

DISCURSO PARADIGMA

2010—8

Publicación de psicoanálisis y filosofía

Semblante y real

Jacques-Alain Miller, Raymond Queneau, François Jullien,
Silvia Ons, Marita Salgado, Susana Amado, Lucía Blanco,
Silvio Maresca, Lucas Soares, Hugo Savino,
Carmen González Táboas, Graciela Musachi,
Esmeralda Miras, Sara Vasallo, Juanjo García,
Irene Eizykovicz, Irene Greiser, Ricardo Defilippo.


INSTITUTO CLÍNICO
de BUENOS AIRES


Salgado, Marita

DISPAR 8. Semblante y real / Marita Salgado y Silvia Ons. - 1a ed. - Buenos

Aires : Grama Ediciones, 2010.

176 p. ; 21x14 cm.

ISBN 978-987-1649-10-5

I. Psicoanálisis. I. Ons, Silvia II. Título

CDD 150.195

Revista Dispar 8

Semblante y real

Dirección: *Marita Salgado*

Responsables de la edición: *Juanjo García; Esmeralda Miras*

Comité de redacción

Susana Amado

Lucía Blanco

Silvia Ons

Esculturas: *Pedro Tricárico*, pedrotricarico@fibertel.com.ar

Pinturas y Collages: *Gabriela Salgado*, gabrielasalgado@speedy.com.ar

Departamento de Psicoanálisis y filosofía,

“La reforma de la razón desde Freud”

Pertenece al Centro de Investigaciones

del Instituto Clínico de Buenos Aires

Responsables:

Susana Amado

Lucía Blanco

Silvia Ons

Marita Salgado

Asesores:

Graciela Brodsky

Ricardo Nepomiachi

Consultor:

Lucas Soares

maritasalgado@fibertel.com.ar

Indice

Nota editorial	9
<i>Marita Salgado</i>	

ORIENTACIÓN LACANIANA

Psicoanálisis, ciudad, comunidad	13
<i>Jacques-Alain Miller</i>	

ESCRITURAS CRÍTICAS

Filósofos y atorrantes.....	37
<i>Raymond Queneau</i>	

Balzac, en <i>El reverso de la historia contemporánea</i>	47
<i>Hugo Savino</i>	

Atisbos sobre la parte maldita	53
<i>Lucía Blanco</i>	

Entrevista a François Jullien	57
<i>Analía Hounie</i>	

EL SEMBLANTE ENTRE PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA

El estatuto del semblante	63
<i>Silvia Ons</i>	

Fragmentos de una meditación sobre el poder.....	69
<i>Silvio Maresca</i>	

Sobre la proliferación de los semblantes	81
<i>Marita Salgado</i>	

Alegoría, destrucción y deconstrucción

LUCAS SOARES

“La alegoría no es un simple auxiliar del pensamiento, una manera del volver concreta y popular una abstracción para almas infantiles, el símbolo del pobre. Es un comercio ambiguo con la realidad en el que ésta no se refiere a sí-misma, sino a su reflejo, a su sombra. La alegoría representa, por consiguiente, lo que en el objeto mismo lo dobla. La imagen, se puede decir, es la alegoría del ser”.

Levinas¹

Uno de los rasgos distintivos de la destrucción nietzscheana es el de no traspasar en su puesta en práctica los límites fijados por la racionalidad. No traspasar el marco conceptual que implícita o explícitamente la historia de la metafísica o, lo que es lo mismo, el platonismo le impuso al pensar, obligándolo a operar dentro de un horizonte de sentido que se pretende inmutable y eterno. Es tal sentido de ‘racionalidad’ el que Nietzsche pretende destruir, socavando los presupuestos de la tradición metafísica desde su propio registro conceptual. Este rasgo de la destrucción apunta no solo a demostrar que es posible destruir el núcleo conceptual de la racionalidad operando desde su interior (*i.e.* sin apelar a la irracionalidad y a sus diversas variantes), sino que también pone de manifiesto –y es en este punto donde la destrucción que lleva a cabo Nietzsche se vuelve netamente fecunda para el desenmascaramiento de los sistemas metafísico-morales² y su posterior subversión– el *nihil* o sin sentido que se incubaba en forma de germen en el nacimiento mismo de la historia de la metafísica. El despliegue de esta historia y sus diversas figuras no

¹ LEVINAS, E., *La realidad y su sombra*, Madrid, Trotta, 2001, pág. 53.

