sup>73</sup>. “La disolución democrática de la alteridad del fundamento no se limita a investir el poder, (...) lo transmuta, podríamos decir, en condensador de la vieja exterioridad definitoria”<sup>74</sup>. La Democracia actual es para Gauchet *absorción de lo otro*: realmente el cumplimiento de la tarea bimilenaria de perfeccionamiento del Dominio.

“Es, consecuentemente, cierto *a la vez* que el poder moderno funciona por acumulación de saber y por el edicto universal de la norma (Foucault) y que su especificidad histórica consiste en reconocer la autonomía del saber y la independencia de la ley (Lefort). Hay que pensar ambas cosas juntas: el más formidable agente de conocimiento que se haya visto, pero en la medida en que no intenta hacer prevalecer *su* ciencia; el más omnipresente, el más obsesivo de los legisladores, pero porque no es *su* regla la que pretende imponer. Por esta razón, la desposesión es aquí el instrumento de la apropiación: todo ese inmenso trabajo de extracción del saber y de redefinición generalizada de las normas no tiene otra necesidad que asegurar al cuerpo colectivo *como tal* su soberana determinación de sí mismo. (...) Tal es el envite de lo otro que obra en el Estado representativo: desposee burocráticamente a sus mandantes para devolver democráticamente a los que le están sujetos aquello que les había quitado.”<sup>75</sup>

Cabe concluir con una lectura de la ontología crítica de la sociedad de Gauchet que vaya más allá de esa otra, más general, concerniente a la crisis del Sentido y de las instituciones, que es la que tiene que ver con el objetivo primero de *El desencantamiento del mundo* de pensar el papel de lo religioso en relación con el diagnóstico de patologías. García Calvo explica en algún lugar que en *El porvenir de*

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>72</sup> GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo*, *op. cit.*, p. 273. *Cfr. Ibid.*, pp. 271-276. El desarrollo democrático moderno se habría desarrollado de extremo a extremo bajo el signo de lo imprevisible y de la sorpresa. De ninguna manera bajo el signo de la *invención*: “Dos siglos de movimiento histórico no han añadido un solo principio básico, una sola regla fundamental, a los que conocemos desde el siglo XVIII.” *Ibid.*, p. 275.

<sup>73</sup> “El conflicto no es ni más ni menos que el equivalente formal, en el plano de la organización de la sociedad política, del mercado como principio estructural de la sociedad civil y el equivalente necesario en el interior del sistema político de la impersonalidad del poder.” (*Ibid.*, p. 272).

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 278. *Cfr. Ibid.*, pp. 276-282.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 280.

*una ilusión* lo que se demuestra es que en las religiones actuales, en su íntimo vínculo con el capitalismo, no se trata de una mera sustitución de las cosas reales por sus equivalentes en dinero, sino que lo que se nos vende es el Futuro: la mortal promesa de realización y plenitud. Dinero es, pues, la cara, el nombre dominante de Dios en el momento actual de la sociedad<sup>76</sup>. Lo que sucede según el zamorano, en términos de ficcionalización, es que esta forma dominante de la religión que es el dinero (esta forma dominante de la cara de Dios que es el Dinero) no sólo convive perfectamente con los restos de las religiones del antiguo Régimen, sino que encaja tan perfectamente con ellas que llega también a sostenerlas, esto es, las promueve el propio Dinero: las convierte en *empresas bien integradas* (en la caricatura religiosa de la Administración de Muerte). Desde este punto de vista, siguiendo al catedrático, todas son lo mismo: unas formas de entretener o de engañar por los medios de las viejas religiones complementan debidamente a la forma dominante de engañar que es la de vender Futuro (la propia del Dinero). Pero sin desviarnos del libro de Gauchet, habría que decir que es difícil pensar que nos podamos deshacer de lo identitario, porque el Individuo adquiere su soberanía a través de la desposesión. Pero tampoco se puede creer realmente que existe ni tal Persona, ni Razón, ni Dios que sirva de justificación o de legitimación última para nada. Las formas por las que nos inscribimos en continuidad con el hombre de la religión<sup>77</sup> (por las que la religión sigue habitando nuestras formas de pensamiento) hay que buscarlas, a nivel de lo indefinido o de la tradición (de manera negativa, por tanto, con respecto a la Historia o al Dominio), en aspectos del pensamiento como la inclinación hacia el orden inaparente, la experiencia estética, o la comprensión problemática (contradicción viva) de lo que somos.

---

<sup>76</sup> V. MARX, K., *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Prometeo Libros Editorial, 2004. Marx dice del judaísmo que encuentra su fundamento en la *necesidad práctica*, en el *egoísmo*, y que, por tanto, no se conserva a pesar de la Historia, sino por su medio: “El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro Dios. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el valor general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él.” *Ibid.*, pp. 35-36.

<sup>77</sup> Cfr. GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo*, *op. cit.*, pp. 280-292.



## 9. El pensamiento del afuera

“Un pensamiento que se enfrenta a fuerzas exteriores en lugar de recogerse en una forma interior, que actúa por etapas en lugar de formar una imagen, un pensamiento-acontecimiento, haecceidad, en lugar de un pensamiento-sujeto, un pensamiento-problema en lugar de un pensamiento esencia o teorema, un pensamiento que recurre a un pueblo en lugar de tomarse por un ministerio.”

Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*

### Introducción

La labor del psicoanálisis de hacer lo común de lo privado no se limita a la política o la filosofía sino que, de manera más amplia, se extiende a la tarea de crear un paisaje mental que sólo puede manifestarse realmente de manera negativa y excéntrica. Ahora bien, no se trata sólo de renunciar al sujeto y a todo lo que de alguna manera nos devuelva a una interioridad (armonía, Orden, etc.). Debe haber además de fondo una ontología de la fuerza. Dar cuenta de una razón racionante (o de la acción de la lengua o el pensamiento) conlleva entrar en el terreno de la problematización en acto, la cual debe ella misma, mientras habla, ir conquistando el instrumental con que pensar los encuentros, agenciamientos, afecciones, etc. (cuyo desconocimiento absoluto es germen de lo identitario). La virtualidad y la habencia llevan consigo esta especie de estrategia nómada (de resistencia infinita) que cobra cuerpo en lo que Deleuze y Foucault llaman el pensamiento del afuera. Pero tal acción es inseparable, al mismo tiempo, de la invocación de un inconsciente vigoroso tal como está encarnada, por ejemplo, en la ontología espacial de Merleau-Ponty. Deleuze tiene un concepto genial: el de *territorialización*, que está vinculado a lo que él llama *agenciamiento*. Uno se *agencia* un territorio, se las tiene que haber con una Realidad que ha sido colonizada e invadida en un movimiento que es doble: de *desterritorialización* (de una especie de negación de la falsedad de la imposición) y de *reterritorialización* (de acción de liberación y reapropiación del pensamiento y del mundo de la vida).

Pues bien, a propósito de la problemática de la institucionalización de lo religioso, vamos a dedicar esta introducción a rendir tributo a una película que ha llegado a ser icónica del underground andaluz (concretamente acerca de las formas de lucha del pueblo en el plano de la religión pero también, más allá, intentaremos demostrar que con ese cierto carácter del Sur del que hablamos): *Rocío*<sup>1</sup>. Una de las razones es simplemente que es un estupendo análisis antropológico de la romería del Rocío (de la fiesta en sí en el contexto socio-cultural de Andalucía y también de su nacimiento profundamente ideológico). Pero a ello hay que añadir el acoso y derribo al que se vieron sometidos el largometraje y sus participantes por parte del aparato de censura franquista (ya en la época de la Transición) como purga hacia un tipo concreto de documental (como castigo ejemplarizante para un cierto tipo de resistencia contracultural), hasta el punto de que todavía hoy sigue censurada. La realización del documental sobre la película: *El caso Rocío*<sup>2</sup>, en la misma línea, no sólo tiene un gran mérito por sí misma sino que en conjunto con la obra original ratifica la continuidad de un mismo problema en nuestro país tocante a la imposición de la Identidad. En *Rocío* la crítica se extiende de la religión a los dos grandes periodos oscuros de la historia contemporánea de España en los que más descaradamente ha mostrado su rostro el Dominio: la Guerra Civil y la Transición. La mejor definición de esta última en la que podemos pensar es la de García Rúa: “fue una gran trampa política”<sup>3</sup>; y los desenlaces de ambas son la representación de la victoria definitiva del Poder en la asimilación y la apropiación de los movimientos revolucionarios que estaban ahí actuando. La cosa es que sobre qué espíritu revolucionario y florecimiento cultural y social vino a arremeter toda aquella maquinaria de guerra y maquinaria política es algo que difícilmente podemos imaginar. Y los que lo vivieron y todavía viven para contarlo saben que es algo que se acabó entonces, y que nunca volvería. Y se puede decir lo mismo de la

---

<sup>1</sup> Fernando Ruiz Vergara, *Rocío*, 1980.

<sup>2</sup> TIRADO, J.L., *El caso Rocío*, Sevilla, Aconcagua, 2013 (libro+disco). En él se rescató esta gran obra del secuestro por parte de la continuidad franquista de la Transición. Viene acompañado de un libreto con artículos de algunos de los participantes, pero debido a la posible dificultad de acceso vamos a limitarnos a las referencias audiovisuales.

<sup>3</sup> GARCÍA RÚA, J.L., en una entrevista al periódico Ideal publicada a 25 de Octubre de 2011 que se puede encontrar en internet, explica que la misión de la Transición, de consuno con los medios de comunicación de masas, fue la de matar al movimiento libertario sirviéndose de instrumentos *políticos* para “intervenirlo, desviarlo e integrarlo”. Convirtiéndose ésta en parte prioritaria de la tarea general que el régimen de transición se propuso de “vaciamiento sistemático de las mentes ciudadanas”. En *El caso Rocío*, *op. cit.*, la profesora Pura Sánchez Sánchez señala con gran maestría cómo el *consenso* fue el término o el concepto de la Transición, y denuncia en concreto la extrema perversión del término en un contexto en que nunca hubo diálogo entre iguales sino la imposición de la reglas del juego por parte de un bando. De ahí, afirma contundentemente, “el débil carácter democrático de nuestra democracia, y la serie de vicios y bultos que aquejan a la sociedad”.

España anterior al golpe de Estado y durante la Guerra Civil que de esos últimos años del franquismo de los que la figura de García Calvo es tan representativa. Si nos guiamos estrictamente por *Rocío*, la imposición de esa Identidad debe verse desde sus dos planos: el antropológico y el del análisis (político) de un fenómeno religioso. El antropólogo Isidoro Moreno nos da las coordenadas fundamentales en la película. La romería del Rocío es para él una vuelta atrás en el tiempo, en el sentido de reafirmación de antiguos valores, sobre todo en tanto que ilustración de lo que ha significado históricamente en Andalucía la ganadería en relación con la agricultura: “entiendo que la romería es fundamentalmente una reafirmación en valores de tipo aristocratizante, de los grandes ganaderos” (representa la defensa de la nobleza y del poder, de la distinción de clases, la propiedad, etc.). No se trata realmente de una tradición popular, sino que su creación, y hasta su evolución hasta la multitudinaria festividad que es actualmente, responde a la conversión de un gran acontecimiento en táctica de transmisión del poder jerárquico y de la autoridad (de reafirmación del estatus social). Tomada como construcción religiosa (hecha, por tanto, desde una institución de Poder) se entiende que presenciamos la asimilación por parte del Dominio de algo que se le escapa (como sucede de alguna manera con todas las fiestas paganas convertidas en religiosas: es reacción frente a algo irreglado y por tanto amenazante). Pero lo interesante es que lo hace en forma de fomento de la reglamentación (de la estructuración, organización y control de lo que ahí sucede) para que se reafirme, en última instancia, la participación y el aprendizaje de la Ley a través de la coexistencia con las figuras de Poder<sup>4</sup>. Ruiz Vergara, acudiendo al contexto más amplio de la situación europea, encuentra que la creación de hermandades es la respuesta de la Iglesia *apostólica católica y romana* a las agitaciones sociales. Con la proclamación de la República en España se crean muchas hermandades, ejemplarmente la de la Virgen del Rocío, y acuden incluso a milagros y apariciones advirtiendo del peligro comunista. Isidoro Moreno señala en la película que hay un claro interés en crear un gran acontecimiento que asimile, oculte o destruya la amenaza:

“La creación de muchas de estas hermandades ha coincidido, y no casualmente, con hechos, tanto nacionales como internacionales, que ponían en cuestión la estructura social y los valores de una sociedad fundamentalmente agraria y aristocratizante.”

---

<sup>4</sup> A este respecto son interesantísimas las reflexiones de Antonio Orihuela en *El caso Rocío*. Para el historiador, a lo que asistimos es a la acción propia de los poderes públicos de cercar y cortar, de asimilar cualquier fiesta que nace del pueblo. En el Rocío el rito, el proceso, las pautas, etc. están totalmente marcadas. Otra cuestión es para el escritor hasta qué punto puede uno vivir la fiesta desde dentro, de forma popular, por las grietas y rendijas que siempre queden.



A la demostración de que la institucionalización del fenómeno religioso se realizó con especial violencia y firmeza en momentos genuinamente revolucionarios, o, desde el punto de vista histórico, en el contexto de un conflicto profundo o crisis que amenazaba sus cimientos, sigue la relación profunda en que desemboca la película (de ahí la censura) entre las matanzas del 32' en Almonte (por parte de la alianza de los poderes de la Iglesia y de los propietarios de la tierra) y el nacimiento de la festividad. Posiblemente esta institucionalización cobró forma en reacción contra la Reforma agraria, en el sentido que expone el largometraje acerca del contexto de la amenaza de la merma de la autoridad de caciques y curas por la pérdida de la propiedad de la tierra en que se sitúa todo ese esfuerzo y empeño por crear y subvencionar hermandades, órdenes, festividades, etc. Pero no es sólo la reforma lo que molestaba (aunque tocara las bases de la propiedad), en realidad era ese objetivo último siempre presente a otros muchos niveles del acceso a la tierra. Desde este punto de vista, no se puede no pensar en la famosa consigna de Unamuno de la *desamortización del Evangelio*, con la que se refería no sólo al Evangelio, sino a la Política, a la Teología, a todo aquello que había sido apropiado por la Idea para la imposición de la Ley. La tarea que encarna *Rocío* es ciertamente similar a la unamuniana, en el sentido de que hay ya un mismo impulso o manera de habérselas con el Poder en la deconstrucción o génesis de un fenómeno o de un acontecimiento histórico que oculta su verdadero sentido. Quisimos traer a colación la territorialización de Deleuze porque nos permite hablar de una estrategia de resistencia del pensamiento que conquista su propio espacio en la misma medida en que renuncia a aquello que ha sido colonizado o absorbido por el Poder. Ahora bien, si seguimos la hipótesis de que la ocupación de un terreno que ha sido argamasado y cuadrulado pasa por la revalorización, a la inversa de la acción del Dominio, de las fuerzas que estaban ahí actuando antes de su paralización es porque también nos guiamos por una cierta confianza con sospecha en el valor de eso religioso que tanto empeño (y con tanta violencia) se puso en ocultar o institucionalizar. En nuestras capacidades de escuchar (y de vivir) algo de lo que quede ahí, por debajo, de tradición inmemorial y de la gente. En términos psicoanalíticos, la cuestión de la necesidad de la ilusión tiene ese carácter de potenciación o sublimación: las ilusiones o fantasías son esencialmente una mentira, pero lo importante es llegar a distinguir cuáles son, como decíamos con Unamuno, ilusiones falsas (que nos vienen de Arriba, de lo que se nos vende como vida) y cuáles ilusiones honestas (propias, del hombre de carne y hueso).

En el caso del fenómeno religioso estamos en un terreno muy complejo porque va más allá de las ideologías para entrar en el espacio de lo patológico. Pero habría que insistir al menos en la cuestión (que hace referencia a un fenómeno bastante general en todas las comunidades humanas) de la coexistencia de las distintas clases sociales, viviendo las fiestas en conflicto, cada uno a su manera pero todos confirmando la Ley. La profesora Pura Sánchez acierta de nuevo al apuntar la relevancia del reparto pactado de papeles y la temporalidad de la transgresión, y de esa convivencia perversa de las clases altas con la *comunidad de los jornaleros*:

“Toda esta aparente ausencia de reglas es una ausencia absolutamente pactada, es decir, digamos que rompemos las reglas que todos sabemos y las sustituimos por otras que hemos pactado previamente (sin el acuerdo de los inferiores, desde luego). En este contexto, aparecen por ejemplo las figuras de los homosexuales masculinos, como la de las mujeres a caballo o la de las mujeres participando de determinada manera en los ritos religiosos. Y esas presencias no significan aceptación, significan eso: pacto mientras esto dura.”<sup>5</sup>

Todo este establecimiento rígido y total, toda esa reglamentación no es más que una especie de enmascaramiento de algo más profundo: de la aceptación de unas ciertas reglas implícitas, no reconocidas abiertamente, pero cruciales en el establecimiento (no exento de cierto sadismo) de la identidad de un grupo. Si al final del largometraje hay, contra todo pronóstico, un marcado giro andalucista que parece querer evocar la manera de la gente de vivir la fiesta en relación con un sentir popular y revolucionario, tenemos que creer que el director se había guiado desde el principio, como en la sombra, por la idea de que la forma de socavar el poder de Arriba es tratar de arrancar lo que llamaríamos (con Freud) el investimento libidinal del constructo o del marco ideológico<sup>6</sup>. Es decir, tratar de pensar esa fuerza desde la dimensión pre-ideológica, anterior a su conversión en táctica de transmisión de Poder. Desde el punto de vista del Individuo, y aunque cada uno participe a su manera, nunca podemos saber lo que pueda estar haciendo uno con la fiesta. Y mucho menos adónde le puede llevar una acción en un terreno tan espinoso como el de una festividad religiosa. Pero la fuerza de la lucha a nivel inconsciente se mide por la forma en que nos enfrentamos a la Autoridad, en que la cuestionamos. Y aunque seguramente García Calvo no nos seguiría hasta aquí, hay que decir con él que debemos estar atentos a lo que pueda estar actuando por debajo de

---

<sup>5</sup> *El caso Rocío, op. cit.*

<sup>6</sup> Nosotros seguimos en esto a S. Žižek, aunque igualmente en la sombra, ya que no es un autor que podamos traernos a nuestro terreno sin problemas (está más en la línea Hegel-Lacan). La idea puede encontrarse en la película *The pervert's guide to ideology, op. cit.*, donde utiliza el ejemplo del grupo de música Rammstein y su uso de los investimentos libidinales del fascismo.

las Personas como tales, a lo que pueda enseñarnos la gente acerca de la lucha. Alguien afirma en el documental que no hay nada más pagano que ese sentir popular del que hablamos, y creemos que ahí está la clave de todo este asunto del Sur (siempre que se entienda, más allá de casticismos y nacionalismos, más allá de identidades y creencias, en el marco más amplio de la tradición europea): en una cierta capacidad de ingeniárnoslas con la Realidad sin perder la gracia y la inteligencia de no creer realmente que eso de Arriba sea real o pueda acabar definitivamente con aquello que oculta. Aunque veamos claramente una misma acción del Dominio en el fascismo moderno y en aquel que encontramos en los albores de la Democracia y del mundo del dinero, lo que continúa presentando enormes dificultades es arrojar luz sobre una prehistoria que cada vez revela con más ahínco un esquema coherente de las sociedades anteriores al Estado. De un mundo mucho más interconectado, avanzado y complejo de lo que los modernos estamos dispuestos a aceptar (diríamos que preparados para pensar). Pero si tiene algún sentido la creación del paisaje mental del que hablamos (potente, orientado a la salud) es porque no podemos dejar, por decirlo con Heraclito, de estar en razón aún cuando vivamos como ajenos a ella.

### **9.1. Capitalismo y esquizofrenia**

A Deleuze y a Guattari, en los tiempos de *El Antiedipo* y de *Mil Mesetas*, se les llamaba en ocasiones filósofos del *deseo*, aunque no siempre acertadamente. Los que sí acertaban eran aquellos que de una manera u otra vieron que además de crear un instrumental que todavía hoy resulta novedoso a la hora de abordar el inconsciente (un inconsciente maquínico, no teatral), el dúo estaba concibiendo una concepción del deseo que iba mucho más allá de la reducción habitual a los límites de la relación con el Poder y a la clausura propia de las figuras de Individuo-Familia-Estado. Genuinamente fieles al espíritu freudiano, puede decirse que su esquizoanálisis continúa siendo incomparablemente el intento de mayor audacia por establecer unos caracteres propios para un pensamiento del afuera en el plano del diagnóstico de patologías. Para ellos el deseo, lejos de denotar o de marcar unos límites, debía ser entendido más bien como un cierto impulso por construir o crear una región, como el *agenciarse* un territorio del que hablábamos. Estas dos posiciones hacia el inconsciente se oponen al modo de las dos actitudes hacia la nada que hemos asociado, de un lado, a la imagen del pensamiento

Infinito/Todo y, de otro lado, a la verdadera infinitud. La exploración de tierras desconocidas está en las mismas raíces del método freudiano, y también en Nietzsche. Y sigue resonando constantemente en Deleuze, que no deja de preguntarse qué es eso de crear una nueva tierra, qué aquello que decía el filósofo alemán de que algún día la tierra sería un lugar de curación. No sin contradicción, buscar el origen real de la enfermedad en un paisaje mental que establece sus caracteres en lo indefinido es una tarea que permanece siempre en la sombra, que escapa continuamente a la visión superficial o a la reflexión, y escudriñarlo requiere una mirada profunda que albergue tal tensión. Desde el lado del *cogito* y del *chantaje de la ilustración* no podrá dejar de reprochárseles que es algo peligroso, que no son conscientes del caos y de la locura que pueden desatar. Pero cualquiera que les lea con cierta dosis de honestidad percibirá que se trata de todo lo contrario. Hay peligros, claro está, pero, como diría García Calvo, son de una naturaleza diferente: menos mortal, desde luego, que la de los procedimientos del Dominio, cuyo único fundamento es ese miedo y esa amenaza hacia lo desconocido sobre la que se asientan. Incluso en el extremo, en el ámbito de la psiquiatría, no tiene ningún sentido negarse a buscar, con todas las precauciones, un cierto valor en el *proceso esquizofrénico*<sup>7</sup>, en la propia enfermedad o en la conciencia de que *algo va mal*, si la evidencia nos dice que puede resultar ser la única arma que le quede a alguien que está a punto de pasar a formar parte de una auténtica fabricación de esquizofrénicos<sup>8</sup>. El peligro real, sin embargo, es que la línea de fuga (aquello que nos permite, si se quiere, respirar por la herida) se convierta en el elemento de la ficcionalización: en algo que nos devuelva a la interioridad de un sujeto que a la vez encubre y produce su sentido. Todo el perfeccionamiento de ese Individuo hacia su autonomía y su libertad no es para Deleuze en realidad más que una succión hacia todas las sumisiones. Cuando critica, por ejemplo, la pobreza y la debilidad de la concepción del pensamiento ligada al *cogito*, o de la incomprensión absoluta del deseo que nos mantiene en la imposibilidad de no hacer nada que no esté ya hecho, critica al mismo tiempo la interioridad de ese sujeto que supuestamente posee su principio ordenador en sí mismo. Habría que dar

<sup>7</sup> En el segundo subapartado de este capítulo veremos cómo lo plantea Deleuze en este libro, pero la idea es que es “peligroso” para la sociedad porque el proceso esquizofrénico es el potencial propio de la revolución, por oposición a los investimentos paranoicos que son fundamentalmente de tipo fascista.

<sup>8</sup> Extraemos en parte estas reflexiones de *L'abecedaire de Gilles Deleuze, op. cit.*, “D de deseo”. Con la mención del “algo va mal” hacemos alusión a la psiquiatría existencial en general, donde tal extrañamiento es una experiencia análoga al proceso esquizofrénico en el sentido activo o constructivo. La clave de la relación residiría en la dimensión negativa (anti-identitaria, anti-dialéctica, etc.) que da cuerpo en este caso al esquizoanálisis, pero también, en general, al pensamiento del afuera y al anonimato.

cuenta, afirma el francés, de que esta producción es una apariencia, y que consiste en el hecho de que los enunciados serían producidos por un sujeto fracturado:

“Esta cuestión de la fractura del sujeto consiste siempre en decir: ‘¡Eres tú quien manda!’. Por esto debe entenderse que accederán al mando en la medida en que se sometan a un orden del cual no son el sujeto sin ser también el legislador. Es el famoso orden de la democracia: es en tanto que sujeto que usted es también legislador. (...) Es el mismo mecanismo el que pretende engendrar los enunciados con relación a un sujeto, el que establece la dualidad de un sujeto del enunciado y un sujeto de la enunciación como fuente de todos los otros dualismos, y suprime entonces el pensamiento como proceso, y el que, en tercer lugar, esfuma toda posición de deseo.”<sup>9</sup>

### 9.1.1. *La religión del capitalismo*

Hemos tratado de mostrar que no hay nada azaroso en que Freud dedicara su última obra a rastrear los orígenes de la irrupción del absoluto que nos separa de raíz del mundo antiguo con el establecimiento del monoteísmo y el patriarcado. El momento inaugural sobre el que se erige nuestra razón reúne según él tres condiciones (un mundo destruido, el anhelo infantil de una edad de oro, y la manipulación arbitraria de la tradición) que están a su vez en la fuente de las neurosis. Con ello quería decir que sobre lo que realmente se asienta nuestra Identidad es sobre la resolución (ocultación) de la contradicción. Pero también ilustra que esta imagen del pensamiento sólo recibió su poder definitivo en un contexto apocalíptico o de una fuerte crisis: momentos de especial decadencia, conflicto y violencia. Su aparición, en cualquier caso, era algo insólito, nunca visto en los muchos milenios de organización social. Gauchet y Deleuze comparten la idea de que el capitalismo, en la misma línea, es un fenómeno extrañísimo y sin precedentes. Supone la conjunción de tal cantidad de factores que todas las preguntas conducen a la de por qué pasó lo que pasó, y la de si no podría haber sido de otra manera. Deleuze lo dice así:

“La formación del capitalismo es el fenómeno más extraño de la historia mundial. Porque el capitalismo es, de cierta manera, la locura en estado puro y al mismo tiempo su contrario. Es la única formación social que supone, para aparecer, el derrumbamiento de todos los códigos precedentes.”<sup>10</sup>

La operación de organización del vacío es obra, no del capitalismo (el cual supone ya que los códigos se hayan derrumbado), sino de lo económico en sentido ontológico. Es

---

<sup>9</sup> DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 189. Cfr. *Ibid.*, pp. 179-198.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 44.

decir, los procedimientos del Capital no están relacionados directamente con el dinero (aunque el capitalismo encaje luego a la perfección) sino con la conversión en aras de lo contable y lo administrable. Deleuze encuentra que la descodificación o el derrumbamiento de los códigos no es el resultado de ningún desarrollo sino que sucede en realidad sobre la ruina y decadencia de los grandes imperios. Lo que hace el capitalismo es *sustituir* los viejos códigos derrumbados por *máquinas axiomáticas* “infinitamente más crueles que el déspota más cruel, aunque de una crueldad distinta”<sup>11</sup>. Ahora bien, a nivel de la inmanencia es una tontería, afirma Deleuze, hablar de ideologías, puesto que “en el campo ideológico se juega algo más directo (...), algo que pone en cuestión la formación social misma: ¿es posible codificar lo infinito?”<sup>12</sup>. En *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia* recuerda que lo que Nietzsche encuentra en el inicio de la Historia es el paso a la deuda infinita, esto es, que no se puede pagar nunca. De ahí, dice Deleuze, que el alemán aseverara que:

“la época prehistórica es aquella en que la deuda es finita (...) son necesarios acontecimientos increíbles para asistir a una economía de la deuda infinita (...). Pertenece a la esencia del capitalismo hacer dos tipos de personas: las sociales y las privadas, (...) que no son del mismo orden. Pertenece a la esencia del capitalismo doblar un orden sobre el otro.”<sup>13</sup>

Deleuze, pero también Gauchet o Foucault, insisten en que hay que tomar el infinito en sentido económico. El dinero sufre una mutación con el capitalismo: deviene *capital industrial* “en la medida en que el dinero se lanza en esa operación que Marx llama engendramiento, es decir, dinero que produce dinero”<sup>14</sup>. Aquello que se apropia del infinito es, dice Deleuze siguiendo la fórmula de Marx, una instancia directamente económica. A nivel de la comunidad abstracta, la máquina capitalista produce individuos que equivalen en lo abstracto: “puesto que reciben su lugar social, su desigualdad social fundamental, de la otra forma de reproducción, de reproducción social como tal, de la reproducción del capital”<sup>15</sup>. Es por esa transformación que Gauchet cree, si volvemos a *El desencantamiento del mundo*, que “no podemos

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 45. *Cfr. Ibid.*, pp. 37-48.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 114. *Cfr. Ibid.*, pp. 97-116.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 114. *Cfr. Ibid.*, p. 22: “La paradoja del capitalismo es que se trata de una formación social que está constituida sobre la base de lo que era lo negativo en todas las otras. (...) Aquello que era lo negativo de todas las formaciones ha devenido la positividad misma de nuestra formación. Esto es estremecedor”. O en *Ibid.*, p. 103: “Todas las otras formaciones sociales no tenían más que este temor: que los flujos se descodifiquen y se desterritorialicen. (...) Por el contrario, el capitalismo hace de ellos su lecho y delicia”.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 146. Tal como vimos con el análisis de la Familia como célula económica (dedicada a la *producción de hijos para el Cielo*), esta nueva forma de organización tiene necesidad de los hombres como *material*.

entender nada de lo que durante un inmenso tiempo fue la actitud humana respecto a la naturaleza”<sup>16</sup>. El sociólogo utiliza (análogamente a la idea deleuzeana de la aparición de una *Máquina Abstracta*) el concepto de *máquina política* para referirse a la fuerza maquina que dirige la actividad humana a partir de la aparición del Estado. Cuyo motor no es el control de las cosas sino el influjo sobre las personas: “es la dinámica interna del poder ejercido sobre sus semejantes, son las necesidades del poder de crecer, arraigarse y magnificarse”<sup>17</sup>. Fue la coacción al trabajo, escribe el francés, la que fabricó, *produjo*, un nuevo ser: el Hombre que da inicio a la Historia. Es en este punto, afirma, donde la relación con la realidad bascula del todo: la relación con la naturaleza queda determinada por la posesión; la tradición enterrada por el *impulso integrador y transformador*<sup>18</sup>. Lo que finalmente supone la autonomía del Individuo moderno, a saber, que su realización pase por la sumisión devota a un Orden querido, es para Gauchet la evidencia más clara de cómo fuimos ganados “por aquello mismo que estuvo en el principio de la más duradera y potente de las pasiones humanas: la pasión por lo inmóvil”<sup>19</sup>. Este Individuo tanto más autónomo cuanto más responsable de la marcha del mundo se corresponde con el carácter imperial del cristianismo, pero colocado inmediatamente, dice Deleuze en sus clases, bajo la forma misma de la catolicidad. Tanto para él como para Gauchet esto desvela al cristianismo como la última gran formación imperial:

“Como dice Nietzsche, son necesarios inquietantes artistas para hacer esto. Pero la deuda infinita aún permanece exterior. La astucia del cristianismo, ahí también muy ligada a su devenir, es que no sólo nos pone bajo el régimen de la deuda infinita, sino bajo el régimen de la deuda infinita interiorizada.”<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo, op. cit.*, p. 101. “Es completamente otra la *cultura*, si por ello entendemos lo que hay detrás del contenido infinitamente variado de las civilizaciones y de los grupos, un modo más fundamental de estructuración de la experiencia humana-social en el conjunto de sus rasgos.” (*Ibid.*, p. 102).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 104. Fue la “reorientación *política* de la lógica económica hacia la acumulación y la obtención de excedentes la que cristalizó la energía latente en el seno de técnicas de las que muchos ejemplos confirman que eran utilizadas de otro modo, dentro de una lógica primitiva de mera ‘subsistencia’.” *Ibid.*, p. 105.

<sup>18</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 108-109.

<sup>19</sup> GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo, op. cit.*, p. 109. En el texto de J. de la Higuera al que recurrimos para la problemática del Barroco: HIGUERA, J. “El barroco y nosotros”, *loc. cit.*, se ve perfectamente la denuncia de Gauchet (y de Foucault) a la tentativa global de hacer efectivo ese cierre del mundo que representa el acta de nacimiento de la Economía moderna. “Y una vuelta más de tuerca, en que Gauchet y Arendt convergen: la autonomización de la inmanencia es al mismo tiempo la ‘alienación del mundo’ (Arendt) por la caída del mundo público común a impulsos del proceso económico moderno y del auge de la racionalidad social.” *Ibid.*, p. 110.

<sup>20</sup> DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia, op. cit.*, p. 135.

Si esto es así, significa para Deleuze que ya no se tiene en ella la necesidad de creencia (que tiene su lugar en la pertenencia del cristianismo a una formación imperial). Y por tanto que el cristianismo, en su aspecto contemporáneo al capitalismo, ya implicaba eso desde el principio: “que crean o que no crean importa absolutamente un carajo. (...) Es por eso que es verdaderamente la religión del capitalismo”<sup>21</sup>.

### 9.1.2. Tareas del esquizoanálisis

Desde el punto de vista de la tarea de “hacer la crítica de todo lo que es sueño, fantasma”<sup>22</sup>, posiblemente el mayor mérito de Deleuze y Guattari esté en haber dado una visión maquínica del inconsciente (no-figurativo, no-simbólico). De un inconsciente que no tiene ningún aspecto teatral y que no habla, por decirlo así, con metáforas sino de lo que Lacan llama lo *real*: “pero lo real devenido no sólo posible sino que funciona”<sup>23</sup>. Cuando se critica a estos autores (desde la reificación de Freud por parte de sus discípulos) que estos autores están criticando al maestro para negarlo por completo es porque no se han entendido ni los descubrimientos del psicoanálisis ni las formas en que éste y el subconsciente han acabado al servicio del Capital. El esquizoanálisis puede articularse con bastante precisión en el contexto más amplio de la desficcionalización ontológica, ya que en ambos casos se trata de dar razón de que esas producciones del sujeto fracturado no son verdaderas formaciones del inconsciente. En realidad son ficciones que representarían taponamientos con respecto a la razón entendida como fuerza. Esta relación puede verse en la similitud de fondo entre las estrategias del anonimato que vimos con García Calvo y las tareas que Deleuze asigna al esquizoanálisis. Hemos mencionado ya algunas de sus coordenadas más generales: como la del valor de la experimentación (no saber de antemano) o la repulsa hacia el trauma (determinación por la herida). En ellas se vería ya una cierta actitud hacia las capacidades (y la valentía) que siempre nos quedan de habérnoslas con nuestra constitución como Personas con las puras armas que nos deja la enfermedad. En la introducción a este capítulo acudimos a la película *Rocío* como ejemplo de que incluso en un terreno tan sometido al Dominio como el de la Religión, no se debe poner límites al valor del propio salto o despreciar la posibilidad de que se pueda aprender algo de esa

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>23</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 75.



parte del acontecimiento que pertenece a la gente. Apuntábamos entonces (más bien de la mano de Zizek) a que la forma de atacar al Poder o de socavar su fuerza consistiría en algo como arrancar los investimentos libidinales de su marco ideológico para intentar comprender sobre qué otro algo pre-ideológico viene la institución, como reacción, a asimilarlo para desvirtuarlo (a apropiarse de las formas de resistencia). Sin alejarnos de Deleuze, habría que tener presentes al menos dos cosas en un método que aspire a alcanzar realmente el nivel del inconsciente: la comprensión de la realidad como conjunto de fuerzas (como retícula o rizoma) y como inseparable de la oposición Molar/molecular. Cuando estamos en el plano del inconsciente ya no vale la idea de ilusión o de fantasía: estamos hablando, aseveraría el filósofo, de máquinas que se confirman por su funcionamiento. En *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia* lo plantea en forma de la que sería la primera pregunta del esquizoanálisis: “¿qué son tus máquinas deseantes en ti?”<sup>24</sup>:

“Las máquinas deseantes están en las máquinas reales, no es que se les parezcan. Por eso es tan tonta la noción de sueño (...) Las máquinas deseantes existen objetivamente, existen en los engranajes y piezas de las máquinas sociales y de las máquinas técnicas”<sup>25</sup>.

Esto significa que hay que partir de que las máquinas deseantes no pueden extraerse a nivel macroscópico (Arriba) sino que es necesario un análisis microscópico (abajo) para intentar descubrir la naturaleza, a nivel del inconsciente, de estos *investimentos sociales*. Y así poner al descubierto de qué maneras se conjuga lo Molar/molecular para que grandes aparatos colonicen un espacio, para que se creen nudos o centros que paralicen las relaciones. O bien, desde el otro lado, en qué condiciones debe estar tal espacio para ser investido por estos conjuntos molares. Para revelar, entonces, la naturaleza de estos investimentos, Deleuze propone la distinción de dos polos, que según él se distinguen exactamente como se distinguirían una microfísica y una macrofísica: “Por un lado el polo paranoico, que también se puede llamar investimento reaccionario fascista, consiste en subordinar las máquinas deseantes a los grandes aparatos represivos, a los grandes aparatos de Estado y al aparato familiar”<sup>26</sup>. Y por otro lado “el polo esquizo, el polo esquizofrénico del delirio que opera la subordinación inversa: la subordinación de los grandes conjuntos molares a las formaciones moleculares”<sup>27</sup>. Nuestro recurso al concepto de desterritorialización en relación con el agenciamiento quería servir de

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 73. *Cfr. Ibid.*, pp. 71-81.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 77.

apoyo a esta tesis que presenta Deleuze a propósito de los dos polos del pensamiento entendido como proceso. El peligro que trata de ilustrar esta contraposición es el de que no podemos saber cuándo un movimiento aparentemente revolucionario (el correspondiente al polo esquizo) puede estar efectuando, a otro nivel, la reterritorialización perversa de lo que en principio portaba en sí la posibilidad de devenir (de permitirnos, por decirlo de nuevo con García Calvo, *respirar por la herida*). Lo interesante sería entonces para Deleuze poder percibir eso: qué son tus máquinas deseantes en ti, para hacer oscilar tal devenir del pensamiento del polo reaccionario hacia el polo revolucionario: hacia aquello que le deje ser y no hacia aquello que lo mata como proceso<sup>28</sup>.