² Para Nietzsche los sistemas metafísicos están indisolublemente ligados a la moral en tanto postulan un principio (*arché*) que posee los mismos atributos esenciales de un *theós*. La Idea del Bien platónica como principio ontológico, epistemológico y ético-político constituye un claro ejemplo de esta íntima relación entre metafísica y moral.

haría así más que explicitar su progresiva autosupresión, la cual se revela en última instancia como un gran absurdo que termina provocando la risa. Ésta estalla en Nietzsche como resultado de la operación destructiva de las bases metafísico-morales sobre las cuales se edifican los sistemas filosóficos. La manifestación de la risa al término de la destrucción no le quita a ésta su fuerza originaria para argumentar en contra de la racionalidad metafísica, sino que una vez operada la destrucción la risa se revela como el corolario de un proceso que no necesariamente se halla todo teñido de ironía por el hecho de concluir en ella. La risa tiene en Nietzsche un sentido desacralizador y liberador; representa la constatación del error en el que está asentado el edificio de la metafísica occidental: "Dentro de la risa, en efecto, se congrega todo lo malvado, pero santificado y absuelto por su propia bienaventuranza".³

Si para llevar a cabo su operación la destrucción nietzscheana se mueve dentro de la órbita de la racionalidad metafísica a la que pretende criticar (destruir), debemos determinar los instrumentos mediante los cuales la destrucción ejecuta su misión de derrumbamiento de los edificios metafísico-morales y de los principios fundantes (*archai*) sobre los que aquellos se erigieron. Se trata entonces de explicitar, en primer lugar, uno de los medios a través del cual se consume esta destrucción; de analizar el recurso o arma conceptual de que se sirve la destrucción nietzscheana de cara al combate que entabla con la historia de la metafísica; de constatar cómo tal destrucción combate al fin y al cabo con las mismas armas que esa historia. Es decir: que no apela a la elaboración de un nuevo tipo de armas (lo que en otros términos representaría una huida hacia la irracionalidad o hacia otro tipo de discurso místico o poético) sino que dispone y se vale de las mismas armas conceptuales con que cuenta su enemigo (la tradición metafísica-moral). Este *combatir con las mismas armas* se traduce en la confrontación Platón-Nietzsche y, más precisamente, en la apelación que ambos filósofos hacen del recurso a la alegoría. En el fondo, una contienda entre alegorías: la alegoría platónica de la caverna vs. la fábula nietzscheana del "mundo verdadero".⁴ Enfocada desde una perspectiva deconstructiva, la estrategia textual que asume la destrucción nietzscheana permite, en segundo lugar, no solo demarcar las fases que caracterizan las críticas que Nietzsche y Derrida dirigen contra la historia de la metafísica occidental, sino

³ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972, pág. 317.

⁴ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, págs. 51-52.

también emparentar a dos filósofos que tienen más de un punto en común en lo que respecta a la postulación de un nuevo tipo de racionalidad.

I. Alegoría y destrucción

Platón y Nietzsche apelan a la alegoría o fábula en tanto arma de que dispone la tradición metafísica para la exposición de sus concepciones filosóficas. 'Alegoría' proviene del verbo griego *allegoréo*, que significa 'hablar', 'explicar figuradamente' o 'decir las cosas de otro modo'. A través de la alegoría, como apunta Gadamer, "se dice algo diferente de lo que se quiere decir, pero eso que se quiere decir también puede decirse de un modo inmediato".⁵ Lo que habla en la alegoría es la referencia a un significado que tiene que conocerse previamente. Y allí está el tema: porque lo que Platón nos va a querer decir *de otro modo* es justamente su dualismo ontológico-epistemológico de mundos, el cual siempre tiene que conocerse (aceptarse) previamente. Se supone que una alegoría es inventada por el que la expone, y este rasgo es el que la diferencia del mito, ya que éste implica una cierta tradición popular un tanto impersonal (rasgo evidenciado generalmente por las fórmulas verbales impersonales que sirven como introducción a los mitos: 'se dice', 'se narra': *légetai*). El término alegoría se asemeja así al de *lógos*, en tanto 'relato', 'narración' o 'fábula' que implica un cierto encadenamiento de estructuras conceptuales y argumentales, que a su vez lo diferencian del mito, cuyo rasgo distintivo es prescindir generalmente de aquellas. La diferencia fundamental es que la alegoría representa en el caso de Nietzsche el martillo empleado para destruir lo construido (también mediante una alegoría) por Platón. La alegoría platónica, aquella alegoría que postulaba la existencia de un dualismo de mundos, será destruida –y no solo en el sentido de *inversión*, sino también en el de *subversión*– por la fábula nietzscheana del "mundo verdadero".

La elección de Platón a los fines de la confrontación con Nietzsche no es casual. Para éste el platonismo representa, además de una sistematización acabada de la doctrina parmenídea del Ser (la cual ya insinuaba de manera explícita el primer dualismo metafísico en la historia de la filosofía mediante la postulación de la vía de "lo que es" por contraposición a la vía de "lo que no es"), la encarnación misma

⁵ GADAMER, H.-G., *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1998, pág. 85.

del pensamiento socrático: la expresión más perfecta de la tiranía de la razón por sobre los instintos; la imagen más patente de la decadencia; la actitud negativa frente a la vida: "Yo me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos".⁶ En una palabra, la filosofía griega socrático-platónica como *décadence* del instinto griego.⁷ Con la sistematización de la filosofía precedente llevada a cabo por Platón, la filosofía se ha extraviado para Nietzsche "en los callejones sin salida de una ontología metafísica".⁸ No es casual que éste abra su texto con una clara alusión a la filosofía del idealismo platónico, situando allí las bases o cimientos del monótono-teísmo, cuyo núcleo pretende destruir mediante la elaboración de su alegoría. Platón irrumpe así en la historia de la filosofía como el fundador de la metafísica, y en diversas ocasiones Nietzsche utiliza como sinónimo de ella el término 'platonismo', a través del cual procura designar todo el arco histórico de la metafísica occidental que va de Platón a Hegel, en la medida en que tal despliegue se estructura sobre el supuesto metafísico del dualismo platónico de mundos.