Partiendo de estas coordenadas, habría, pues, siguiendo a Deleuze en esta obra, tres tareas para el esquizoanálisis. Las dos primeras son simultáneas, es decir, es una tarea doble: positiva y negativa. Negativa porque se trataría de una gran limpieza del inconsciente: “esa especie de violencia negativa contra las pseudo-formaciones del inconsciente que habría que destruir sin piedad y pisotear”<sup>29</sup>. Y al mismo tiempo, la tarea positiva reside en alcanzar las máquinas deseantes de alguien, que no pueden ser captadas directamente porque sólo tienen *índices maquínicos* (inconsciente maquínico: ni figurativo ni simbólico). Es decir, que son sólo extraíbles a nivel microscópico. La tarea negativa es una tarea destructiva en un sentido activo: se trata de hacer saltar las estructuras para llegar a una zona del inconsciente donde no hay nada que se relacione con Edipo, con la castración, etc. El esquizoanálisis procederá “a la inversa que el psicoanálisis. Cada vez que el sujeto cuente algo que se relacione de cerca o de lejos con Edipo o la castración, el esquizoanálisis dirá: ‘¡Váyase a la mierda!’”<sup>30</sup>. Y entonces, a la vez, una tarea positiva que reside en entender mi relación inconsciente con mis máquinas deseantes. Y, por lo tanto, la relación inconsciente de esas máquinas con las grandes máquinas sociales de las que proceden. Lo fundamental (y esta es quizás la piedra de toque para distinguir el pensamiento del afuera, porque si intentamos entender esta relación desde la interioridad, diría Deleuze, el afuera está perdido desde el principio), en cualquier caso, es que no hay nada que interpretar. En cuanto a la tercera tarea que requiere hacer esquizoanálisis, consistiría en descubrir la naturaleza de

<sup>28</sup> “Si la antipsiquiatría tiene un sentido, si el esquizoanálisis tiene un sentido, es el hacer oscilar —al nivel de un análisis del inconsciente y por duro y lento que sea— el delirio de su polo fascista reaccionario siempre presente, hacia el polo revolucionario.” (*Ibid.*, p. 35).

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 80. Cfr. *Ibid.*, pp. 71-81.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 29. Cfr. *Ibid.*, pp. 19-36.

estos investimentos sociales. Pero ello es indisociable, como vamos viendo, de una concepción del inconsciente que permita dar cuenta de que las máquinas deseantes sólo funcionan invistiendo a las máquinas sociales: son, dice Deleuze, *investimentos sexuales*. En Freud el investimento social implica una *desexualización*: “se trata del encarcelamiento de la libido, su vasta mistificación”<sup>31</sup>.

“Por el contrario, nuestra hipótesis es que el campo social en tanto tal está investido por una libido sexual, y que la actividad fundamental de la libido es justamente esto: alimentar los investimentos inconscientes de deseo del campo social.”<sup>32</sup>

La sexualidad debe ser siempre entendida en ese sentido. Podemos volver sobre la problemática de la Familia, donde el deseo ligado a la *falta* siempre lo es con respecto a las figuras de Poder (el Padre, la Madre). Es evidente, dice Deleuze, que no es el *falo* (en la terminología de Freud) el que causa la carencia o la desigualdad fundamental del niño o de la mujer (de *lo niño* y de *lo mujer*, en el sentido de que, al contrario que las Ideas, están en devenir, no se sabe muy bien lo que son), ni el origen del desorden, sino que son su efecto. García Calvo explica brillantemente cómo es precisamente a través de la conversión del amor indefinido en un Amor que se sabe como tal, en un amor ideal hacia estas figuras (que es crimen no sentir y que hay que declarar por lo alto), que se produce la sustitución de los sentimientos por sus Ideas. En la misma línea, dice Deleuze:

“Cuando el deseo aprende que lo que verdaderamente desea es matar al padre, que lo que desea es el amor de la madre, ya se encuentra sobre una pequeña territorialidad: su vida privada”<sup>33</sup>.

“Una operación de esquizoanálisis debe, al nivel de los análisis individuales, denunciar prácticamente la pulsión de muerte, combatir prácticamente esta tendencia extrema”<sup>34</sup> a

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 159. V. *Ibid.*, Anexo 3.- La muerte/pulsión de muerte (pp. 155-158). En esta clase Deleuze toma de Freud *Inhibición, síntoma y angustia*, y *El yo y el ello*, para explicar que una vez que el psicoanálisis ha perdido todo el dominio de las máquinas deseantes y de la producción de deseo, sólo ha podido encontrar la esencia del deseo en una instancia que estaba vuelta contra la vida. Esa especie de culto de la muerte que marca el psicoanálisis a partir de cierta época es horroroso, afirma Deleuze. Freud dice que “no hay transformaciones energéticas directas, yo sostengo el dualismo de las pulsiones” *Ibid.*, p. 157. Pero, añade el autor, la operación por la cual una cantidad de libido pasa del lado de la pulsión de muerte requiere un término medio que asegure la transformación indirecta: la desexualización.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 50. Cfr. *Ibid.*, pp. 49-69. Esta hipótesis se enmarca en la problemática de la inmanencia capitalista. Hay que tratar de pensar, dice Deleuze, un conjunto social que no está cerrado, sino que es “una especie de conjunto abierto en que hay cortes, cortes de cortes. Ese conjunto transfinito del campo social implica máquinas, agentes de producción, agentes de antiproducción. La libido sexual inviste todo eso. Y lo que se busca en la sucesión de nuestros amores ulteriores –suponiendo que se busca algo de nuestra infancia- no son seguramente las payasadas familiares, sino algo más profundo: investimentos familiares de lo no familiar, desde la infancia”. *Ibid.*, p. 55.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 58.

la reconducción del deseo hacia el ámbito interior, hacia el pequeño asunto privado; porque la falta no es suficiente para hacer asumir ni la situación de ser mujer ni mucho menos la de ser niño (precisamente porque el deseo no es deseo de falo). Y entonces, después, “romper la prisión familiar a nivel de los investimentos, reencontrar la apertura y —por eso es un esquizoanálisis— conducir al sujeto a delirar sobre el campo social histórico en lugar de conducirlo a neurotizarse sobre papá-mamá”<sup>35</sup>. Lo que quiere mostrar Deleuze es que sí, efectivamente, hay todo un sistema de represión, pero que los investimentos libidinales del campo social se producen de otro modo:

“Son necesarias potencias aún más fuertes que las de la represión, son las potencias de rechazo, que son también modos, para la sociedad y las determinaciones sociales, de crear en el campo social verdaderos atolladeros que doblan el deseo sobre el campo familiar”<sup>36</sup>.

Ya vimos que lo que se hace con la Familia es establecer unos límites extremadamente estrechos que van a reproducirse a una escala siempre más amplia, en virtud de una especie de acumulación infinita. Cuando algo huye de estos márgenes, es la propia estructura la que se rehace. Este es, según Deleuze, uno de los aspectos específicos de la inmanencia capitalista: tiende hacia un límite al que no cesa de contrariar. Es la “famosa potencia de recuperación del capitalismo: cada vez que algo parece escapársele (...) vuelve a taponar todo, añade un axioma de más y la máquina vuelve a partir”<sup>37</sup>. El esquizoanálisis se ejerce en la dimensión del inconsciente y se sitúa, por tanto, en el lado contrario de esa especie de *reducción al infinito*. El interés de Deleuze en descubrir qué son las máquinas deseantes en uno es inseparable de la difícilísima tarea de crear una nueva tierra, ya que no sabemos nunca de antemano (ésta es la diferencia fundamental del esquizoanálisis con el psicoanálisis) lo que somos. Como dijimos a propósito de la psicoterapia grupal, el mayor peligro para la acción (común) de disolución del Yo es que se vuelva a caer en la interioridad: bien porque el grupo sea infiltrado por perversos y devenga perverso, o bien porque se haga *edipizar* o neurotizarse con un *super-yo* o padre, o bien porque se reconstituya una estructura asilar o de

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 59. Lo mismo sucede con la diferenciación de clases: “nuestra hipótesis es que el rico y el pobre son en efecto la aprehensión empírica de una especie de lucha de clases en tanto que investida no por los intereses preconscious, sino por el deseo inconsciente (...). Rico y pobre es el Otro en el sentido de lo no-familiar, que ocurre inmediata y directamente a través de la familia.” (*Ibid.*, p. 55). “Me duele que las tentativas más a la izquierda, las más audaces, la de los antipsiquiatras no sean más fuertes, pues ellos no salen de esa tontería del familiarismo”. *Ibid.*, p. 60. “Me parece que ni la antipsiquiatría ni la psiquiatría institucional salen de ese familiarismo. El estudio de la esquizofrenia sólo puede comenzar aprehender su objeto si rompe con esa pseudo-relación deseo/familia.” (*Ibid.*, p. 61).

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 20.

aislamiento<sup>38</sup>. A veces, aquello que puede parecer lo más molar en una persona puede muy bien estar haciéndolo oscilar hacia lo contrario, hacia el polo revolucionario. O, al contrario, aquello que aparentemente lleva en sí una gran acción de contra-pensamiento bien puede estar reproduciendo infinidad de micro-fascismos<sup>39</sup>. El esquizoanálisis asume la tarea de abrir paso en un delirio a las dimensiones inconscientes del investimento fascista y del revolucionario.

“Lo importante es que el movimiento de desterritorialización no es solamente susceptible de ser retomado en la reterritorialización perversa —sea psicoanalítica o perversa propiamente dicha— sino que es tan potente como para, abrazando sus líneas de fuga revolucionarias, crear él mismo un nuevo tipo de tierra. Quizá sea esto lo que Nietzsche quiere decir cuando dice que un día la tierra será un lugar de curación. Puede que en lugar de reterritorializarse sobre tierras facticias, el movimiento de desterritorialización pueda, en condiciones determinadas, devenir creador de una nueva tierra. En todo caso eso estaría bien.”<sup>40</sup>

Un análisis de Deleuze es siempre muy complejo y, en un recorrido superficial como el nuestro, casi necesariamente condenado a ser parcial con respecto al conjunto de su pensamiento. En cierta manera nos sostenemos en el descubrimiento constante de que cada vez se hace más difícil hablar de autores por separado. De que estos Nombres se confunden, se empujan, se multiplican sobre una misma tradición del pensamiento, sobre una invocación común de auto-crítica de la razón y de la búsqueda de la salud, entendida ésta como vitalidad y crecimiento. Una buena forma, no obstante, de ilustrar su particular invocación del afuera es a través de su crítica a lo que llama *imbecilidad*, o García Calvo *idiocia*. Podemos concluir este capítulo con la explicación de Sáez

---

<sup>38</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 151-153: Anexo 1: “Perversos, esquizos, neuróticos”. Muy resumidamente, explica Deleuze que todo es proceso esquizofrénico porque es en relación a él que se definen todas las otras dimensiones (neurosis, psicosis, perversión). Estamos, explica, perpetuamente en situaciones tangenciales con respecto al proceso esquizofrénico. Se puede decir que todo es psicosis porque, aun cuando se trata de otras territorialidades, lo que finalmente está en juego a través de ellas es el cuerpo sin órganos. A tal punto que si en una análisis cualquiera no se alcanzan los mecanismos de repulsión del cuerpo sin órganos no se habrá hecho nada. También puede decirse que todo es neurosis porque es la única enfermedad, y todas las enfermedades se definen en relación a la neurosis de Edipo y la castración. Edipo es el gran eje de referencia, el gran medio de recodificación. También todo es perversión, porque la perversión es el modelo típico de la reterritorialización: en la operación de perversión se asiste a la creación de territorialidades artificiales, de grupos llamados perversos. Una vez dicho que el proceso esquizofrénico no es la misma cosa que la esquizofrenia como entidad clínica, la cuestión es cómo se produce el esquizo como entidad clínica. Plantea el autor la siguiente pregunta: “¿el proceso de desterritorialización como tal, y no en tanto que se hace reterritorializar de manera facticia o artificial en el capitalismo, es capaz de crear una nueva tierra o algo equivalente a una nueva tierra? Es el problema de la acción revolucionaria.” *Ibid.*, p. 153.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 165-177. “Nunca diremos a alguien ‘Estás en regresión’, ¡Jamás! ¡Jamás! No le diremos nunca: ‘Eres esto porque eras aquello’. Primero porque es repugnante, luego porque no es verdad.” *Ibid.*, p. 173.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 81. La cita de Nietzsche es de *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, en “De la virtud que hace regalos”.

Rueda<sup>41</sup>: un pensamiento que se autonomiza con respecto a la realidad, aunque hable de ella, y se auto-inmuniza contra la labor de involucrarse en la problematización del mundo, de hacer rizoma de con las cosas. Una forma de leerlo a la que en ocasiones recurre el filósofo es a través de Hannah Arendt, para quien el auténtico mal no es el egoísmo (o el individualismo), sino la conversión del ser humano en algo insignificante: despojado precisamente de toda humanidad. La *banalidad del mal* haría referencia, en la fase final del totalitarismo, a la insensatez producida activamente. En ese sentido, Sáez Rueda explica de forma magistral cómo *el mal radical* es justamente el sometimiento a la regla: la ruptura entre lo que se habla y lo que se hace o entre un conocimiento abstracto y el verdadero pensamiento. Y que, por tanto, si el pensamiento es acción, dicho mal es la ausencia de pensamiento. Nuestra Cultura y nuestro mundo occidental, del Capital, representa desde este punto de vista la maldad por excelencia, porque el verdadero pensamiento es el que está en estado naciente, en el intersticio de dos mundos: perteneciendo a uno céntricamente, y arrojado a otro excéntricamente<sup>42</sup>. Un Individuo tanto más autónomo cuanto más perteneciente a la Realidad, tanto más incapacitado para hacer nada cuanto más alcanza su supuesta libertad, no es digno de ser llamado humano, así como un pensamiento que no haga otra cosa que confirmar la Fe en la Autoridad no puede ser digno de ser llamado pensamiento, sino bálsamo o ficcionalización. La desficcionalización ontológica, ya lo dijimos, no agota su espacio en un terreno concreto sino que actúa allá donde la Mentira se ha vuelto la Verdad, donde la ficción se ha vuelto constitutiva de la Realidad (de todos y de cada uno). El esquizoanálisis, en ese sentido, alude a tareas muy prácticas, que no se definen más que negativamente. El francés llama a esta labor *devenir desorganizado meticulosamente*, que es, a grandes rasgos, la pugna por resistir activamente: por tratar de devenir imperceptibles o anónimos en el sentido de alcanzar el inconsciente o la razón común. Aunque procurando cierto cuidado también por el Yo, por lo Molar, no olvidando nunca que son dos caras de la misma moneda. Esa gran tarea que, de manera más general, Deleuze llama hacerse un *cuerpo sin órganos*, rinde tributo a esa vía superior “que

---

<sup>41</sup> SÁEZ RUEDA, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, op. cit., Cfr. capítulos 5 “El conflicto errático”, 6 “Sentido y fuerza” y 9 “Logos: ingenium”. Esta perspectiva es la que hemos adoptado, en general, al ubicar esta tesis doctoral en el marco de la desficcionalización ontológica, como queriendo hacer de ella una labor común con su director, por eso vamos a permitirnos aclarar la clave de esta relación con sus palabras.

<sup>42</sup> Hay que insistir en que lo que ahí se está diciendo no se refiere al fin de la historia ni nada por el estilo sino que tiene sus bases en el nihilismo activo. Por decirlo con Hannah Arendt, de algún modo sería sólo gracias a que hemos asistido al despliegue de forma absoluta de esta banalidad del mal (ella lo dice en el contexto de la maquinaria nazi) que hemos podido conocer su verdadera naturaleza.

Nietzsche llamaba la gran Salud. Deshacer la significación y las interpretaciones, no para devenir una especie de estúpido, sino para hacer una verdadera experimentación, para devenir un experimentador. Finalmente devenir un nómada”<sup>43</sup>:

“Se trata de una experimentación. Maten la máquina de interpretación, sino estarán jodidos, tomados en un régimen despótico del signo —el signo que remite eternamente al signo— en el que no podrán terminar con nada. Hay que llegar a no interpretar más. El psicoanálisis no es otra cosa que la más perfecta de las máquinas de interpretación en el sistema capitalista, pero hay otras y más conocidas. Las religiones, por ejemplo (...). Después de todo, según el principio de experimentación, ninguna persona sabe de antemano lo que le conviene, se necesita un largo tiempo para saberlo.”<sup>44</sup>

## 9.2.- El anonimato

El concepto de *anonimato* lo hemos interpretado libremente, persiguiéndolo a través de sus diferentes apariciones en diversos autores pero huyendo de la denominación y la cristalización a la que la propia palabra parece resistirse. Queríamos que de algún modo sirviera para guiarnos por un paisaje o un territorio no indicado con nombres. Para el que por tanto valen más las indicaciones que los mapas y más los pasos que hacen el camino que las advertencias de peligro. Sin duda nos contradecimos, pues aunque para nosotros los nombres de estos autores encarnen un movimiento o una manera propia de pensar, quizá no les hagamos ningún favor atribuyéndoles ideas, trayéndonoslas a nuestro terreno, relacionándolas con las ideas que, al mismo tiempo, atribuimos a otros. Hay un aspecto de todo esto que puede resultar ambiguo o confuso. Ahora bien, también hay que decir que esta contradicción o ambigüedad es en cierta manera secundaria, como siendo el resultado de la demanda de visibilización o definición que tan marcadamente acosa al pensamiento y la vida (y a la que se opone de raíz el anonimato mismo). El interés de Foucault en la experimentación y en la creación de un pensamiento potente no es sólo incompatible sino que se enfrenta a lo que habría que considerar ficciones personificadas en entes cuya razón de ser es la identificación con el Poder. Hay, pues, que hacer, que moverse, que influir, pues nunca sabemos qué queda, adónde irá a parar eso que hacemos y decimos que aparentemente no tiene repercusión alguna sobre el Aparato, pero que es, ya, real. Pero, además, es igual de importante atacar al enemigo, que no es sino algo como el otro lado de esta lucha: la creencia en la

---

<sup>43</sup> DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 216. Cfr. *Ibid.*, pp. 199-220.

<sup>44</sup> *Ibid.* p., 213.

Persona y el incesante trabajo de expansión del Dominio. Hay que tener esto siempre presente: que cuando Foucault alude al underground o, de manera análoga, cuando Deleuze plantea la estrategia de resistencia en términos de guerrilla, se trata de conquistar un paisaje invadido y progresivamente paralizado, pero también, al mismo tiempo, de mantenerse en la infinita sospecha de las formas que toma la organización del vacío (y denunciarlas como lo que son). La obra de Foucault, en general, es de una lucidez y una claridad argumentativa tal que no deja indiferente a nadie, incluidos sus detractores; pero también tiene textos profundamente enigmáticos, que sólo con mucho trabajo se dejan descifrar, como es el caso de su libro sobre Blanchot *El pensamiento del afuera*. Hemos visto, aunque haya sido parcialmente, algunos de los elementos más importantes de su reflexión sobre el poder a través de *Las palabras y las cosas* y de *La voluntad de saber*, pero ni aún así estamos en condiciones de hacer algo como una interpretación del maestro francés que quiera realmente ser completa o que aspire a mostrar la grandeza y la audacia de una filosofía cuya fuerza apenas logramos entrever. Si hay, no obstante, un libro al que podamos recurrir, porque realmente llega al corazón del pensador galo y cuyo respeto y admiración hacia él lo convierten en la única obra digna de considerarse un manual, es *Foucault* de Deleuze. En este capítulo, cuyo propósito general es ahondar en las nociones de *anonimato* y del *afuera del pensamiento*, utilizaremos también su segunda parte a modo de guía a través de lo que el filósofo titula topología o *pensar de otro modo*, para desde ahí retomar el análisis de la labor política que invoca el genio galo.

### 9.2.1. Topología

Deleuze encuentra que lo que Spinoza llama el odio y el remordimiento se corresponde al pie de la letra con lo que Nietzsche llama el resentimiento y la mala conciencia:

“La idea de base de Spinoza es muy simple: hay dos plagas del género humano, el odio y el remordimiento. Es en esto que Spinoza es nietzscheano o que Nietzsche es spinozista. Nietzsche dirá que hay dos plagas, el hombre como enfermedad: el resentimiento y la mala conciencia (...). Pero lo que interesa a Spinoza en su manera de ver todo esto no es una psiquiatría, lo que le interesa es evidentemente la política.”<sup>45</sup>

El neerlandés oponía al *poder* la *potencia*, que es la capacidad de afección, las maneras de ser afectado. Deleuze toma esta definición del poder y se pregunta “cómo funciona

<sup>45</sup> DELEUZE, G., *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 290.



eso de que algunas personas tomen el poder sobre otras, es decir, qué quiere decir tener el poder sobre alguien. Tener el poder sobre alguien es estar en condición de afectarlo de tal o cual manera”<sup>46</sup>. En lo que desemboca Spinoza, concluye el francés, es en que los poderes son fundamentalmente instituciones hechas para afectar de tristeza. Los poderes no nos tienen más que afectándonos a través de afectos tristes: “Spinoza ha visto el poder del Estado y de la Iglesia (...); afectarnos de tristeza es la operación fundamental del poder, lo que implica, por otra parte, todo un juego de compensaciones”<sup>47</sup>. Las recompensas (si me porto bien y obedezco seré recompensado) son para Spinoza como una especie de compensación de una tristeza de ser fundamental. La esperanza, la recompensa, la seguridad, son puestas así del lado de los afectos tristes: “cuando estoy triste mi potencia de actuar disminuye”<sup>48</sup>. Pues bien, para Deleuze es esta cuestión afectar/ser afectado (que nada tiene que ver ya con la ideología) la que encontramos en Foucault, para quien el poder, más que poseerse, se ejerce. Está en relación con el Individuo, puede decirse, según el grado de identificación de esa Persona con la Autoridad o la Ley, puesto que no es esencialmente represivo, y “pasa por los dominados tanto como por los dominantes. Un profundo nietzscheísmo”<sup>49</sup>. Podemos recurrir a la definición del poder de Foucault tal como la expresa Deleuze en su libro *Foucault*:

“La definición de Foucault parece muy simple: el poder es una relación de fuerzas, o más bien toda relación de fuerzas es una ‘relación de poder’. Eso quiere decir, en primer lugar, que el poder no es una forma, por ejemplo la forma-Estado; y que (...) su característica fundamental es estar en relación con otras fuerzas, de suerte que toda fuerza es ya relación, es decir, poder”<sup>50</sup>.

Si las relaciones de poder son en realidad relaciones diferenciales (no identitarias), es sólo como efecto de una estratificación o paralización de la retícula que se pueden constituir instituciones<sup>51</sup>. La característica más general de toda institución consiste

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 291. *Cfr. Ibid.*, pp. 281-292.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>49</sup> DELEUZE, G., *Foucault, op. cit.*, p. 100. Se entiende que nos referimos al “nietzscheísmo” tal como representado en Deleuze y Foucault, así como en la línea de Bataille, Blanchot, Klossowski... (posiblemente otros como Onfray o Lyotard), que aquí hemos puesto en relación con lo heraclítico.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 99. “Foucault está más cerca de Nietzsche (y también de Marx), para quien la relación de fuerzas excede singularmente la violencia y no puede definirse por ella. (...) el único objeto de la fuerza son otras fuerzas, y su único ser la relación.” *Ibid.*, p. 99.

<sup>51</sup> “El Estado, pero también la Familia, la Religión, la Producción, el Mercado, incluso el Arte, la Moral... Las instituciones no son fuentes o esencias, no son esencia ni interioridad. Son prácticas, mecanismos operatorios que no explican el poder, puesto que presuponen las relaciones y se contentan con ‘fijarlas’.” (*Ibid.*, 104-105).

simplemente en “organizar las supuestas delaciones de poder-gobierno, que son relaciones moleculares o ‘microfísicas’ en torno a una instancia molar: ‘el’ Soberano, o ‘la’ Ley; en el caso del Estado, el Padre en el caso de la Familia, el Dinero, el Oro o el Dólar en el caso del mercado, el Dios en el caso de la Religión, ‘el’ Sexo en el caso de la institución sexual”<sup>52</sup>. Todo es, pues, poder, pero es desde esos centros desde donde se ejerce un trabajo constante de adecuación de todo a la paralización y a la organización en torno al vacío o a un elemento meramente maquínico. El afuera, sin embargo, concierne a la fuerza; y si la fuerza siempre está en relación con otras fuerzas éstas remiten necesariamente a un afuera irreductible.

En Foucault los centros de poder no existen sin puntos de resistencia en cierto modo *anteriores*. Es decir, su esencia es la paralización de algo necesariamente previo. Pero, por un lado, dice Deleuze, el poder no puede no suscitar una vida que en realidad le resiste. Y, por otro, “la fuerza del afuera no cesa de trastocar y de invertir los diagramas”<sup>53</sup>: esos grandes agentes de estratificación. Nos podemos volver de nuevo sobre la distinción entre tradición e Historia porque lo que hace Foucault es una historia de las problematizaciones, es decir, una historia de la manera en que las cosas se vuelven problemas<sup>54</sup>. Si una fuerza siempre confiere a otras (o recibe de otras, desde afuera) la afectación que sólo existe bajo tal relación, ha de existir por tanto “un devenir de las fuerzas que no se confunde con la historia de las formas, puesto que actúa en otra dimensión”<sup>55</sup>. La llamada a *pensar de otro modo* es por tanto la invocación de ese pueblo que Deleuze dice que no existe todavía, que tiene esa enorme ventaja que dice García Calvo que le da el no tener que existir. Pero es sobre todo llamada a sacar la Razón a su afuera, a pensar en los márgenes, a hacer lo común de lo privado, a pensar de verdad, haciendo rizoma con los problemas:

“Pensar el pasado contra el presente, resistir al presente, no para un retorno, sino ‘en favor, eso espero, de un tiempo futuro’ (Nietzsche), es decir, convirtiendo el pasado en algo activo y presente afuera, para que por fin surja algo nuevo, para que pensar, siempre, se produzca en el pensamiento. El pensamiento piensa su propia historia (pasado), pero para liberarse de lo que piensa (presente), y poder finalmente pensar ‘de otra forma’ (futuro). Es lo que

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 105. “Foucault lo expresa diciendo que el gobierno es anterior con relación al Estado, si se entiende por ‘gobierno’ *el poder de afectar bajo todos sus aspectos.*” *Ibid.*, p. 105.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>54</sup> “Cada época dice todo lo que puede decir en función de sus condiciones de enunciado (...). Que en cada época siempre se diga todo, ése es quizás el principio histórico más importante de Foucault: tras el telón no hay nada que ver, razón de más para describir en cada momento el telón o el zócalo, puesto que no existe nada detrás o debajo.” (*Ibid.*, p. 82).

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 115-116.

Blanchot llamaba ‘la pasión del afuera’, una fuerza que sólo tiende hacia el afuera porque éste se ha convertido en la ‘intimidad’, la ‘intrusión’.<sup>56</sup>

### 9.2.2. *Las formaciones históricas*

Hemos visto que Foucault toma el ejemplo de la sexualidad como ilustración de su teoría del poder porque se trata de un dominio muy especial, que llega a todas partes, sobre todo hasta lo más *íntimo*. Una autora que va más o menos en la misma línea y que viene muy a mano para la problemática de la Historia y del Progreso es Julia Kristeva<sup>57</sup>. La autora distingue, a propósito de la crítica a la globalización desde la perspectiva de la contra-ilustración, dos temporalidades: una lineal, que se refiere al curso de la Historia y a sus fases; otra monumental, que altera o trastoca a su opuesta, y que concierne a algo como un pasado constituyente. Estas dos categorías temporales se corresponden con dos figuras de sentido contrapuestas cuyo forzado casamiento genera dificultades en la auto-comprensión de identidades sociales: la lineal expresa la historia como proyecto, como teleología o aspiración, siempre orientada al futuro; la monumental remite a una matriz que tiende a repetirse en ciclos y que es *maciza*. La denuncia de Kristeva es a la manera en que, en la tradición europea, a cada sexo le ha correspondido una de las dos caras de un mismo proceso de identificación con esa Historia, que es realmente la de la Identidad (patriarcal, por tanto). Pero no habría realmente *identidad masculina* e *identidad femenina* (idea de Hombre ni de Mujer), sino que la búsqueda de identidad es búsqueda de un allanamiento de la irrepetibilidad de lo masculino o lo femenino. La realización en la que se asienta la adecuación a la idea de Tiempo dominante, el sustento metafísico último en la esperanza es el que arroja luz sobre la cuestión de la culpa (por no realizarse, por no adaptarse o adecuarse, por no ser, etc.) y de la responsabilidad del individuo en relación con una falta o tristeza de ser fundamental.

Comprender que el discurso sobre el sexo esconde una cuestión más profunda (como la de la necesidad del mantenimiento de la dualidad o la de la organización de la población) sirve para no confundir todo este humanismo (de humanidad abstracta) que domina el pensamiento desde una época relativamente reciente. O tomar todo ese intento de establecer un Sistema de la lengua o del Conocimiento por el verdadero pensamiento. El *entre* puede pensarse como un intersticio entre dos mundos o, si se

---

<sup>56</sup> DELEUZE, G., *Foucault, op. cit.*, p. 155.

<sup>57</sup> V. KRISTEVA, J., *Las nuevas enfermedades del alma*, Madrid, Cátedra, 1995.

quiere, entre Arriba y abajo: la tendencia a elaborar un Sistema o a buscar unas reglas y, al contrario, la evidencia de algo que no puede llegar a conocerse verdaderamente. El saber de esto último (porque de hecho *se* conoce, como impersonalmente, a nivel pre-individual) es lo que Foucault llama un *agenciamiento práctico*. El postestructuralismo introduce una complejidad siempre creciente, ya que, como vimos por ejemplo a propósito del Sistema de la lengua, al tratar de comprender su funcionamiento no se puede evitar alterarlo ¿Cómo pueden conocerse, entonces, las reglas de algo si no paran de cambiar? ¿Cómo conocerlas si la misma naturaleza de esos procesos puede que esté constantemente evolucionando en respuesta a nuestra manipulación, cambiando de hecho por efecto de nuestra propia influencia, del intento mismo de tratar de comprenderlas? Uno tiene que agenciárselas con esto prácticamente, en el sentido de poner en obra un hacer que afronta el peligro mayor de que el Hombre quede cegado a su influjo sobre un mundo que es la imagen de sí mismo. En este contexto, Deleuze descubre que el principio general de Foucault es este: dadas unas fuerzas, hay que preguntarse, en primer lugar, con qué fuerzas del afuera esas fuerzas entran en relación. Y luego qué forma deriva de ellas: “se trata de saber con qué otras fuerzas las fuerzas en el hombre entran en relación, en tal y tal formación histórica, y qué resulta de ese compuesto de fuerzas”<sup>58</sup>. Foucault tiene un interés muy particular en la época clásica, en la formación histórica clásica, porque lo que caracteriza al pensamiento clásico, lo que define el terreno clásico, es su manera de pensar el infinito<sup>59</sup>. El Hombre no es más que el resultado secundario de las fuerzas con las que entra en relación en una determinada formación histórica y a las que se pliega. No se hace nada, por tanto, si se le piensa como la realización de una naturaleza que estaba progresando hasta su forma actual (en cuyo origen encuentra su propia justificación) porque nunca se alcanza a medir la ruptura profunda en la que se instala ese nuevo Saber (que es Poder). Foucault no hace

---

<sup>58</sup> DELEUZE, G., *Foucault, op. cit.*, p. 159. Seguimos el anexo “Sobre la muerte del hombre y el superhombre” (pp. 159-170).

<sup>59</sup> Se pregunta sobre lo que hace que “las fuerzas en el hombre entren en relación con fuerzas de elevación al infinito, (...) la forma-Dios. (...) Lo que constituye esa gran familia de enunciados llamados clásicos, funcionalmente, es esa operación de desarrollo al infinito.” (*Ibid.*, pp. 160-162). “Pues bien, en la época clásica, todas las fuerzas del hombre están relacionadas con una fuerza de ‘representación’ que pretende extraer de ellas lo que tienen de positivo, de *elevable al infinito*. (...) Por eso Merleau-Ponty definía al pensamiento clásico por su manera inocente de pensar el infinito: no sólo el infinito era primero con relación a lo finito, sino que las cualidades del hombre, llevadas al infinito, servían para componer la insondable unidad de Dios. Para que el hombre aparezca como un compuesto específico es necesario que sus fuerzas componentes entren en relación con nuevas fuerzas que eluden la de la representación, e incluso la excluyen. Esas nuevas fuerzas son las de la vida, del trabajo y del lenguaje, en la medida en que la vida descubre una ‘organización’, el trabajo una ‘producción’, el lenguaje una ‘filiación’, que las sitúan fuera de la representación.” (*Ibid.*, pp. 117-118).

por tanto una historia del hombre, o de las ciencias humanas, ni siquiera una historia de los conocimientos gracias y en el interior de los cuales el hombre ha aparecido, sino algo más parecido a lo que él llama una arqueología<sup>60</sup>. Se trata de dar cuenta de que la aparición, a finales del s. XVIII., de un cierto número de ciencias y de dominios científicos se da en un orden a la vez disperso y perfectamente coherente. Es decir, del descubrimiento de que es la misma forma de pensar lo que ha hecho posibles a unos y a otros<sup>61</sup>. En la formación histórica del s. XIX., explica Deleuze:

“La mutación consiste en lo siguiente: las fuerzas en el hombre entran en relación con nuevas fuerzas del afuera, que son fuerzas de finitud. Estas fuerzas son la Vida, el Trabajo y el Lenguaje: triple raíz de la finitud que hará nacer la biología, la economía política y la lingüística.”<sup>62</sup>

Las formaciones históricas, entonces, nos aportan dos claves para la lucha. De un lado, la evidencia de que “toda forma es precaria (...), puesto que depende de las relaciones de fuerza y de sus mutaciones”<sup>63</sup>. Y, de otro lado, que lo que le importa a Foucault de la forma-Hombre es la manera en que su imposición hace despertar un anti-humanismo crítico, decapante. Una resistencia que no intenta salvar esa idea del hombre total, completo, feliz, desalienado, etc., sino, como tarea primera (importante y sana) ver qué esconde. Si, siguiendo a Deleuze y Foucault, nos aventuráramos a hablar sobre la posibilidad de una formación del futuro, nos sucedería como con el superhombre de Nietzsche<sup>64</sup>: que “sólo puede indicar esbozos (...). Nietzsche decía: el hombre ha

---

<sup>60</sup> Foucault lo explica con extrema claridad en la entrevista realizada para la Universidad de Louvain, Bélgica, en 1981, en relación con la transgresión de los márgenes de la Razón: “En el fondo era la cuestión de las experiencias límite. Esas formas de experiencia que en lugar de ser consideradas como centrales, de ser valoradas positivamente en una sociedad, son consideradas como experiencias límite, experiencias fronterizas a partir de las que se cuestiona lo que ordinariamente se considera aceptable. Entonces, en esencia, hacer de la historia de la locura una interrogación sobre nuestro sistema de razonamiento. Algo como el crimen en relación a la ley. En vez de interrogar a la propia ley y qué puede fundar la ley, tomar el crimen como el punto de rotura en relación al sistema. Y tomar ese punto de vista para preguntarse entonces qué es la ley. Tomar la prisión como lo que debe iluminarnos acerca de qué es el sistema penal, antes que tomar el sistema penal, interrogarlo desde el interior, saber cómo se ha fundado, cómo se funda y se justifica para, acto seguido, deducir lo que es la cárcel.”

<sup>61</sup> En una entrevista de 1966, “Lecture pour tous”, lo explica de manera formidable: “Yo creo que el hombre ha sido, si no un mal sueño, si no una pesadilla, sí una figura muy particular, muy determinada, históricamente situada en el interior de nuestra cultura. Antes del s. XIX podría decirse que el hombre no existía, que lo que existía era cierto número de problemas, era un cierto número de formas de saber y de reflexión, donde se trataba de la cuestión de la naturaleza, la cuestión de la verdad, la cuestión del movimiento, la cuestión del orden, la cuestión de la imaginación, la cuestión de la representación, etc., pero no se trataba, a decir verdad, del hombre.”

<sup>62</sup> DELEUZE, G., *Foucault, op. cit.*, p. 162.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>64</sup> *Cfr. Ibid.* pp. 166-170. “La pregunta que constantemente se repite es, pues, la siguiente: Si las fuerzas en el hombre sólo componen una forma al entrar en relación con fuerzas del afuera, ¿con qué nuevas fuerzas corren el riesgo de entrar en relación ahora, y qué nueva forma puede surgir que ya no sea ni Dios ni el Hombre? Este es el planteamiento correcto del problema que Nietzsche llama ‘el superhombre’.”

aprisionado la vida, el superhombre es aquel que libera la vida *en el propio hombre*, en beneficio de otra forma...”<sup>65</sup>.