A la hora de ilustrar este dualismo Platón apela a una alegoría cuyo sentido él explica mejor que nadie: "Pues bien, ahí tienes, amigo Glaucón, la imagen precisa a que debemos ajustar, por comparación, lo que hemos dicho antes: el antro subterráneo es este mundo visible; el resplandor del fuego que lo ilumina es la luz del Sol; si en el cautivo que asciende a la región superior y la contempla te figuras el alma que se eleva al mundo inteligible, no te engañarás sobre mi pensamiento, puesto que deseas conocerlo. Dios sabrá si es verdadero; pero, en cuanto a mí, creo que las cosas son como acabo de exponer. En los últimos límites del mundo inteligible está la idea del Bien, que se percibe con dificultad, pero que no podemos percibir sin llegar a la conclusión de que es la causa universal de cuanto existe de recto y de bueno; que en el mundo visible crea la luz y el astro que la dispensa; que en el mundo inteligible, engendra y procura la verdad y la inteligencia, y que, por lo tanto, debemos tener fijos los ojos en ella para conducirnos sabiamente, tanto en la vida privada como en la pública".⁹ En la alegoría de la caverna confluyen los dos símiles que la preceden respectivamente: el del sol y el de la línea dividida. La ascensión del prisionero implica un recorrido epistémico (alegoría de la

⁶ NIETZSCHE, *Crepúsculo*, op. cit., pág. 38.

⁷ *Ibid.*, pág. 132.

⁸ GRANIER, J., *Nietzsche*, México, Publicaciones Cruz, 1989, pág. 45.

⁹ PLATÓN, *República* VII 517b-c.

línea) que el alma realiza gradualmente. Un tránsito que va de la imaginación (*eikasía*) a la creencia (*pístis*) en las sombras de las cosas sensibles que se contemplan en el interior de la caverna, símil de la región sensible presidida por la *dóxa*. Llegado el prisionero al exterior de la caverna o región inteligible vinculada a la *epistème*, su entendimiento (*diánoia*) alcanza a distinguir de manera progresiva los objetos que se reflejan en las aguas, los objetos mismos, la luz de los astros y de la luna (análogamente, las ideas matemáticas intermedias) hasta llegar a contemplar (analogía del sol) la luz del sol, y finalmente al Sol mismo (reflejo sensible de la Idea del Bien, paradigma regulativo de nuestros actos públicos y privados). En el recorrido del alma del prisionero por los tres símiles confluyen al mismo tiempo la dimensión ontológica que caracteriza la analogía del sol, la ontológico-epistemológica del símil de la línea dividida, y la ético-política propia de la alegoría de la caverna.¹⁰ Aun cuando refieren a órdenes diferentes, estos símiles suponen el núcleo de la concepción metafísica o monótono-teísta (en términos nietzscheanos): el tajante dualismo de mundos que realiza Platón al distinguir y jerarquizar dos ámbitos, el inteligible y el sensible. Mediante su alegoría de la caverna buscó ilustrar, simbólica y dramáticamente, los avatares de nuestra condición humana encadenada a la prisión que representa el ámbito fenoménico. Señaló al mismo tiempo el destino prometedor de nuestra condición en tanto se decida a emprender su propia liberación-educación: romper las cadenas de la ignorancia en la que se encuentra sumida y descubrir que existe otra dimensión ontológica que se revela como el "mundo verdadero", en virtud del cual el ámbito sensible quedará tipificado como aparente, participante, y mera imitación de las Ideas que rigen en aquel. La alegoría platónica nos cuenta el tránsito del alma humana por los distintos grados del ser y del conocer; un tránsito que va de un mundo aparente a otro verdadero; de la vaga oscuridad de las apariencias a la luz de la verdad.

Según Nietzsche en la alegoría platónica encontramos de manera presupuesta el núcleo de la concepción metafísica occidental: el monótono-teísmo y la ilusión óptico-moral¹¹. Todos los sistemas metafísicos y, principalmente, el platonismo, se caracterizan por presentar como fundamento de los mismos un principio rector (*arché*) que es al mismo tiempo identificado -en tanto que tiene los mismos atributos y cumple las mismas funciones- con el Dios (*theós*) de las

¹⁰ EGGERS LAN, C., *El Sol, la línea, y la caverna*, Bs. As., Eudeba, 1975, págs. 7-14.