### 9.2.3. Blanchot

Quizá donde más claramente se ve el pensamiento del afuera de Foucault sea en la forma en la que lo piensa a través de Blanchot en *El pensamiento del afuera*. Esa forma del futuro (ese pueblo que no existe, ese *no-lugar*) es donde el pensamiento del afuera tiene su lugar. Es un afuera informe que llama al sujeto a emplazarse fuera del sitio en el que está, a localizarse allá donde no está, a ser lo otro del que habla. El paisaje de las fuerzas o de las puras relaciones (del afectar/ser afectado) es el *no-lugar* del pensamiento. No el de un sujeto portador de la palabra ni dueño del discurso, sino de lo que Merleau-Ponty llamaba la palabra hablante: una razón tanto más potente cuanto más habla por ella esa otra razón común que la hace ser (un pensamiento que mide sus fuerzas con lo impensado):

“Este pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, (...) este pensamiento, con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podríamos llamar en una palabra ‘el pensamiento del afuera’.”<sup>66</sup>

Quizá Foucault sea ese médico-filósofo que Nietzsche invocara en el prólogo a *La Gaya Ciencia* cuando busca a alguien que tenga el valor de decir que hasta ahora nunca el pensamiento había tratado de la salud o de la vida, sino de la Verdad. *El pensamiento del afuera* comienza con la famosa paradoja de Epiménides, formulada en la forma “Miento. Hablo.”<sup>67</sup>, para apelar justamente a un pensamiento no que empieza a hablar en el momento en que se auto-afirma; o que tiene que constatar que sí, que está

---

*Ibid.*, p. 168. El superhombre es el “compuesto formal de las fuerzas en el hombre con esas nuevas fuerzas: es la forma que deriva de una nueva relación de fuerzas.” *Ibid.*, p. 169.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 168

<sup>66</sup> FOUCAULT, M., *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 1993, pp. 16-17.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 7. “Cuando el lenguaje se definía como lugar de la verdad y lugar del tiempo, era para él tremendamente peligroso que Epiménides el Cretense afirmase que todos los cretenses eran unos mentirosos: el vínculo de ese discurso consigo mismo lo desvinculaba de toda verdad posible. Pero si el lenguaje se desvela como transparencia recíproca del origen y de la muerte, no hay una sola existencia que, en la mera afirmación del hablo, no incluya la promesa amenazadora de su propia desaparición, de su futura aparición.” (*Ibid.*, pp. 81-82).

hablando, para que se le dé su derecho a hablar. Un pensamiento que cuestiona, en el mismo momento en que se pronuncia, la posibilidad de decir Verdad. La fórmula contradictoria de Epiménides el cretense hace para Foucault que se tambalee el mundo griego porque ilustra justamente el corazón de su contradicción constitutiva. Para él la clave de los orígenes de nuestra enfermedad radica en la manera en que en la tradición griega (desde antes de Sócrates) la preocupación por uno mismo había sido modificada por el principio de decir la verdad. Podría decirse que el eje de todo el trabajo de Foucault es llegar a dar cuenta de cómo en el juego de la verdad han sido combinados el objetivo de la belleza de la existencia (el ideal griego por excelencia) y la tarea de dar cuenta de uno mismo, vinculando profundamente el pensamiento a la Moral<sup>68</sup>.

Al igual que dijimos de lo trágico heraclitano, para saber que estamos hablando de la experiencia del afuera hay que distinguirla de esa otra experiencia de salir de sí a la que aludiría la mística o la teología negativa: una salida de sí cuyo sentido verdadero es el recogimiento de nuevo en la interioridad.

“En Foucault siempre ha existido un profundo heraclitismo más profundo que en Heidegger, pues finalmente la fenomenología es demasiado pacificadora, ha bendecido sin duda demasiadas cosas. Foucault descubre, pues, el elemento que procede del afuera: la fuerza (...). De ahí la importancia de la declaración de Foucault cuando dice que Heidegger siempre le ha fascinado, pero que sólo podía comprenderlo gracias a Nietzsche, con Nietzsche (no a la inversa).”<sup>69</sup>

Para dilucidar esta especificidad Foucault se limita a un muy selecto grupo de autores: Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Bataille, Klossowski y Blanchot. Precisamente si se limita a estos pocos genios es por la difícilísima tarea que representa conquistar para este pensamiento un lenguaje que no devuelva la experiencia del afuera a la dimensión de la interioridad, que esté realmente a la altura de la labor. “Extrema dificultad la de proveer a este pensamiento de un lenguaje que le sea fiel”<sup>70</sup>. Este lenguaje, si seguimos a Foucault, no puede estar dirigido hacia una confirmación interior o hacia una

---

<sup>68</sup> En una entrevista de 1984 en el College de France Foucault expone estos motivos de manera magistral. Puede encontrarse este fragmento en el documental *Foucault par lui-même* (2003), de Ph. Calderon: “El arte de la existencia y el discurso verdadero, la relación entre existencia bella y la verdadera vida (...) la emergencia de la verdadera vida en el principio y la forma de decir la verdad, decir la verdad a los demás, decir la verdad a uno mismo, decir la verdad sobre sí mismo, y decir la verdad sobre los demás. (...) Lo que hace que un discurso moral no sea más que un discurso moral, es que éste se limita a prescribir principios y normas de conducta. (...) Lo que hace que un discurso filosófico sea otra cosa es que jamás se cuestiona la verdad sin al mismo tiempo interrogarse sobre las condiciones de este decir la verdad, lo que también cuestiona las estructuras políticas en cuyo interior este decir la verdad tendrá el derecho, la libertad y el deber de pronunciarse”.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>70</sup> FOUCAULT, M., *El pensamiento del afuera*, op. cit., p. 23.

certidumbre central en la que alojarse sino que debe estar expuesto por completo a su propia destrucción. Un lenguaje *que no pertenezca a nadie* para un pensamiento cuyos caracteres, aunque indefinidos, no son los de la reflexión sino los del olvido<sup>71</sup>. No son los de la aspiración a la auto-consistencia de la Razón sino los de la negación del propio discurso para “sacarlo continuamente de sus casillas, despojarlo en todo momento no sólo de lo que acaba de decir, sino también del poder de enunciarlo”<sup>72</sup>. Pero esto trágico, dijimos, no implica sólo la comprensión de la realidad como retícula o rizoma, sino que lleva además de fondo una ontología de la fuerza. La confianza con sospecha en lo inaparente, en lo que haga el lenguaje mientras hablamos o razón mientras razonamos, nos viene de la evidencia de que estamos cayendo constantemente en la infinitud (el afuera), pero el valor del salto se mide en términos de afección: de las fuerzas de la vida que lo atraviesan. En la búsqueda de un lenguaje que sea fiel al pensamiento del afuera Foucault halla que ese es el impulso a lo que está llamado el pensamiento mismo una vez deja de volverse sobre sí o interiorizarse. Ese *estar llamado* es donde Deleuze diría que Foucault encontrado el elemento que procede del afuera: la fuerza. En este sentido, Foucault alaba el concepto de *atracción* de Blanchot, que es para él “lo que, sin duda, es para Sade el deseo, para Nietzsche la fuerza, para Artaud la materialidad del pensamiento, para Bataille la transgresión”<sup>73</sup>.

“No se apoya en ninguna seducción, no interrumpe ninguna soledad, no funda ninguna comunicación positiva. (...) experimentar, en el vacío y la indigencia, la presencia del afuera, y, ligado a esta presencia, el hecho de que uno está irremediamente fuera del afuera. Lejos de llamar a la interioridad a aproximarse a otra distinta, la atracción manifiesta imperiosamente que el afuera está ahí, abierto, sin intimidad, sin protección ni obstáculo.”<sup>74</sup>

La transgresión es lo mismo, por tanto, que la fuerza. La *negligencia* es el correlato necesario de la atracción: no se puede ser atraído sin la valentía de sostenerse en los márgenes de la Ley o de la Razón. Y, más importante, sin la despreocupación o el descuido (observación desprevenida) de esa cierta inocencia (y azar) del lenguaje que no tiene ni necesidad de realizarse ni de justificarse: “una negligencia esencial que no

<sup>71</sup> “Este olvido, sin embargo, no hay que confundirlo ni con la disipación de la distracción, ni con el sueño en que se adormecería la vigilancia; está hecho de una vigilia tan despierta, tan lúcida, tan madrugadora que es más bien holganza de la noche y pura abertura a un día que no ha llegado todavía. En este sentido el olvido es la atención más extremada.” (*Ibid.*, p. 78).

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 25. “No más reflexión sino el olvido; no mas contradicción, sino la refutación que anula; no más reconciliación, sino la reiteración; no más mente a la conquista laboriosa de su unidad sino la erosión indefinida del afuera; no más verdad resplandeciendo al fin, sino el brillo y la angustia de un lenguaje siempre recommenzado.” (*Ibid.*, pp. 25-26).

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.



concede ninguna importancia a aquello que está haciendo”<sup>75</sup>. “En el momento en que la interioridad es atraída fuera de sí (...) surge una forma —menos que una forma, una especie de anonimato informe y obstinado—”<sup>76</sup>. Se abre “un espacio neutro donde ninguna existencia puede arraigarse (...). Es a este anonimato del lenguaje liberado y abierto hacia su propia ausencia de límite al que conducen las experiencias que narra Blanchot”<sup>77</sup>. No hay, sin embargo, que menospreciar el poder de la Ley: “la presencia de la ley consiste en su disimulación (...); se haga lo que se haga, (...) ella ya ha desplegado sus poderes”<sup>78</sup>. La Ley es, explica Foucault, la oscuridad presente en cada gesto, es la sombra bajo la que queda cada palabra, cada acción, en tanto que pueda ser atribuida a una interioridad. De ahí que su poder, en última instancia, resida en la Fe en que cada uno es el que es, y que por tanto su hablar y su hacer estén de antemano condenados a confirmar la Ley. “Aquel que, contra ella, quiera fundar un orden nuevo, organizar una segunda policía, instituir otro Estado, se encontrará siempre con la acogida silenciosa de la ley”<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 75-76.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 52.

## 10. Volviéndonos a Dios

“La Culpa Personal, y por ende la Responsabilidad y la Fe en que cada uno sabe lo que hace, son constituyentes esenciales de la Sociedad y de la Realidad; y la consideración de la Historia misma nos muestra el progresivo perfeccionamiento de la Culpa Personal, y con ello tal vez esclarece la función de la Culpa en la constitución de la Realidad.”

García Calvo, *De Dios*

### Introducción

La futuridad tras la que Foucault dice que se esconde el siempre fugitivo rostro de la Ley nos permite engarzar con la cuestión del Poder en García Calvo. Cuando decimos “no” (un decir que es un hacer), lo hacemos frente a aquello que se nos impone como “sí”. Es decir, es un acto de negación frente a lo positivo, donde positivo significa *positivo para el Futuro*. La entrada en la Realidad de un Individuo, su aparición en la existencia y su derecho, por tanto, de poder hablar depende de un acto de Fe: Fe en la Realidad y también en el Tiempo, que es Futuro. Pero, además, el grado de identificación con el Poder, la ascensión hasta el más elevado grado de Realidad, corre parejo a la Fe que se deposita en su Verdad. Lo que hace real, pues, a la Persona es que sepa primero lo que es (es necesario que sea un ser suficientemente cerrado y definido como para poder ser parte de la Realidad) y luego que crea que es él, el Individuo (el Nombre), el que crea y maneja el Poder. El cual logro es inseparable de la identificación de la Persona (de su destino) con la Historia misma y el Progreso, con su Fe en el Futuro. El poder del Futuro consiste en que se sepa lo que va a pasar y que ya no quepa lo imprevisto: que nada amenace la totalidad o completitud del Todo. Que, por tanto, no se pueda hacer nada que no esté hecho, que toda acción quede privada de interés y de gracia: que la Realidad sea, ella misma, el *aburrimiento*. En el Tiempo ideado y previsto (en la presuposición de la potencia) se manifiesta el poder de Dios como entelequia, pues todo lo que Dios pueda tiene que estar dado en un conjunto o totalidad: tienen que ser “hechos comprendidos en una eternidad o tiempo-todo, lo cual implica que ese

Tiempo, en verdad, es lo mismo que un espacio, en donde estén situados los hechos todos que Dios puede”<sup>1</sup>.

En este último capítulo nos dedicaremos, en primer lugar, a acabar de presentar las tesis relevantes para nuestro itinerario del libro *De Dios* y, en segundo lugar, nos centraremos en la tercera parte de *Razón Común*: “Razón Teológica”. Trataremos con ello de acabar de dar cuerpo a una intuición que nos acompaña desde el principio de este trabajo, que es la de seguir rastreando el punto de encuentro de estos autores alrededor de la figura de Heraclito. Y, más allá, en torno a aquello que con muchas dificultades vamos llamando carácter del Sur, mediterráneo o hispano, siempre en virtud de lo verdaderamente trágico. Antes, no obstante, de proceder con nuestra exposición vamos a permitirnos extraer, a modo de preámbulo a nuestro análisis de la problemática de la Religión en relación con el Poder a través de *De Dios*, una serie de ejemplos que utiliza el autor para mostrar de dónde les viene o en qué consiste el Poder de los poderosos<sup>2</sup>:

- El poder de la televisión: “la Cultura ha venido a ser el arma más tremebunda del Poder, (...) y entre sus órganos o institutos tomemos el que es evidentemente el más poderoso de todos, la Televisión.” *Ibid.*, p. 165. “Es su propio poder el que le marca límites de hierro, y así la encierra en su impotencia.” *Ibid.*, p. 166. “Por eso es la Televisión tan poderosa: porque no puede hacer más que lo que está previsto, que lo que está hecho.” *Ibid.*, p. 167. Nada de lo que ofrezca puede salirse de estos límites, y con más claridad que en ningún sitio en las noticias, que “tampoco van a salirse de ese límite sagrado en el que el Poder consiste, sino a cerrarlo y a formarlo definitivamente, pues la función esencial del Poder Televisivo es (...) convertir en Historia lo que ahora mismo está pasando, y procurar así que en verdad no pase nada, ya que en el tiempo de la Historia nada pasa, mediante el cual mecanismo, apresuradamente, se consigue esto: que todo lo que podría pasar, ya ha pasado, y que, por lo tanto, no puede ya pasar.” *Ibid.*, p. 167.
- El poder de los grandes hombres: “esto es, de los que, justamente ‘hacen Historia’ (...) ‘Poder es obediencia’: que sólo los que obedecen mandan.” *Ibid.*, pp. 168-169. “Los grandes hombres no pueden ser más que Realizadores de Futuro, es decir, hacedores de lo que está hecho, desde el momento en que está visto o ideado; y su realización no es más que la obra de confirmación del ideal (...) El Poder, por tanto, de los más poderosos de los hombres no consiste en otra cosa en que la obediencia a y la fe en ese Futuro.” *Ibid.*, p. 170.
- El poder de los ejecutivos democráticos: “Las limitaciones a que el futuro Alto Cargo tiene que obedecer en sus proclamas y promesas, si quiere aspirar en serio a la conquista del Poder (...) le obligan a tan estrechos márgenes de posibilidad que, al fin, el repertorio de lo que pueda decir o prometer va a quedar restringido a repetir, con escasa variación retórica, lo que ya está dicho, sabido y prometido. Pues así es ello: el Poder se le dará al que más fielmente haya sabido atenerse a no decir nada más que lo que está dicho, a no prometer nada más que el futuro que ya se sabe, a no hacer nada más que lo que está hecho; porque es que, infaliblemente, se trepa por la pirámide del Poder en razón directa con la Fe que uno tenga en el Poder y su Futuro, más cuantas menos tentaciones de dudar ni de pensar. Ésa es la regla para la toma del Poder: y así resulta, mirando a la pirámide de abajo a arriba, que, cuanto más alto subimos, más decididamente se comprueba que el más poderoso es el que menos peligro tiene de que se le ocurra algo imprevisto, el más imposibilitado para de veras hacer nada.” *Ibid.*, pp. 171-172.

---

<sup>1</sup> GARCÍA CALVO, A., *De Dios*, op. cit., p. 162. “Ese Tiempo es, en efecto, el que tiene que usar toda Teología o Física o Teofísica que quiera mantenerse fiel a la Fe en Dios todopoderoso, y es también el Tiempo que el Poder trata de imponer a las poblaciones de la Realidad hasta en sus vidas cotidianas.” *Ibid.*, pp. 163-164.

<sup>2</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 165-177.

- El poder (adquisitivo) del Dinero: “El Dinero puede conseguir o hacer suyas todas las cosas que haya en el Mercado.” *Ibid.*, pp. 172-173. “El Dinero, como Dios mismo, es futuro por esencia y en su última realidad consiste en Tiempo, sabido y computado. Recordado esto, es fácil entender que las cosas que el Dinero puede comprar han de ser, a su vez, de condición futura, ya porque lo son de por sí declaradamente, ya porque, al ponerse en el Mercado, adquieren sin más esa condición de futuridad. (...) Gracias, por un lado, al desarrollo de la idea de ‘inversión’, y, por otro lado, al progreso del crédito como declaración de la esencia futura del Dinero, apenas se disimula el carácter dinerario de las cosas del Mercado en general, es decir, cosas cuya realidad consiste en su propiedad y en la transferencia de su propiedad, en el comprarse y el venderse.” *Ibid.*, p. 173. “Es evidente que el Gran Capital no puede comprar ni vender ninguna otra cosa que dinero (...) Es, por tanto, el Gran Dinero el que nos declara debidamente lo que el dinero puede (...): el Dinero no puede hacer más que lo que está hecho, puesto que no puede comprar más cosas que las que están hechas (desde el Futuro, naturalmente), las que están hechas dinero, reducidas a la realidad de las realidades.” *Ibid.*, pp.174-175.
- Lo que el dinero no puede: La confusión suele presentarse, entre la gente, en la forma de que el dinero hace falta para vivir, o la pregunta de si puede dar la felicidad, etc., pero hay que distinguir entre el Gran Dinero, y el dinero de calderilla con el que uno se las arregla para hacer su vida. “El Dinero tiene un poder estrictamente limitado. Puede el Dinero producir dinero, pero lo que el Dinero no puede hacer es generar riqueza: pues Él nació justamente como muerte de la riqueza, conversión de la riqueza palpable, incontable, desconocida, de la tierra y de las carnes en ideal, en números y en futuro. (...) Crear riqueza, eso es lo que el Dinero no puede: y esa impotencia para hacer nada que no sea lo que está hecho ya (dinero), es justamente lo que le da al Dinero su Poder.” *Ibid.*, p. 177.

Si nos llevamos la tesis sobre el Poder a Dios, su omnipotencia es indisociable del Saber acerca de la Realidad: de su omnisciencia. “Eso es también lo que se refleja en la condición del Capital, la Empresa y los Estados: que son enteramente incapaces de mantener y progresar por otro medio que no sea la planificación, la pre-visión del Futuro, el tener visto, desde Arriba, todo el Tiempo”<sup>3</sup>. El poder del Futuro en relación con la autonomía y libertad del sujeto reside en que si se hiciera algo que se escapara de ese todo, se atentaría contra su omnipotencia, y si se hiciera algo inesperado, contra su omnisciencia. Así que Dios, como modelo y origen de toda existencia o realidad, puede, “sencillamente, todo lo que existe, y nada más”<sup>4</sup>. Lo cual es lo mismo que decir, concluye García Calvo, que lo que existe es el aburrimiento esencial, “el bostezo del caos originario, que religión y Ciencia quieren presentarnos como anterior a la organización de la Realidad, pero que en verdad reconocemos en la Realidad misma”<sup>5</sup>. Así que sólo tiene gracia, por tanto, lo que no existe:

“Y eso son las posibilidades, los caminos no trazados, las verdades que no se saben; (...) y las posibilidades son lo contrario del Poder y de Dios Todopoderoso: porque las posibilidades, en cambio, en vez de ser ‘todas’ son sin fin, (...) y nadie puede contarlas ni saberlas: sólo haciéndose se saben.”<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 178-179.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 180.

En ese sentido, lo que el catedrático llama Administración de Muerte consiste en esto: en reducir las posibilidades a “meros seres en potencia, denominables, por tanto ya existentes y reales, en cuanto que cargados de Futuro”<sup>7</sup>. Se ve entonces con más claridad, afirma el autor, la gran trampa de la Moral y del positivismo, que cada vez que surge en la gente una aspiración a algo desconocido inmediatamente se le exige que se convierta en un *proyecto positivo*, en una *alternativa válida*. Es decir, en “un ser en potencia, una cosa tan sabida y hecha que ¿quién va a molestarse en hacerla?”<sup>8</sup>. Pero, como hemos visto a otros propósitos, la Administración de Muerte, la operación del Poder, nunca puede estar del todo acabada. Y su constante esfuerzo y empeño en ratificar su omnipotencia a través de los medios de comunicación de masas, el dinero y la fuerza de trabajo invertidos por los poderosos para renovar una y otra vez los límites de un mismo discurso o la vigilancia y la protección de los padres de familia de las fronteras de la Ley (para que sea declarada por lo Alto)... toda su necesidad de justificación no revela nada más que el fracaso de Dios en su omnipotencia. Hay en mí, diría el zamorano, por lo menos dos (aunque *lo que hay* es verdaderamente infinito): uno que hace Historia, capaz de cargar con la culpa y la responsabilidad (y que necesita justificarse por todo cuanto dice y hace, incluso cuanto piensa); otro (que no le interesa para nada ni a Dios ni al Estado) que no acaba de tragarse los sustitutos porque, a pesar de todo, sabe reconocerlos como tales. Para este último es muerte lo que para el otro se confunde con la vida: su realización. Y lo que para aquél es amenaza mortal (el desaparecer su Nombre) para este otro es gozo (de no saber, de estar cayendo constantemente en la infinitud).

### 10.1. Dios, el Estado, la Banca

Hemos hablado ya de la noción de *chivo expiatorio*, pero conviene parar mientes en su vigencia en la actualidad. Una forma de entenderlo es en relación con la tendencia que tenemos a concentrar la culpa de un mal general sobre la cabeza del Individuo Personal (con su Nombre Propio), como si haciendo responsable a la Persona en concreto pudiéramos liberarnos o descargarnos de la epidemia que nos asola. Cuando se habla del asesinato del Padre lo que se revela es la conexión entre la culpa y la Formación de la

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 182.

Persona que está en el inicio mismo de la Historia. La cual se ve “en el uso de Edipo por Freud, y hasta en su versión torpemente vulgarizada”<sup>9</sup>. La relevancia del proceso que se da en la Familia de sustitución de los sentimientos por sus ideas es igual en el Individuo, pues no es sino “en el descubrimiento de que s o n su padre y su madre, y de que, por tanto, ha pecado, donde se fragua el futuro Hombre responsable, es decir, el capaz de culpa y reconocimiento de la culpa, fundamento, a su vez, como Individuo Personal, de la sociedad y de la Realidad toda”<sup>10</sup>. La analogía, en Freud, entre el malestar cultural y la angustia lleva al catedrático zamorano a buscar su origen en esa especie de miasma general. Entonces, “en una fase arcaica, parece que lo que hay es un miasma o malestar general entre la gente, algo como una pestilencia comunal”<sup>11</sup>. El cual, con el progreso de la culpa “que encontramos en los albores de la Historia, lo mismo entre griegos que entre judíos que por doquiera”<sup>12</sup>, concentra el miasma comunitario (como tal difuso, indefinible, fluctuante) en la cabeza del Individuo Personal, en el que se descarga la culpa de todos:

“Y el trance está bien representado por el rito del chivo espiatorio o del *pharmakós*, a quien se carga con las culpas, impurezas o enfermedad de la ciudad o tribu, y, así cargado, se le inmola, para limpieza y liberación de todos, o, al menos, en fase ya más histórica y civilizada, se le espulsa de los muros o las lindes.”<sup>13</sup>

Con la distinción de dos dimensiones de lo real (Yo y Yo, Arriba y abajo), García Calvo ratifica la mejora con respecto a la desconfianza de los marxistas hacia la Historia. No la denuncia ya como ocultadora del movimiento transformador del pueblo sino que la considera movida justamente por ese engaño de centrar el mal en las cabezas de Príncipes y Jefes: “pensamos que la Historia real está movida justamente por ese engaño, y que el pueblo no hace Historia sino que la deshace”<sup>14</sup>:

“A medida que el Individuo se va haciendo más responsable, y que la máquina de la Justicia y Policía más decididamente da con el culpable y concentra en él la causa de la desgracia, y a la par también que el Régimen avanza hacia la forma democrática, establecida sobre la masa de Individuos responsables, en la misma medida, va Dios

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 209. (Tabulación de “son” del original).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 209. *Cfr.* Y más allá, con la figura de Cristo, “cargando con las culpas de la población entera, y sacrificado para limpiarla de sus pecados, no ha servido, por cierto, para redimir al pueblo de su Historia y su desgracia, pero sí ha venido a ser el modelo y signo del trance de concentración del miasma comunitario en la cabeza personal, y así servido a la consagración moderna de la Fe en la Culpa y en el Hombre.” (*Ibid.*, p. 210).

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 208.

tomando un carácter cada vez más personal, y asimismo, esquisitamente policíaco y justo con la justicia más perfecta y refinada.”<sup>15</sup>

En el planteamiento del zamorano la clave del diagnóstico de patologías que se deriva de su revalorización del psicoanálisis reside en la sustitución de los sentimientos por sus ideas. Pero ello sólo puede hacerse a partir de la inversión que es el interés principal del Dominio: que se acepte que lo malo es bueno (Moral), y así penetre esta, la Ley de Dios, en las Almas Personales (lo bueno es existir). Por debajo de la opinión y del gusto personal que esté el Individuo proclamando nos encontramos con una zona subconsciente que vive en connivencia con la imagen impuesta de la Conciencia de donde en muchas ocasiones provienen las respuestas como automáticamente. Pero la penetración de la Ley de Dios no puede llegar más abajo. Por debajo de ello estaría todavía el inconsciente o la razón común, en el sentido de un plural indefinido (pueblo, tradición) que se rebela acaso contra lo servil y miserable de esas respuestas en uno mismo y en todos en conjunto:

“Hasta ahí de hondo llega la respuesta automática y obediente a la Ley de Dios, la de que lo malo es bueno: a saber, no sólo a las conciencias, a las opiniones y gustos personales y democráticamente compartidos, a la sumisión, consciente y declarada, a las leyes del estado y comercio de la Realidad, sino también hasta ciertos niveles de subconsciencia: es a saber, que ideas, creencias, convicciones y enjuiciamientos de la Realidad, divulgados ciertamente desde lo Alto sobre las poblaciones, quedan individualmente asimilados de tal modo que vienen a ser propiedad y constitución de cada alma, y a tener estatuto de creencias y de juicios tan personales como masivos.”<sup>16</sup>

La relación entre Historia y tradición tiene su reflejo en esa otra entre la redacción escrita del *Pecado Original* y el recuerdo de la tradición oral. Con el Libro se justifica el primer juicio y condena, y con ello el inicio de la Historia y la confirmación de Dios en su estatuto de Juez Supremo. “El Juicio Primero, a partir del cual la venganza va a irse civilizando y formalizando como Justicia, y así, bajo la amenaza del Juicio Último, constituyendo sobre la Culpa el Orden de la Historia”<sup>17</sup>. Hay, decíamos, dos sujetos correspondientes a los dos mundos escindidos (mundo en que se habla/mundo de que se

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 211-212.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 289. “Y claro está que, estando las Masas compuestas de Individuos, puedes sin más trasladar la misma observación a multitudes más o menos numeradas. Algo, en fin, percibes en esas multitudes que se avergüenza profundamente de asistir a tanta infamia, falsificación y sustituto y de ensuciar los ojos y los oídos con el bodrio, porque recuerda vagamente que había otra cosa, que no era eso, a la vez que, personalmente y por lo alto, tienen los individuos que pertenecer al número de los consumidores, y responden, no ya con sus conciencias y voluntades (que ésas las compra barato el Capital), sino con sus risas y lágrimas y hasta lujurias de segunda mano, vendiendo a tan miserables amos el don precioso de las lágrimas y la risa.” (*Ibid.*, pp. 288-289).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 216.

habla). Uno, el empeñado en la afirmación de sí (tanto más real cuanto más Fe deposite en su Realidad), que es el que tiene un sumo interés en el juicio y en la culpa que sostiene el orden dominante (pues todo lo que le hace ser real es también lo que sostiene la Realidad). Otro, que es sobre lo que han de realizarse estas operaciones del Poder (es decir, algo necesariamente previo a la idea que lo oculta), al que no le interesa para nada ni el juicio ni la culpa. Que no tiene necesidad alguna de ser el que es ni de justificarse por su existencia. Que reconoce además en la culpa y en la responsabilidad todo el veneno de la Moral. Por debajo de esa realización siempre incompleta está el pueblo: esa parte de él que no es él y que vive en contradicción con su Persona. El anonimato, el psicoanálisis y la desficcionalización ontológica se enfrentan por igual a la promoción de la interioridad y de la Persona porque esa es la forma en que la Administración de Muerte se disfraza y se confunde conmigo. Y con la que troca la razón viva y la gracia de no existir (de *no ser un ser real*) por el miedo a lo desconocido y la amenaza constante de la infinitud:

“Tal es el poder de todas las políticas, y sus religiones correspondientes, que cuentan esencialmente con el Individuo y su insaciable necesidad de justificarse por su existencia, de tal manera que todo, la vida, el amor, la razón, hasta la libertad tengan que ser míos, tengan que referirse a mí, puesto que yo, en cuanto elemento real, soy lo único que le interesa a Dios, al Estado y a la Banca.”<sup>18</sup>

El problema de la omnisciencia de Dios, sin embargo, pone en cuestión la concepción de la Realidad como un Todo que anula de sí la indefinición. Plantea más bien una especie de llamada a sostenerse en los márgenes (allá donde no se sabe qué va a pasar). La ontología del Ser-Tener (*saber-poder*) se sustenta en la presuposición de ese Todo en virtud del cual cabe la acumulación de Conocimiento y, más allá, en la seguridad que le dispensa su grandeza (la de la Idea). Pero eso otro que llamamos infinito o indefinido no tiene absolutamente nada que ver con ese Todo y, sin embargo, lo hay. Del mismo modo, lo que llamamos pueblo es porque está por debajo de las Masas de Individuos (de los yoes y las almas individuales) pero es algo verdaderamente incontable y nunca puede quedar ni subsumido en un conjunto ni saberse con todo el Saber. El Todo, diría García Calvo está siempre cayendo en la infinitud (lo que hay por debajo, sobre lo que las Ideas se imponen, pero que ni existe ni puede decirse). Entonces, si la Administración de Muerte nunca puede estar del todo acabada es porque la Realidad no puede ser infinita “sino que fluctúa, más o menos bien establecida, en un sinfín o

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 218-219.



verdadera infinitud”<sup>19</sup>. El establecimiento de la Realidad es un Todo, es decir, abarca todo lo que se habla; pero al mismo tiempo esa Realidad es infinita, en el sentido de que está abierta a la influencia de cada acto de habla, que es por donde “la razón, razonando, deshace el todo de la Realidad (...) en una infinitud y pérdida de definiciones”<sup>20</sup>. La fuerza de la negación y de la indefinición (de “hacer resucitar aquella inocente vida en que, antes de la predicación sobre sí mismo, vivía el algo sin saberlo”<sup>21</sup>) remite a lo que Foucault llama el afuera del pensamiento. La negación viva implícita en lo *in-finito*, en lo *in-definido*, ataca el corazón de la inversión del mundo y de la escisión del sujeto porque es activa. Es *palabra hablante* o lengua viva que hace mientras habla. Así es como García Calvo habría recuperado la fuerza propia de lo de abajo (pre-individual, pre-reflexivo), su prioridad con respecto a la definición y la entrada en la existencia (virtualidad, habencia):

“He ahí —estoy diciendo— lo que hay, lo que hay y que está ahí, por debajo y a pesar de todas las ideaciones y especulaciones, y que lo hay ahí y que está ahí y, sin embargo, no existe, no pertenece a la Realidad, pues que no tiene número ni nombre, sino que más bien nos lleva a pensar la existencia o realidad como un todo que se pierde en este algo.”<sup>22</sup>

La gran pregunta que se le hace al pensamiento anti-identitario o de la diferencia es cómo dar cuenta de lo inconsciente, de lo que no tiene Nombre ni número, sin, al razonarlo, hacer una idea de ello y así matarlo. O, puesto de otra forma, de cómo se sabe lo que hay debajo, sin que el saber acerca de ese algo lo transforme y lo convierta en lo que no es. García Calvo replantea en estas páginas la especulación platónica de colocar el Bien por encima del Ser a través de la cuestión de cómo *se sabe* qué es bueno. Hay, escribe, dos condiciones: una que ese *se* sea rigurosamente un impersonal, “que excluye la atribución del saber a nadie determinado”<sup>23</sup>; y otra que *sabe* no sea el del “saber ideativo, como el de la Ciencia, sino otro modo de ‘saber’ que se confunde con ‘sentir’, que no sólo no implica, sino que excluye (según es congruente con la impersonalidad del ‘se’) las ideas”<sup>24</sup>. Este *se sabe* es, afirma el filólogo, el que intenta aplastar y reducir el Régimen hasta que lo único bueno sea lo bueno para uno. O algo como lo bueno de por sí que lo que hace es remitir a una regla o principio canónico, mayoritario. Así que se sabe qué es bueno, pero se sabe impersonalmente, por lo bajo:

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>21</sup> GARCÍA CALVO, A., *Lecturas presocráticas*, op. cit., pp. 67-68.

<sup>22</sup> GARCÍA CALVO, A., *De Dios*, op. cit., p. 257.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 273.

“Pero eso de que se sabe lo que es bueno de ningún modo se puede probar directamente, sino que, por fuerza, se nos intima indirectamente, y por inversión de lo real y de lo que se sabe: a saber, de la Ley de Dios”<sup>25</sup>

La inversión necesaria de lo bueno y lo malo para el sustento de la Realidad precede incluso a “todas las ideas que Ciencias y Leyes usan para hacer (la) indudable y rígida”<sup>26</sup>. La Realidad queda ahí vinculada con lo bueno (que es ser) al modo de la identificación con el patrón, con la mayoría. Y si hay algo verdaderamente bueno, eso no se sabe. Es decir, que eso bueno sobre lo que se funda la Realidad no puede realmente pertenecer a la Realidad: “Eso es lo que da sentido a que pueda decirse, un tanto campanudamente, que el Bien es anterior al Ser, queriendo decir que lo bueno, aquello desconocido, no sabido, no definido, sin tener un ‘malo’ al que contraponerse, es lo que perece bajo la Realidad”<sup>27</sup>. Pero si no hubiera algo bueno de veras “no se entiende como se podría hacerlo malo (...) ni tampoco por qué tendría que estarse cada día pregonando y vendiendo, con nombres de ‘vida’, ‘placer’ o ‘felicidad’, en fin, de ‘bueno’ tanta cosa”<sup>28</sup>. No es la Razón, sino el corazón el que descubre, o siente por lo bajo, que algo bueno debe haber. Pero lo hace *por inversión de la Ley de Dios*: de la Ley en que se funda la Realidad. Intuyendo que con malo se referían, *antes*, a algo de veras bueno, pero que no puede saberse. Algo que en la misma creencia de saberlo moriría: “es sin duda por eso por lo que decíamos de lo bueno que lo hay y que se sabe, por debajo de la Realidad, pero que nadie sabe lo que es ni puede definirlo: ésa es su fuerza y su gracia precisamente”<sup>29</sup>. Y entonces, quizá, argumenta García Calvo, se puede llamar Dios al principio de contradicción. Pues si la oposición constitutiva es que Dios es bueno, pues es todo lo que hay, y a la vez no es sólo bueno, es toda la Realidad

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 276. “Pues por entre las Masas de Personas sigue siempre vivo, pese a la Ley, algo de pueblo desconocido, lo primero, en una subconsciencia más profunda, el lenguaje corriente, el artificio de la lógica o gramática común, el sentido común o razón común, que constantemente está desmintiendo las ideas, la Fe y los saberes, y luego, más hondo aún, aquello en que la gente sigue viviendo, en común y sin divorcio, con animales, árboles y yerbas, olas del mar y polvareda de las estrellas del abismo; y lo mismo para cada Individuo de las Masas: por debajo de cada alma y enredándose con ella, sigue vivo y razonando (...) aquello en que cada uno no sea cada uno, sino la imperfección de su Persona, y por ello mismo común y pueblo y por ello, a su vez, también animal y yerba y pálpito de las aguas; y ahí ni llega la Ley de Dios, y ahí se sabe, a pesar de todo, lo que es bueno.” (*Ibid.*, pp. 289-290).