¹¹ NIETZSCHE, *Crepúsculo*, op. cit., págs. 45-46.

distintas religiones monoteístas. Este principio (Idea del Bien) tiene como principal atributo el hecho de ser inmutable (monótono), de no estar determinado por el cambio, y de ser el principio que ordena y asigna jerarquías en el mundo inteligible, inmutable y real, contrapuesto al mundo de los sentidos, del devenir, de lo irreal. A lo largo de toda su historia, la metafísica no hizo más que representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero. Mediante el término 'ilusión óptico-moral' Nietzsche procura desenmascarar el aspecto representativo (óptico) en torno al cual se mueve toda la metafísica de la subjetividad desde el punto de vista gnoseológico, subrayando a la vez la jerarquía axiológica inherente a esta ilusión que caracteriza los sistemas metafísicos. Un trasfondo metafísico configurado a partir de la postulación de una *arché* y de un dualismo de mundos que jerarquiza dos ámbitos (el inteligible y el sensible), haciendo recaer la prioridad ontológica sobre el primero, y dejando para el segundo el mero papel de copia o imitación de aquel. Es este trasfondo el que Nietzsche pretende destruir y superar porque tal dualismo representa para él la base sobre la que se levanta toda la historia de la metafísica occidental. El desarrollo de esta historia no es sino el despliegue de las variantes que sufre esa ontología platónica en las distintas concepciones metafísico-morales que asumen sus protagonistas. La fábula del "mundo verdadero" nietzscheana constituye así el desenmascaramiento de este esquema ontológico del platonismo en cada una de sus formas históricas y culturales. Formas que no solo se refieren a la metafísica sino también a la religión, como en el caso del cristianismo. En esta fábula Nietzsche también apela a la creación de una alegoría de tono dramático a fin de ilustrar, a su manera, un tránsito ontológico y gnoseológico que va de la oscuridad a la luz; pero con la diferencia sustancial de que para él la oscuridad no es otra cosa que el dualismo platónico de mundos, y la luz del mediodía, su superación. Tal es la apropiación nietzscheana del gesto platónico. De allí el rubor avergonzado de Platón.

El subtítulo de la fábula nietzscheana es esclarecedor. Circunscribe desde el vamos el sentido y la finalidad del texto: narrar, bajo la forma de una fábula o alegoría, la historia de un error. Esta alegoría es la explicación figurada de la historia de la metafísica occidental, cuyo rostro se revela como "la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero como si fuesen verdades fundamentales".¹² Esta historia es al mismo tiempo un desenmascaramiento del platonismo, en tanto que sus presupuestos metafísicos son el dua-

¹² NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996, vol. I, §18, pág. 54.

lismo de mundos y la idea de un principio-Dios, atributos esenciales de los diversos sistemas metafísico-morales que lo sucedieron en la historia. La alegoría nietzscheana enfoca así la historia de la metafísica desde la perspectiva de la contraposición mundo verdadero-mundo aparente.

Los primeros cuatro momentos de "Historia de un error" parten de la postulación de un principio-Dios fundante hasta arribar al célebre *Dios ha muerto*, y su consiguiente resucitar bajo la forma de las "sombras de Dios". En el primero y de manera deliberada introduce la Idea del Bien platónica, fundamento metafísico-moral ubicado en la cima del mundo inteligible; *arché* de la cual se deriva el ser y la esencia de todo lo que es: "la forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente".¹³ La fundación de la metafísica que Nietzsche descubre en el platonismo consiste en el establecimiento de un dualismo de mundos que solo puede ver (*eidos*) la razón del sabio, del piadoso, del virtuoso socrático, pues ellos son los únicos que tienen acceso a la contemplación de la Idea suprema de ese mundo inteligible, tipificado como "verdadero" por contraposición al "mundo aparente". Pero tal huida al "mundo verdadero" implica una renuncia al mundo sensible. Una renuncia ascética a los sentidos que solo puede llevar a cabo el que reúna tales atributos, de modo tal que solo él, Platón, es el que, instalado en el mundo inteligible, establece el criterio de verdad y decide sobre el ser y el no ser; el que funda tal dualismo de mundos y dictamina que uno es "verdadero" y el otro "aparente"; el que *crea* la Idea del Bien y el que oculta, al mismo tiempo que la crea, su carácter de ficción vacía. Como apuntan Deleuze y Guattari, de lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo: "Platón lo sabía perfectamente, aunque enseñara lo contrario. Platón decía que había que contemplar las Ideas, pero tuvo antes que crear el concepto de Idea".¹⁴ No advirtió que esa verdad ("yo, Platón, soy la verdad") o, en última instancia, la verdad es "una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son".¹⁵

¹³ NIETZSCHE, *Crepúsculo*, op. cit., p. 51.

¹⁴ DELEUZE, G. - GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 11-12.

¹⁵ NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 1998, pág. 25.

La Idea platónica se funde en un segundo momento con el principio rector del cristianismo: Dios. Nietzsche detecta cómo a la Idea platónica no le cuesta mucho trabajo fundirse con el Dios cristiano: “lo encuentro [a Platón] tan descarriado de todos los instintos fundamentales de los helenos, tan moralizado, tan cristiano anticipadamente. En la gran fatalidad del cristianismo Platón es aquella ambigüedad y fascinación llamada el ‘ideal’. ¡Y cuánto Platón continúa habiendo en el concepto de ‘Iglesia’, en la organización, en el sistema, en la praxis de la Iglesia!”.¹⁶ Ahora el “mundo verdadero” deja de ser asequible a la razón; se produce un debilitamiento del vínculo Idea-razón que muta paulatinamente al vínculo Dios-fe. A partir de este debilitamiento que sufre la omnipotencia de la razón en favor de la fe, el “mundo verdadero” se aleja, se hace inasequible “por ahora”; donde “por ahora” significa que se torna inaccesible mientras se permanezca en este mundo sensible de la tentación y del pecado. Pero ello no significa que sea inaccesible para siempre, ya que el reino de Dios (“mundo verdadero”) está prometido al pecador que hace penitencia, al pecador que renuncie a este mundo y crea en la promesa de una vida *post mortem*.