<sup>26</sup> *Ibid.*, 292.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 293-294.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 291-292.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 294. “Así se entiende mejor —confío— que el Poder, en cualquiera de sus manifestaciones, que son todas copias del Dios todopoderoso, no puede sostenerse sobre otra cosa que la mentira, y que la razón común, que es el pueblo sin número ni nombre, no puede contra el Poder hacer nada que valga la pena sin lanzarse, lo primero, a descubrir la mentira de la Realidad en que el Poder se asienta.” (*Ibid.*, pp. 258-259).

y sus miserias, ésta no puede ser simplemente buena, “sino necesariamente guerra y contradicción de bueno y malo, de mal con bien”:

“Pero entonces, si razón y corazón se atreven a ir más allá, y si renuncian a la existencia, que el temor de Dios les imponía, y a la creencia de que la Realidad contradictoria sea todo lo que hay, sino que vuelven a sentir que hay más y más, sin fin, acaso así se asomen a descubrir que Dios, no en realidad, sino en verdad, era el principio mismo de contradicción que sostenía la existencia, y piensen que, con ello, podría Dios también entrar en contradicción consigo mismo, constituyente de la Realidad y ajeno a la Realidad, (...) ‘que exista y que no exista’, y, gracias a ello, podría, perdiéndose en la infinitud, ser infinitamente bueno.”<sup>30</sup>

## 10.2. Heraclito: de religiones y ultimidades

Podemos afirmar que para Heraclito la verdadera religión sería la razón común. Con más o menos ironía acerca de las *cuestiones más elevadas* y asumiendo que la condición normal de *los más* es olvidarse del camino (y por tanto que necesitan creer en un camino), la última parte de la reordenación de García Calvo de los restos del libro del filósofo efesio es su tratamiento (con condescendencia) sobre religiones y creencias<sup>31</sup>. El tono de Heraclito es indudablemente crítico hacia las prácticas religiosas, pero no todas son para él del todo despreciables ya que pueden, indirectamente, conducir a razón. Ahora bien, es dudoso, dada la necedad dominante (la razón privada de la mayoría) que los participantes en estas fiestas entendieran esta dimensión de lo que hacían. El autor insiste en que es precisamente por esta distancia absoluta entre dioses y hombres, por este vivir *los más* ajenos a razón. Quizás el fragmento donde más claramente se ve este punto de partida sea este: “<Tal como> el más hermoso de los monos es feo a comparar con otra especie, <así> el más inteligente de los hombres ante un dios aparecerá mono así en inteligencia como en hermosura como en todas las otras cualidades”<sup>32</sup>. Donde lo más importante, señala el filólogo, es la exaltación de la distancia entre *hombre y dios*:

“De lo que aquí se trata (...) es de espantar un poco al creyente (que es ‘los más’) haciéndole considerar que (...) su idea es siempre demasiado pobre y contradictoria con lo que parece querer sugerir la creación misma del término ‘dios’ o ‘inmortal’: razón pues le hace ver al creyente que, por pura fidelidad a lo que esa idea de ‘dios’ implica, debe reconocer que la distancia entre dioses y hombres (...) implica una incomparabilidad por

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 298-299.

<sup>31</sup> Cfr. GARCÍA CALVO, A., *Razón Común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito, op. cit.*, pp. 319-392.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 328-331.

salto de género, semejante a la que los propios hombres suelen establecer entre el Hombre y el más listo y adelantado de los animales.”<sup>33</sup>

Y así, en la misma línea, se sigue con otro fragmento que trata de desanimar “a los creyentes de todo intento de comprender a los dioses y de ponerse en pie de trato con ellos (...) por un doble medio: exaltando la falta de toda condescendencia y (...) elevando hasta lo increíble el poder que a esas voces les da el dios que las promueve”<sup>34</sup>. La distancia absoluta en este caso es entre las palabras inspiradas (por la Sibila, el Oráculo...) y las prácticas y gustos de los hombres. Los cuales son tan extraños para la razón común que su relación no admite trato cuantitativo de *más o menos* sino la mencionada *incomparabilidad*. El fragmento que completa y da cuerpo a este punto de partida para la crítica de Heraclito a las religiones es: “Hombre sin seso oye de boca de un genio divino tal como niño de boca de un hombre”<sup>35</sup>. Donde aunque entendamos, con García Calvo, que el niño sea el gran ejemplo de alguien que entiende la gramática y participa de la lengua, no entiende aquello que viene de convenios entre adultos, y sólo lo hará tras el sometimiento a la ordenación que impone el trato social. De ahí que el catedrático advierta que no se trata en esa fórmula de menosprecio hacia los niños, “sino que razón utiliza el normal menosprecio de los adultos para con el entendimiento pueril para abatir a los adultos”<sup>36</sup>, esto es, para insistir en su incapacidad de tratar con lo divino.

Desde ahí se puede abordar el razonamiento de Heraclito sobre el vínculo que guarda la comprensión de la divinidad (personal o no) con la Moral. El pensamiento o la constitución privada de cada uno es, dijimos, la que nos separa de acorde con razón. En ese sentido, la absoluta incomunicabilidad y alejamiento de la divinidad es indisociable del vuelco del Conocimiento del Hombre en intento de medirlo todo según su propio *modo de ser* (según su personalidad o su carácter). Cuando afirmamos, siguiendo en parte a Foucault, que la verdadera fuerza de la razón europea consiste en la auto-crítica, debe entenderse sobre el fondo de la denuncia a la orientación del entendimiento humano hacia el orden de lo aparente y de la salud hacia la Ley. Aquí, corroborando tal inversión, Heraclito achacaría a las religiones el cometido propio de la ficción de venir a

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 333. *Cfr. Ibid.*, pp. 332-334: “La Sibila, haciendo sonar con boca enloquecida cantos sin risa y sin gala y sin aromas, alcanza con la voz a los mil años por obra del dios”.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 335-336.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 336.

cubrir (o a acudir como al rescate de) la ignorancia con respecto a lo inaparente (con respecto a la lógica que yace bajo las realidades). La crítica de Heraclito, escribe el zamorano, “recae sobre *êthos* al declarar cómo a los hombres se les convierte en divinidad su temperamento”<sup>37</sup>.

El segundo movimiento de este ataque es la condenación de las ideas y prácticas religiosas, y el texto se centra ahora en poner en evidencia los absurdos que yacen en el fondo de esas prácticas en tanto que ficciones del Hombre. En una fórmula de dos partes (unidas por Aristócrito, apunta el autor) se burla de la *purificación* y del *rezar a las imágenes*<sup>38</sup>, pero con un tono muy preciso:

“Esa ignorancia de los hombres acerca de dioses y semidioses está hecha, como a lo largo de todo el libro razón proclama constantemente, no de mera falta de saber, sino de creencia en que se sabe: son las ideas acerca de divinidades (...) las que les impiden entender qué son divinidades, atribuyéndoles por un lado, lo que a los hombres les falta, pero cargándolas, por otro, con las condiciones que a los hombres en general y a cada uno en particular constituyen como seres y como reales.”<sup>39</sup>

La cuestión de que tales cultos pudieran, indirectamente o casi como por casualidad, conducir a razón, nos devuelve, al hilo del propio libro, a la problemática del pensamiento del afuera (de la que Heraclito es verdaderamente el maestro primero) en relación con la desficcionalización ontológica. Tales cultos estaban profundamente marcados por lo que llamamos con Nietzsche el desprecio de la vida: Servían de bálsamo<sup>40</sup> para un hombre ajeno a razón, cuya experiencia religiosa, en el mejor de los casos, es *falso león* o *león doméstico*. El supuesto salirse de sí mismo de estas religiones:

“la pretensión de enajenamiento en la vida infinita no es más que otro medio de mantenimiento de la vida propia, y por consiguiente las orgías de una noche o los arrebatos ocasionales nada más que entretenimiento, modos de llenar el tiempo vacío que la ideación de la vida como tiempo implica necesariamente, nada más que distracciones del posible descubrimiento.”<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>38</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 341-346. “Lo mismo que si uno conversara con las paredes hacen los que como a dioses se acercan a las cosas inanimadas.” *Ibid.*, p. 345.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 346. “Y tales prácticas, que se revelarían inmediatamente como locas y enajenadas, si se las viera desde fuera de la enajenación, le son útiles a razón para revelar la contradicción que late bajo la normalidad de las creencias social- y privadamente dominantes y de la realidad misma. Es así como la crítica de las religiones a que esta Razón Teológica se dedica viene a ser a la vez una revelación de la mentira en la fe, del miedo en la seguridad.” *Ibid.*, p. 346.

<sup>40</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 351: Todos esos ritos que se tienen por remedios “no sólo no atacan al lugar de la enfermedad, sino que pueden, al mudarla de forma y presentarse, como orgía o arrebato, en alternancia temporal con la normalidad, corroborar su enfermedad y entre otras cosas confirmar, con esa alternativa, la condición fundamental de la fe en el tiempo”.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 354.

En este punto debemos volvernos sobre la que podríamos considerar, bajo la óptica de la filosofía en relación con la salud y la enfermedad, la tesis central de todo este trabajo. El mayor problema con el que parecen toparse muchos de los autores escogidos es el de encontrar un estatuto propio para la fuerza, para el elemento del afuera, en el sentido de la dificultad de distinguir una *ilusión-falsa* de una *ilusión-honesta*, diciéndolo otra vez con Unamuno (o con Deleuze, a la hora de saber cuando un movimiento aparentemente revolucionario está reproduciendo infinidad de micro-fascismos, o, al revés, que lo aparentemente más molar sea lo que permita el devenir revolucionario). Pues bien, en Heraclito la oposición fundamental es la de *despiertos* y *durmientes* (o la de razón común y pensamiento privado) en relación con el binomio aparente/inaparente. Por un lado reconocemos en la Realidad (o en la ficcionalización del mundo si se quiere) nada más que “apariciones promovidas por la muerte y destinadas a mantener la morición o vida de la muerte”<sup>42</sup>. “En esta situación se descubre la ilusión de los que creen estar viviendo sus vidas”<sup>43</sup> como lo mismo que el sueño. Ahora bien, siguiendo a García Calvo, la superioridad que aquellos que se tienen por despiertos muestran hacia su contrario puede muy bien ser resultado de estar sometidos a una ilusión análoga. La clave parece residir en la actitud hacia la verdadera infinitud o el afuera del pensamiento, es decir, en la forma de habérselas con la contradicción viva (que va más allá de la constitución o de la libertad de uno mismo) que hay bajo la labor (política sin duda) de desaparición de uno mismo o disolución del yo. Es ese sujeto, concluye el zamorano, que se toma por despierto y que se distingue de raíz de un sueño que no es tal sino su propio apagamiento o inconsciencia, es ese sujeto productor de su propio engaño el que no puede evitar hacer de su liberación la reconstitución de la interioridad. Durmiente es ser él mismo parte del orden de lo aparente, en el que la vida es lo mismo que la muerte, esto es, nada más que la confirmación de la Realidad.

Esto se entiende perfectamente (y puede servirnos como una especie de conclusión para Heraclito) en el uso del filólogo de los fragmentos que hacen referencia a la problemática de la esperanza, y, de manera más amplia, del Futuro<sup>44</sup>. Saber, saberse, el saber de su muerte, son caras, como hemos visto, de un mismo Miedo: miedo al Futuro

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>44</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 366-371. “A los hombres les aguardan una vez muertos cualesquiera cosas que no esperen ni se figuren” y “Si no espera, no encontrará lo inesperado, imposible de buscar como es y sin vía cierta”.

cierto, que es la amenaza que oculta la Realidad y que alimenta, al mismo tiempo, la Fe que se deposita en ella (que es Fe en uno mismo). Habiendo reconocido, pues, a los hombres en general o *los más* como “encadenados al Futuro (ya que en el saber de su muerte se asientan todos sus saberes, y su vida se reduce a tiempo justamente en cuanto futura) y sabiéndolos por tanto condenados a la esperanza”<sup>45</sup>, razón proporciona ahora los medios para denunciar sus imaginaciones como surgidas de estos actos de fe y esperanza continuamente renovados. Y lo hace revelando la falsedad de las creencias que uno pueda tener acerca de lo que le espera tras su muerte, pues “apenas se le ocurra y la imagine, también ésa quedará excluida automáticamente de las posibilidades; y es así como razonablemente la esperanza viene a consistir en la contradicción y la frustración de todas las esperanzas”<sup>46</sup>. Pero si bien:

“cualesquiera previsiones de futuro que los hombres hagan, con cualesquiera ideas de la Realidad que correspondientemente se construyan, están condenadas, por ser particulares y no comunes, a ser falsas, resulta que para la verdad queda abierta una infinidad de posibilidades, con la sola condición de que de esa infinidad se resten todas las verdades que uno u otro hayan concebido y sostenido.”<sup>47</sup>

El trance de que, imagine lo que imagine, las cosas van a pasar siempre de otro modo, se vincula así con el de la desaparición de uno mismo ya que abre al descubrimiento de que lo que verdaderamente pasa y a quién le pasa es “una cuestión, naturalmente, implicada también en el descubrimiento de lo no creído ni esperado”<sup>48</sup>. Esto mantiene aparentemente una contradicción con el siguiente fragmento, que insiste en la necesidad de esperar para poder encontrar lo inesperado Pero podemos apoyarnos en la tesis nietzscheana de la necesidad de la ilusión para entender lo que está diciendo García Calvo en su traducción. Si bien reconoceríamos, por una parte, la condescendencia que rige toda la Razón Teológica hacia:

“la necesidad de que los hombres en general tengan esperanzas y se hagan ideas de lo por venir, anota aquí piadosamente que, por otra parte ése es el modo de que se encuentren con lo inesperado: pues ‘inesperado’ no es más que negación de ‘esperado’, de manera que es preciso que esperen y conciban visiones de lo por venir para que puedan hallar y descubrir lo que es la negación y frustración de todas las ideas y las esperanzas”<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 370.

Lo que podríamos parafrasear, forzando a nuestro querido zamorano, como que no hay verdadera desesperación sin esperanza: en el sentido de hacer pensable un miedo a la nada que sea activo o productivo, que, dando cuenta de que estamos cayendo continuamente en la infinitud, devenga el impulso para el salto. Por eso quisimos decir, con Don Quijote, que una cierta manera de comprender la religión es como esa especie de alquimia que convierte aquello que nos afecta de tristeza, aquello que nos invita a vendernos a una Fe que nos salve el alma, en desesperación activa e impulso de más vida: en amor por hacer lo común de lo privado. Nuestra participación o colaboración con aquello mismo que nos debilita y nos entristece, con ese instinto de muerte que atraviesa nuestro saber, se asienta no sólo en la acción del Dominio y en el mayor o menor grado de Fe en su Verdad, sino en algo como una actitud de fondo hacia la contradicción. Si actúa ciegamente, la deriva hacia una Realidad que se nutre del miedo ha de conducir a una necesidad mortal de seguridad, que es donde se expande a sus anchas la ficcionalización. En el caso de la muerte, sin embargo, lo que razón formula con respecto a la conciencia del hombre de su condición de mortal es que es (aunque no la tengamos constantemente presente) fundamental para la vida, en un sentido que no se deja reducir a las ultimidades y postrimerías del Futuro. “Cuantas más ideas te hagas de la tuya y cuanto más esperes de ella, más desilusiones te estás preparando y más posibilidades en cierto modo (pero son sin fin) de que tú o quien sea se encuentre con lo que no era ninguna de tus esperanzas y temores”<sup>50</sup>. Más allá de lo que cada uno crea o piense sobre su propia muerte, en el caso del dolor por la pérdida de un ser querido (probablemente uno de los pocos conceptos, el de *memento mori*, que compartimos todos los seres humanos) podemos ver este carácter tensional de razón del que hablamos (independientemente del Desarrollo de la ficción).

No quisiéramos terminar sin volver sobre el asunto de lo que llamamos hispano en relación con una cierta tradición del pensamiento, ya que eso es lo único que nos justifica, en última instancia, a recorrer a través de García Calvo (más allá de la lengua en la que piensa y habla) ese *postestructuralismo hispano* del que hablamos. Nosotros nos apoyamos en el punto de encuentro del autor con Deleuze y Foucault (también Nietzsche) en torno a Heraclito (como el único, entre los presocráticos, verdaderamente trágico) para distinguir la tradición de la Historia. Pero apuntábamos, más allá, que

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 371.



habría que pensar lo hispano en el contexto de un cierto carácter del Sur. Esto del Sur tendría que pensarse a nivel pre-histórico o anti-identitario, un poco al modo de aquello que decía A. Camus de que algún día habría de caer “la estúpida frontera que separa nuestros dos territorios (Francia e Italia) que, junto con España, forman una nación”. Bajo esta óptica, en esta parte hemos ido apuntando a la posibilidad de pensar (aunque como tal no pueda conocerse) un mundo antiguo más interconectado, más diverso y fluctuante, que daría cuerpo a una tradición del pensamiento que se opone a la Historia y la Historia de la Filosofía. Si seguimos, por ejemplo, a Gauchet, cabe pensar que ese mundo estaba plenamente desarrollado antes de que empezara la Historia y que se vio borrado tras largos periodos de oscuridad. En cualquier caso, nos interesa dar razón de la presencia en el curso de la Historia de la Filosofía de ciertos campos problemáticos a los que ha atendido esta tradición, pero sobre cuyas soluciones en superficie se ha ido estableciendo lo identitario (las corrientes de pensamiento, o bien los Nombres Propios: la filosofía de Leibniz, la de Heidegger, etc.). Y lo mismo puede decirse de las identidades nacionales (la Filosofía alemana, la francesa, etc.): que estas Filosofías supuestamente mayores reciben su estatus en virtud de lo que la Historia ha privilegiado como Filosofía Mayúscula. Pues bien, los caracteres de esta Razón (mayormente nórdicos: formalistas, abstractivos, etc.), llevándonos estas reflexiones a Heraclito, son los que consideraríamos ajenos a razón o secundarios con respecto al verdadero pensamiento. En el otro lado, entender el Sur en relación con esa cierta tradición del pensamiento significa apelar a los caracteres, siempre indefinidos, de la razón operativa o racionante. En este trabajo no hemos logrado dar cuerpo a ningún rasgo característico de lo hispano. Si habláramos sólo del gusto por la ambigüedad y por la fluidez de la lengua viva y el pensamiento desmandado, de un sentido del humor crítico, activo, o de una cierta actitud informal y desprevenida, no estaríamos acaso diciendo nada. Quizá, siguiendo el quijotismo unamuniano, estamos justificados a invocar el *ingenio*: la capacidad de ingeniárselas con la Razón para hacer filosofía sin partir de la necesidad de convertirla en lo que no es (Filosofía mayúscula). A aquellos rasgos habría que añadir, para que sea realmente trágico, que esta *manera* propia de mantener la contradicción viva y floreciente invoca un pueblo que es, ya, real. Que se hace mientras hablamos en la medida, diría García Calvo, que no lo damos por hecho para saberlo.

## CONCLUSIONES

El propósito de esta investigación era desarrollar una interpretación del pensamiento de García Calvo que aspirara a estar a la altura de su importancia en filosofía, en la que resonara su voz de manera que ella misma se rebelase contra el falseamiento o la reducción a idea. Dejando a un lado lo que pensemos acerca de su olvido en nuestra disciplina, era algo que había que hacer, que nunca se había hecho. Y no era difícil, porque es mucho lo que hay en el autor. Lo menos importante era entrar en las disputas de si encaja más o menos en lo que se ha privilegiado como Filosofía mayúscula o de si hacemos mejor o peor en relacionarlo con tal o cual autor (o en definirlo con el nombre de una u otra corriente de pensamiento). Creemos que no hay nada original si se hace para complacer a una instancia dada (digamos la Filosofía mayúscula) o para agradar a aquellos que no pueden ver en esto más que lo que seguramente sea: una exposición superficial de su pensamiento. Es cierto que se podría haber hecho de infinidad de formas, que se le podría haber puesto en relación con otros muchos autores. Sea como sea, las relaciones que se establecen con Nietzsche y Unamuno, o con Foucault y Deleuze, que son las que más oportunas nos han parecido, nunca son de supeditación. Y lo mismo hay que decir respecto a términos genéricos como “postestructuralismo” o como “pensamiento hispano”. Se usan nombres porque es inevitable y hay que arriesgarse, pero con ellos —y más allá de ellos en cuanto nombran o refieren una supuesta realidad ideal— aludimos a *maneras* vivas de pensar. El horizonte inicial, cabría decir, era situarse en ese entrecruce plural de voces para tratar de hablar de lo mismo que hablan ellos. Para hacerlo sin estropear la especificidad o la complejidad propia de cada uno.