En el tercer momento arribamos a la instancia en que *Dios ha muerto*, pero en la cual no acabamos con el Dios-*arché* pues todavía persisten sus sombras y la adoración que los hombres les confieren a las mismas como objeto de culto: “Dios ha muerto: sin embargo, tal como es la especie humana, durante milenios habrá cavernas en las que tal vez se mostrará su sombra. Y nosotros –¡también nosotros tenemos que vencer todavía su sombra!”.¹⁷ Estamos ahora en el siglo XVIII europeo, siglo de la Ilustración y de su crítica escéptica a la religión y sus prejuicios. Crítica cuyo poder radica en la utilización de ese instrumento de conocimiento y de dominio que ahora representa la Razón Ilustrada (bajo el lema kantiano *sapere aude*) al servicio del hombre moderno. A través de ella éste consigue “asesinar” a Dios y socavar las bases del *más allá* cristiano. Empieza a manifestarse un progreso (en el sentido de un debilitamiento de la relación Idea-hombre) más profundo respecto del momento anterior, en tanto se logra la caída del Dios-*arché*. No obstante, se vislumbra en esta fase un nuevo obstáculo: las “sombras de Dios”, que revisten aquí la forma de una Idea trascendental de la Razón o de un imperativo categórico en el uso práctico de la Razón pura kantiana. Si bien en este punto Nietzsche circunscribe su crítica al ámbito de la Razón pura (enten-

dida en su uso práctico), su alcance podría también extenderse al ámbito de la Razón pura entendida en su uso teórico, sobre todo en lo que respecta a las Ideas trascendentales en las que ésta *piensa* cuando traspasa los límites de la experiencia. En este punto Nietzsche asume la perspectiva de la filosofía trascendental kantiana, señalando los nuevos matices que adquiere el dualismo platónico en Kant a partir de la escisión que éste instaaura entre el mundo *fenoménico* y el mundo *nouménico*. Porque en el fondo de este dualismo kantiano se vislumbra la vieja Idea del Bien platónica (“el viejo sol” de la alegoría de la caverna¹⁸), anémica, pálida, herida de muerte por los ataques que le profirió la crítica escéptica de la Ilustración (encarnada en la filosofía kantiana) al afirmar taxativamente que ya no puede ser *conocida*. Pero al mismo tiempo la crítica kantiana tuvo como finalidad primordial recuperar ese reino inteligible de la Idea platónica, y salvarlo de su previsible derrumbamiento al plantear la posibilidad de pensarlo en su uso heurístico-regulativo, es decir, de pensarlo como mero “consuelo”. Nietzsche resume en una pregunta el progreso que, con vistas a la superación del dualismo, representa esta etapa kantiana en la historia de la metafísica: “¿No veis el espectáculo que aquí se desarrolla, el continuo *palidecer* –la desensualización interpretada siempre idealistamente?”.¹⁹ En el idealismo trascendental kantiano las Ideas se nos presentan bajo una apariencia fría y anémica; viven de la sangre del filósofo, consumiendo sus sentidos y su corazón. El “vampirismo” del idealismo trascendental kantiano exhibe una progresiva desaparición de lo vital, de la sangre que ya casi no puede extraer de ninguna parte. De allí que su apariencia sea “*pálida, nórdica, königsberguense*”.²⁰

Nietzsche presenta en el cuarto momento la concepción filosófica del positivismo del siglo XIX. Ésta se manifiesta como la contracara del idealismo a partir de su insistencia en el fenómeno de que *solo hay hechos* a cuyo conocimiento únicamente puede accederse mediante el método experimental. Ahora el “mundo verdadero” (suprasensible), al no ajustarse a los patrones fijados por el método empírico de verificabilidad, se torna, además de “inasequible” e “inalcanzado”, completamente “desconocido”.²¹ La razón positivista se despierta, no obstante, en una mañana gris. Y en esta metáfora cabe interpretar no

¹⁸ Para el tema de “la metafísica platónica de la luz”, cf. especialmente GADAMER, H.-G., *Verdad y Método I*, Salamanca, Sigueme, págs. 576-577.

¹⁹ NIETZSCHE, *La ciencia jovial*, op. cit., § 372, pág. 243.

²⁰ NIETZSCHE, *Crepúsculo*, op. cit., pág. 51.

²¹ *Ibid.*, pág. 52.

¹⁶ NIETZSCHE, *Crepúsculo*, op. cit., p. 131.

¹⁷ NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, Monte Ávila, 1999, §108, pág. 105.

solo la desesperanza que trae aparejada la pérdida de un referente ("mundo verdadero") que antes se presentaba como consolador, redentor y obligante, sino también el hecho de que todavía estamos dentro de la órbita del dualismo platónico, en el sentido de que aun en las bases de la concepción positivista persiste el debate entre el plano de lo real (experiencia) y el plano de lo aparente (lo no verificable empíricamente).

En el punto subsiguiente de la fábula aparece con fuerza la dimensión crítica de la filosofía nietzscheana. Aquí Nietzsche se presenta como la encarnación del "espíritu libre", cuyo lema escéptico es *nada es verdadero, todo está permitido*. El "ruido endiablado de todos los espíritus libres" es ahora el encargado de llevar a cabo la definitiva destrucción de las sombras que se proyectaron sobre los hombres una vez acaecida la muerte de Dios. Para efectuar tal destrucción el espíritu libre se coloca, guiado por la voluntad de poder, la máscara de la ciencia al adoptar un método de análisis crítico para desenmascarar, histórica y genealógicamente, los "conceptos supremos" de la moral metafísica del bien y del mal, y así revelar la ilusión óptico-moral, el *nihil* o sin sentido que les es inherente. Porque los "conceptos supremos" son "los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora"; momias conceptuales, ficciones vacías.²² En el texto se nos narra el amanecer de un nuevo día claro, que despeja por fin la oscuridad platónica de un "mundo verdadero", de las jerarquías metafísicas, del Dios-arché. "De hecho nosotros, filósofos y 'espíritus libres', ante la noticia de que el 'viejo Dios ha muerto', nos sentimos iluminados por una nueva aurora; ante eso nuestro corazón reboza de agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación —finalmente el horizonte se nos aparece libre de nuevo, aun cuando no esté despejado; finalmente podrán zarpar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro, de nuevo se permite cualquier riesgo de los que conocen; el mar, *nuestro* mar, yace abierto allí de nuevo, tal vez nunca hubo antes un 'mar tan abierto'".²³ Gracias a la aparición de la filosofía del amanecer²⁴, vemos más claramente la historia de la metafísica, esto es, la historia de la contraposición mundo verdadero-mundo aparente, como la historia de un error condensada en una alegoría inventada por Platón, y retomada con ligeras modificaciones por una tradición metafísica que no advirtió desde el principio su carácter ficcional.

²² *Ibid.*, págs. 47 y 45.

²³ NIETZSCHE, *La ciencia jovial*, op. cit., § 344, p. 204.

²⁴ VATTIMO, G., *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1987, pág. 100.

De la figura de tránsito necesaria que significó el espíritu libre en la fase anterior, llegamos al término representado por la filosofía del gran mediodía (la filosofía propiamente positiva de Zaratustra), en cuyo estadio se despeja un nuevo cielo; se consuma "el final del error más largo"²⁵ iniciado por el platonismo; y se anuncia al mismo tiempo un nuevo tipo de racionalidad más allá del bien y del mal, y de todas las "sombras de Dios"; en una palabra, más allá de la contraposición mundo verdadero-mundo aparente. En este situarse *más allá de*, el pensar y obrar humanos vuelven a sentir el latido del devenir como el corazón de lo real; se constituyen como un pensar y obrar que ya no van contra la vida sino que "bendicen lo que deviene" y son un "intento de decir Sí a todo lo que ha sido negado hasta hoy".²⁶ La filosofía del gran mediodía o del "instante de la sombra más corta"²⁷ constituye, en efecto, la más alta exaltación y afirmación de la vida en todo su carácter an-árquico, ateleológico y azaroso.²⁸ Una vez que el pensar y obrar dionisiacos vuelven a reconciliarse con todas las propiedades constitutivas del mundo sensible (el cambio, el devenir, la multiplicidad, la oposición, la contradicción, la guerra²⁹) que fueron desprestigiadas por la moral metafísica en el transcurso de su historia, se consuma la autosuperación del nihilismo buscada. Acaecido el final del error más largo (el platonismo), arribamos "al punto culminante de la humanidad"³⁰, la filosofía positiva de Zaratustra, en cuyo seno la humanidad quedaría dividida históricamente en dos mitades: la de la oscura noche en la que nos sumió el platonismo y la del gran mediodía en el que Zaratustra comienza su enseñanza. Según Nietzsche en este punto no solo logramos liberarnos de la creencia que nos encadenaba a la alegoría de la caverna platónica sino también destruir su núcleo conceptual (la contraposición mundo verdadero-mundo aparente), pues al haber eliminado definitivamente el "mundo verdadero" queda eliminado el aparente. Si la historia de la racionalidad metafísica se edificó sobre los cimientos de dicha contraposición, y si solo puede hablarse de un "mundo aparente" por contraposición a un "mundo verdadero", entonces una vez eliminado este último ya no tiene sentido hablar de aquel. Más aún: ya ni siquiera tiene sentido hablar de una contraposición.

²⁵ NIETZSCHE, *Crepúsculo*, op. cit., pág. 52.

²⁶ NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos*, Colombia, Norma, 1992, 9 [164], pág. 53.

²⁷ NIETZSCHE, *Crepúsculo*, op. cit., pág. 52.

²⁸ FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1966, págs. 272-273.

²⁹ NIETZSCHE, *Fragmentos*, op. cit., 14 [153], pág. 119.