En cuanto al objetivo de dar al lector una exposición suficientemente completa de la obra de García Calvo, habría que decir otro tanto. Asumiendo la imposibilidad de abarcar el grueso de su obra, había que demostrar su autonomía y su coherencia interna. Pero, a la vez, mostrar el pensar del autor, no como una especie de arcano indescifrable,

sino como un movimiento imbricado en campos problemáticos junto a otros pensadores tan valientes y geniales como él mismo.

Nuestro primer hallazgo fue que la filosofía de los autores que estudiamos sólo podía ponerse de manifiesto verdaderamente de manera negativa. Nos encontramos con que en todos los casos había errores de interpretación derivados de una misma inclinación por el positivismo, corroborando las advertencias del zamorano acerca de las Ciencias de la Realidad. Hemos escuchado, por ejemplo, críticas acerca de nuestro uso de “esos franceses” que revelaban simplemente los prejuicios habituales en torno a los mal llamados “posmodernos”. O, sin ir más lejos, sólo hay que ver lo que se ha hecho con la figura de Freud: que ha quedado irreconocible. Bajo esta óptica, la tarea negativa era doble: se trataba, por un lado, de señalar “eso no es lo que están diciendo” y, por otro, de dar cuenta, al mismo tiempo, de la razón que encarnan.

La clave, a nuestro juicio, residía en la distinción de dos dimensiones de lo real que poseen, en su relación, varios modos de expresión: Arriba/abajo, Idea/sentimiento, Historia/tradición, etc. Y ello porque con tal relación —que vincula un ámbito *macrológico* y otro *micrológico*, uno determinado y otro indefinido, uno fijo y otro en devenir— se hace patente la pervivencia, en el reverso de la Historia y del Ser, de una larga tradición del pensamiento que vive en la resistencia a la ocultación de la contradicción entre tales opuestos. Lo característico de estos autores era, diríamos, su confluencia en torno a un mismo valedor: Heráclito. Su coincidencia en una misma denuncia a la incapacidad del resto de filósofos de pensar lo trágico.

El propósito de la primera parte —*Razón General*— era la exposición de los elementos centrales de la filosofía de García Calvo y, sobre todo, de los dos pilares de su pensamiento: el lenguaje y lo presocrático. Pero era necesario hacerlo en un *paisaje mental* que diera razón de lo verdaderamente trágico, y de ahí el recorrido por el nihilismo de Nietzsche y Unamuno. Iniciamos nuestro camino apoyados en una cuestión que atraviesa ambas problemáticas, que es la contraposición entre la imagen de pensamiento que queda fijada en el Infinito/Todo y el pensar de la verdadera infinitud. En el terreno del lenguaje adoptaría la forma de la contradicción entre el Sistema cerrado y la lengua viva (propiamente infinita). En el caso de lo griego, hablaríamos de lo presocrático como pensamiento (vivo) que hace aflorar la contradicción que la Idea (cosa fija y muerta) había ocultado. Los paralelismos entre el análisis del Sistema de la

lengua del zamorano y el de Foucault han quedado, sin duda, prácticamente por explorar. Y nuestro acercamiento al mundo presocrático es poco más que una introducción de lo que sería el trabajo de toda una vida como filólogo. Pero nuestro rodeo por tales temáticas sirvió para evidenciar el cruce de los caminos del pensamiento negativo y los del pensamiento de la diferencia en torno a la búsqueda del estatuto propio de esa tradición. Lo que hallamos, a raíz de las muchas similitudes entre García Calvo, Foucault y Deleuze, fue que era posible hablar de un neobarroco en el zamorano si primero se aclaraba la particularidad en la comprensión de lo trágico que los pone en común. La *virtualidad* deleuzeana (o la *habencia* en García Calvo) nos reveló la prioridad de lo inaparente sobre aquello que viene a encubrirlo: de un *no-lugar* que es real en la medida en que no tiene por qué aparecer a la Realidad o la existencia y que, no obstante, está en contradicción con ella.

Rodeando la idea de que lo heraclitano está en la base de la invocación de estos autores de aquello que ha sido anulado o silenciado por nuestra Historia y nuestra Identidad, nos encontramos, además, con la posibilidad de trazar un puente entre eso pre-histórico a lo que apunta la tradición (que llamamos *mediterráneo* o *del Sur* por el carácter nórdico de lo que se ha privilegiado como Historia de la Filosofía) y lo que definimos como *hispano* en virtud de una cierta actitud que descubre tensiones entre dimensiones del dinamismo real, tensiones *anteriores* a la resolución de la contradicción.

Llegamos a la conclusión, a través de estos cauces, de que lo trágico está indisolublemente ligado a la índole desenmascaradora de la crítica ontológica, a la resistencia infinita (anti-identitaria, anti-dialéctica) a que el pensamiento —y, con ello, la propia crítica ontológica— vengan determinados por una imagen del Hombre o paralizados por el poder resolutivo del Saber.

Hablar, sin embargo, de García Calvo es hablar de política del pueblo. Todo trabajo sobre el zamorano debe, si no partir de, sí incluir la puesta en obra de la crítica a la sociedad que realiza el autor. Tal era el objetivo principal de la segunda parte: *Razón Política*. Elegimos la vía del diagnóstico de *patologías de Cultura* porque creemos que da cuenta de lo fundamental: de que la filosofía, diciéndolo con Nietzsche, no trata primariamente sobre la Verdad sino sobre la salud. Ese itinerario nos obligaba a pasar, primero, por el propio Freud y, segundo, por la revalorización del psicoanálisis que hacen Foucault, Deleuze y García Calvo.

La idea que rige lo que hemos llamado *desficcionalización ontológica* es la de una tarea filosófica de desenmascaramiento de lo *enfermizo*. En ese contexto, partimos de la convicción de que las expresiones de *falta de salud* en superficie (en los Individuos) son la manifestación de una enfermedad profunda (del conjunto social y cultural) ligada a la *ficcionalización del mundo*. Para hacer algo que realmente vaya al corazón de la patología hay que empezar descubriendo la falsedad de la Realidad, cuya afirmación exclusiva es precisamente lo *enfermo*. De lo contrario se lucha contra fantasmas y, en el peor de los casos, no se hace más que contribuir a dicha ficcionalización, es decir, a la creencia en Unidades firmes y cerradas que nombrarían la supuesta Realidad. Finalmente, el Individuo (y la Pareja, la Familia, el Estado) queda reducido al producto de la mera defensa de los límites que lo constituyen (de la Ley). Aunque cada autor lo diga a su manera, corroboramos el carácter desenmascarador de sus planteamientos con respecto a Ideas o Instituciones cuya apariencia altruista o humanitaria esconde el único propósito de *organizar el vacío* (administrar la muerte): de generar un movimiento creador ficticio que, en el fondo, está al servicio de la protección de una vacuidad.

El recorrido de esta segunda parte nos permitió hacernos con el instrumental con el que recrear la puesta en obra de la crítica a la Sociedad del Bienestar de García Calvo. Y el hallazgo más importante en este punto fue el del concepto de *anonimato*, puesto que con él lográbamos al fin situarnos en el lugar desde el que hablan estos autores. La importancia y la altura de la labor política que encarnan sus nociones de *devenir imperceptible* (Deleuze) o de *disolución del sujeto* (García Calvo) sólo es comprensible desde ese *no-lugar* de las relaciones que es el anonimato. Indefinición que, como *pueblo*, *manada* u *horda*, está siempre en devenir y nunca puede quedar del todo aplastada por la Idea.

En la tercera parte —*Razón Teológica*— nuestro objetivo era reflexionar sobre la crítica a la Religión de estos autores. Fue por demanda acaso del propio itinerario que pusimos nuestras miras en tratar de pensar si por debajo de la crítica al monoteísmo y al patriarcado había la invocación de un sistema coherente de las sociedades anteriores al Estado, de un mundo antiguo que somos incapaces de pensar porque está en las antípodas de lo que nos hace modernos. Se trataba de hacer ver que la necesidad de su aparición, su inevitabilidad, en realidad enmascara su violencia con respecto a *lo otro de sí* y a los factores extremadamente contingentes que rodearon su irrupción de forma absoluta. Intentamos mostrar que su expansión y su progreso son lo contrario a un

desarrollo, es decir, que la Historia realmente da inicio sobre las ruinas de una religión que ya estaba plenamente desarrollada. Y que, en fin, lo que nosotros llamamos Religión (cuyos progresos acoge la Razón) presenta rasgos análogos a lo que en el terreno de las patologías consideraríamos neurosis (Freud).

Sirviéndonos, pues, del freudismo latente en Gauchet, Deleuze, Foucault y García Calvo nos propusimos acabar de dar cuerpo al concepto de anonimato a través de sus revalorizaciones de la labor política del psicoanálisis. Con el paso por el esquizoanálisis deleuzeano intentamos mostrar que lo que hace única a la tarea de desficcionalización de estos autores es, tanto una crítica a como un cierto cuidado por lo de Arriba, lo Molar (el Yo, la Historia, Dios, el Estado...). Un cierto mimo hacia las Ideas que nos hacen ser o existir. *Devenir desorganizado meticulosamente* (Deleuze) o *absolverse de Dios* (García Calvo) conlleva no saber si al caer las ilusiones triunfará, por decirlo con Freud, el amor o la muerte. Cuidar los estratos es, pues, procurar que prevalezca el impulso de vida. Y ello significa hacer ver al Todo que está constantemente cayendo en la infinitud: que ese *no-lugar* anónimo e indefinido, ese afuera irreductible (Foucault), es a lo que está llamado el pensamiento una vez dejamos de devolverlo a una interioridad o a una identidad.

A través de este recorrido llegamos a la conclusión de que eso que llamamos *postestructuralismo* e *hispano* son tierras desconocidas que vamos descubriendo, aquí mismo, mientras hablamos y razonamos. Que existen sólo en la medida en que se invocan, en que no se los da por hecho para saberlos. Eso es lo que habría que decir, para ser completamente justos, de García Calvo, así como del resto de autores estudiados: que su fuerza y sus conceptos se entrecruzan y multiplican, que resuenan unos en otros, como creando ese *pensamiento-por-venir* capaz de dar cuenta de lo que venimos señalando. Y habría que decir, al mismo tiempo, que la filosofía, enriquecida, les devuelve su no-saber: su gracia para mantenerse siempre vivos, para rebelarse contra la definición. Del mismo modo que el postestructuralismo vive en la resistencia a los procedimientos del Dominio (a la necesidad que se nos impone de existir o de llegar a la realización), lo hispano radica en su carácter anti-identitario: en lo que habla por debajo de ello cuando dice “no soy esto”. El vínculo de lo trágico (Heráclito) con el Sur está en que a medida que escuchamos a razón (la razón común en la que no podemos no estar) damos voz a eso que no existe pero que indudablemente hay. A las infinitas posibilidades que hay por debajo de las cosas de ser cualquier cosa. Y esa infinitud, ese

*antes* o afuera del pensamiento es al que decimos que está llamada la razón tan pronto como deja remitírsela al interior de nuestro mundo. Lo primero a hacer, pues, para la lucha contra la Realidad es desenmascarar el adormecimiento en que nos sume el sueño de la Identidad y del Bienestar.

Hemos descubierto, a la luz de este trayecto, que habría que profundizar en la presencia de esa tradición de lo anónimo en nuestro país. Una tradición en la cual el autor aparecería sobre el fondo de la razón común que realmente encarna. Desde este punto de vista, sería importante ahondar en la acción de liberación del pensamiento español que llevaron a cabo, junto al zamorano, filósofos como E. d'Ors, Aranguren o Cerezo. Eso queda para nuestra investigación ulterior. A modo de conclusión de nuestro recorrido por la obra de García Calvo, habría al menos que dejar constancia de nuestros límites para transmitir el valor de su producción poética, de sus obras de teatro o incluso de sus traducciones. Creemos que también esto se dejaría ver a medida que se diera voz a la infinitud de la razón común que mueve sus palabras. Ha quedado, además, mucho que decir acerca de sus estudios sobre lógica y física, sobre la locura o la enfermedad, mucho que decir acerca de su acción política. Todo ello simplemente muestra la infinitud también de cualquier investigación, es decir, que nunca puede darse por cerrada o acabada.

## BIBLIOGRAFÍA \*

- ADORNO, Th. W., *Teoría Negativa*, Madrid, Taurus, 1992.
- ARENDT, H., *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, 2004.
- *El origen del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006.
- CEREZO GALÁN, P., *Miguel de Unamuno. Antología poética*, Madrid, FCE, 2007.
- “Metafísica, técnica y humanismo”, en *Heidegger o el final de la filosofía*. Navarro Cordón/Ramón Rodríguez (eds.), Madrid, Editorial Complutense, 1993.
- DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 2000.
- *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- DELEUZE, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1996.
- *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2010.
- *El pliegue: Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.
- *Foucault*, Barcelona, Paidós, 2010.
- *Lógica del Sentido*, Barcelona, Paidós, 2011.
- *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- DELEUZE, G./GUATTARI, F., *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992.
- *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 1993.
- *Historia de la Sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Madrid. Siglo XXI, 2005.
- *La arqueología del saber*, México, s. XXI, 1970.
- *Las palabras y las cosas*, México, s. XXI, 1971.
- *Microfísica del Poder*, Madrid. La Piqueta, 1993.
- *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970.
- *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 1992.
- *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.

---

\* Se indica sólo la bibliografía utilizada.



- FREUD, S., *El malestar en la cultura* (Obras Completas vol. VIII), Madrid, Biblioteca Nueva, 1996.
- *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión*, Madrid, Alianza, 2005.
- *Moisés y la religión monoteísta (y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo)*, Madrid, Alianza, 2010.
- *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 2011.
- GARCÍA CALVO, A., *Análisis de la Sociedad del Bienestar*, Zamora, Lucina, 2007.
- *Contra el Tiempo*, Zamora, Lucina, 1993.
- *Contra la Pareja*, Zamora, Lucina, 2006.
- *Contra la Realidad: Estudios de lenguas y de cosas*. Zamora, Lucina, 2002.
- *De Dios*, Zamora, Lucina, 1996.
- *De la Felicidad*, Zamora, Lucina, 2000.
- *Del lenguaje*, Zamora, Lucina, 1979.
- *Familia: la idea y los sentimientos*, Zamora, Lucina, 1992.
- *Hablando de lo que habla: Estudios de lenguaje*, Zamora, Lucina, 1990.
- *Historia contra tradición. Tradición contra Historia*, Zamora, Lucina, 1998.
- *Lecturas Presocráticas*, Zamora, Lucina, 1981.
- *Razón Común: Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito*, Zamora, Lucina, 1985.
- *Sermón de ser y no ser*, Zamora, Lucina, 1980.
- GARCÍA CASANOVA, J.F. (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y Literatura en el Barroco*. Ed. Universidad de Granada, Granada, 2002.
- GARCÍA CASANOVA, J.F./VALLEJO, A. (eds.), *Crítica y Meditación. Homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2013.
- GARCÍA RÚA, J.L., “Desde la amistad”  
[http://www.editoriallucina.es/entrada/ciclo-de-conferencias-agc-en-zamora-desde-la-amistad\\_11.html](http://www.editoriallucina.es/entrada/ciclo-de-conferencias-agc-en-zamora-desde-la-amistad_11.html)
- GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Granada, Trotta/Universidad de Granada, 2005.
- HEIDEGGER, M., *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.
- *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000.
- GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1982.
- HEGEL, G.W., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999.
- De la HIGUERA, J., “El barroco y nosotros. Perspectiva del Barroco desde la ontología de la actualidad”, en *Actas del Congreso Internacional Andalucía Barroca*, vol. IV, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2009, pp. 105-113.
- KRISTEVA, J., *Las nuevas enfermedades del alma*, Madrid, Cátedra, 1995.

- LAING, R.D., *El yo dividido, un estudio sobre la salud y la enfermedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1964.
- LÓPET PETIT, S., *El infinito y la nada: El querer vivir como desafío*, Barcelona, Bellaterra, 2003.
- *Entre el ser y el poder, una apuesta por el querer vivir*, Madrid, Traficantes de sueños, 2009.
- MARX, K., *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Prometeo Libros Editorial, 2004.
- MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2001.
- *Consideraciones Intempestivas I*, Madrid, Alianza, 2000.
- *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2002.
- *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos, 2006.
- *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2013.
- *Obras Completas*, Madrid/Buenos Aires, Aguilar, 1967.
- PILATOWSKY, M., “La salvación eterna en cómodas mensualidades: las ilusiones religiosas y la razón instrumental”, <http://mauriciopilatowsky.blogspot.com/es/>
- SÁEZ RUEDA, L., *Ser errático: Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid, Trotta, 2009.
- “El malestar del siglo: Reflexiones sobre la penuria actual desde y con Pedro Cerezo”, en García Casanova, J.F./Vallejo, A. (eds.), *Crítica y meditación. Homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2013, pp. 435-455.
- *El ocaso de Occidente*, Barcelona, Herder, 2015.
- “Ficcionalización del Mundo. Aportaciones para una crítica de patologías sociales”, *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLV (115/116), pp. 57-69. Mayo-Diciembre de 2007.
- “La experiencia de lo trágico y la crisis del presente”, en Peñalver, P./Villacañas, J.L. (eds.), *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- “Ontología política como terapia de la cultura estacionaria y llamada al *ser-cenital*”, *Otros Logos. Revista de estudios críticos*, año I. Nro. 1. Universidad nacional del Comahue.
- SÁEZ, L./PÉREZ, P./HOYOS, I. (Eds.), *Occidente Enfermo. Filosofía y patologías de civilización*, München, GRIN Verlag GmbH, 2011.
- SÁEZ, L./de la HIGUERA, J/ZÚÑIGA, J.F. (Eds.), *Pensar la Nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- SCHELER, M., *Gramática de los sexos*, Barcelona, Crítica, 2003.
- SIMONDON, G., *La individualización a la luz de las nociones de forma e información*, Buenos Aires, La Cebra/Cactus, 2009.

TIRADO, J.L., *El caso Rocío* (libro+dvd), Sevilla, Aconcagua, 2013. (Documental y artículos sobre la película *Rocío* de Fernando Ruiz Vergara, 1980).

UNAMUNO, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alianza, 2007.

— *En torno a las artes (del teatro, el cine, las bellas artes, la política y las letras)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.

— *La agonía del cristianismo*, Madrid, Alianza, 2007.

— *Viejos y jóvenes*, Madrid, Espasa Calpe, 1944.

WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica, 2008.

— *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid, Tecnos, 2002.