³⁰ NIETZSCHE, *Crepúsculo*, op. cit., pág. 52.

Al quedar eliminada esta contraposición fundamental, el tipo de racionalidad metafísica que se estructuraba en torno a ella descubre el *nihil* o sinsentido que tuvo siempre como fundamento fundante (*arché*): "La oposición del mundo aparente y el mundo verdadero se reduce a la oposición 'mundo' y 'nada'".³¹ La alegoría nietzscheana del "mundo verdadero" no hace más que relatarnos la progresiva autosupresión de la metafísica occidental que se consume en el desarrollo mismo de su historia. Al narrar esa progresiva autosupresión por medio de una alegoría, Nietzsche destruye o, lo que es lo mismo, deja que se autosuprima el núcleo conceptual de la moral metafísica valiéndose del mismo recurso que utilizó Platón para expresarlo y fundarlo en su alegoría.

II. Destrucción y deconstrucción

¿En qué sentido cabe hablar de una estrategia deconstructiva de la destrucción nietzscheana o, en otras palabras, ver a Nietzsche como el principal precursor de este tipo de estrategia?³² Cuando se trata de delimitar el alcance del término deconstrucción, lo único que puede hacerse para Derrida es "intentar al menos una determinación negativa de las significaciones o connotaciones que deberían evitarse en la medida de lo posible".³³ En este sentido sería más acertado preguntar qué no es la deconstrucción o qué debería no ser. Al afirmar que la deconstrucción no es "todo" y es "nada", Derrida delimita ese "todo" que no es la deconstrucción al advertir que no es ni un análisis ni una crítica y, fundamentalmente, no es un método y no puede ser transformada en método, en el sentido de que la deconstrucción no puede reducirse a una mera instrumentalidad metodológica, a un conjunto de reglas y de procedimientos transportables. Señala también que no es siquiera un acto o una operación, pues lo primero implicaría que en la deconstrucción hay un componente pasivo o paciente por contraposición a uno activo y, en cuanto a lo segundo, porque la deconstrucción no corresponde a un sujeto (individual o colectivo) que tomaría la iniciativa de ella y la aplicaría a un objeto,

³¹ NIETZSCHE, *Fragmentos*, op. cit., 14 [153], pág. 121; *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1971, pág. 18.

³² DE PERETTI, C., *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 167, n. 9: "En este y otros aspectos, Nietzsche es sin duda el gran precursor de la deconstrucción derrideana".

³³ DERRIDA, J., "Carta a un amigo japonés", *Anthropos*, 13, 1989, pág. 86.

texto, tema, etc. La deconstrucción tiene lugar como "un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto"³⁴; como un acontecimiento que se presenta bajo la forma impersonal de la tercera persona ("ello se deconstruye"). Es en este sentido que el objeto textual (la historia de la metafísica) al cual se aplica la estrategia deconstructiva se deconstruye a sí mismo: "La deconstrucción es ella misma esa estrategia textual que implica un determinado trabajo de lectura y de escritura".³⁵

'Delimitado' el alcance del término deconstrucción, ¿qué semejanzas pueden establecerse entre la estrategia deconstructiva y la destrucción nietzscheana? Por empezar, ambas estrategias tienen como objeto la crítica y rechazo de todos los "conceptos supremos" (ser, *arché* verdad, conciencia, razón, etc.) sostenidos por la tradición metafísica occidental a lo largo de su historia. En segundo lugar, tales estrategias son conscientes de que para deconstruir o destruir desde el interior mismo de la racionalidad metafísica solo disponen de los recursos o armas conceptuales constitutivas del lenguaje (o del Dios-gramática, como diría Nietzsche) que la funda. En este sentido Nietzsche tomaba prestado de la tradición metafísica, más precisamente, de Platón, el recurso a la alegoría para llevar a cabo la destrucción de la contraposición mundo verdadero-mundo aparente (núcleo conceptual de la concepción monótono-teísta) instaurada a partir de la alegoría de la caverna. Ambas estrategias develan, en tercer lugar, la autosupresión de las posturas logocéntricas (de la metafísica tradicional) que se explicita progresivamente en el desarrollo mismo de su historia. En el caso de Derrida, la estrategia deconstructiva se aboca a la tarea de disponer y de *habitar* las estructuras metafísicas; de referirse a ellas estratégicamente para de esta forma llevarlas hasta el límite en el cual revelan sus propias contradicciones, desajustes y falacias. La deconstrucción derrideana explicita así una serie de palabras consideradas como "indecidibles" (escritura, margen, suplemento, *phármakon*, himen, *párergon*, huella, etc.), términos sobre los cuales no se puede juzgar ni decidir en tanto exceden la posibilidad de remitirlos o de someterlos a los criterios tradicionales de racionalidad, produciendo de este modo fisuras internas en la presunta homogeneidad del lenguaje de la metafísica. Las fisuras, grietas y desajustes propios del discurso logocentrista no son en este sentido *puestas* o *inventadas* por la operación deconstructiva sino que ésta simplemente trata de actualizarlas en la medida en que estaban

³⁴ *Ibid*, págs. 87-88.

³⁵ DE PERETTI, op. cit., pág. 131.

desde siempre potencialmente en tal discurso. De forma similar, en el caso de Nietzsche, al desaparecer el dualismo de mundos sobre el cual se edificaban todos sus sistemas, la historia de la moral metafísica exhibía al término de su recorrido el *nihil* o sinsentido que le sirvió de fundamento fundante. Cabe establecer también, en cuarto lugar, algunos paralelos entre las fases de la deconstrucción derrideana y las que aparecen reflejadas en la fábula nietzscheana.

La primera fase de la deconstrucción derrideana apunta a la demarcación de las oposiciones jerarquizadas de los sistemas dualistas metafísicos: "En una oposición filosófica clásica, no tenemos que vernoslas con la coexistencia pacífica de un cara a cara sino con una jerarquía violenta. Uno de los dos términos rige al otro (axiológica, lógicamente, etc.), ocupa el lugar más alto".³⁶ En las primeras cuatro instancias de "Historia de un error" Nietzsche procura asimismo demarcar los diversos cambios de matices que, en el platonismo, el cristianismo, la filosofía trascendental kantiana y el positivismo, adquiere el dualismo de mundos, contraposición que asigna siempre una primacía jerárquica al mundo verdadero por sobre el mundo aparente. En la etapa crítico-escéptica caracterizada en el cuarto y quinto momento del texto nietzscheano puede distinguirse la segunda fase que Derrida denomina de *inversión*: "Deconstruir la oposición es en primer lugar, en un determinado momento, invertir la jerarquía [...] limitarse a esta fase es operar aún en el terreno y en el interior del sistema reconstruidos".³⁷ Porque en el punto del positivismo se lleva a cabo una simple inversión de la jerarquía, la cual otorga ahora la primacía al mundo sensible antes devaluado; y en el caso del "ruido endiablado de todos los espíritus libres", la destrucción de las "sombras de Dios" nos estanca en el *nihil* o sin sentido del vacío que, en la medida en que no se asuma como una etapa de tránsito necesaria para alcanzar la figura creadora de nuevos valores, desemboca en otro tipo de dogmatismo: el de la negación radical. Apunta Derrida: "No [se trata de] suprimir toda jerarquía, ya que la an-arquía consolidada siempre el orden establecido, la jerarquía metafísica; no [se trata de] cambiar o invertir los términos de una jerarquía dada, sino [de] transformar la estructura misma de lo jerárquico".³⁸ Ello nos ubica en la tercera y última fase de la deconstrucción derrideana: la de *subversión* o *superación*, cuyo paralelo puede leerse en el último momen-

to de la fábula nietzscheana, donde también se trata de subvertir el dualismo metafísico mediante la creación de nuevos valores.

La meta de la deconstrucción es "operar desde el margen entre lo interior y lo exterior, entre el dentro y el fuera, desde el cálculo rigurosamente regulado del mismo a fin de escapar de una vez a toda posible división, a toda dualidad metafísica".³⁹ Tal ubicación en lo marginal implica para Derrida la posibilidad de poner en práctica un nuevo tipo de racionalidad que no se ajuste o reduzca a las estrechas oposiciones jerarquizadas que impone la tradición metafísica occidental. En el caso de Nietzsche, aun cuando en él no hallamos tal ubicación en los márgenes a fin de ver como se deconstruye el lenguaje de la metafísica mediante la explicitación de sus fisuras internas, puede decirse que los márgenes en los cuales se sitúa para subvertir los límites de la moral metafísica son, una vez consumada la operación negativa de la destrucción del dualismo metafísico de mundos, los de un nuevo tipo de racionalidad metafísica entendida como ficcional y encarnada en la figura del filósofo artista. Esta metafísica ficcional (o del filósofo artista), situada más allá del bien y del mal y de la contraposición mundo verdadero-mundo aparente, sustituye el criterio racionalista de la moral metafísica (basado en el dualismo de mundos con un monótono-*theós* como principio fundante) por un criterio perspectivista de racionalidad que también postula, con vistas a poder pensar y crear, grandes ficciones o falsificaciones en las que se busca resaltar por sobre todo -a diferencia de las ficciones vacías de la moral metafísica- su carácter de artificios o de estatizaciones provisionarias.

Si bien es conocida la particular reticencia derrideana a cualquier tipo de interpretación sumarial o técnico-metodológica de la deconstrucción que pretenda reducirla a una serie de procedimientos o pasos rígidamente determinados, en la forma en que la destrucción nietzscheana opera sobre el texto platónico pueden verse reflejados al menos tres momentos constitutivos de la deconstrucción derrideana: *demarcación* de las jerarquías de los sistemas dualistas metafísicos; *inversión* de las mismas; y, una vez consumada la autosupresión del dualismo en la deconstrucción misma de su historia, la posibilidad de *subversión* de los límites de la moral metafísica con vistas al planteamiento de un nuevo tipo de racionalidad.

lucso@fibertel.com.ar

³⁶ DERRIDA, J., *Posiciones*, Valencia, Pre-textos, 1977, pág. 56.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ DERRIDA, J., *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 1981, pág. 65.

³⁹ DE PERETTI, *op. cit.*, pág. 124.