



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

**Posmodernidad y verdad: una mirada filosófica desde
Nietzsche y Deleuze**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Doctor en Filosofía

AUTOR

Christopher Dante ROJAS QUISPE

ASESOR

Dr. Richard Antonio OROZCO CONTRERAS

Lima, Perú

2020



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Rojas, C. (2020). *Posmodernidad y verdad: una mirada filosófica desde Nietzsche y Deleuze*. Tesis para optar grado de Doctor en Filosofía. Unidad de Posgrado, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Hoja de Metadatos complementarios

Código ORCID del autor <https://orcid.org/OOOO-0001-6743-3730>

DNI o pasaporte del autor 25857947 Código ORCID del

asesor Es un dato obligatorio

DNI o pasaporte del asesor 09582102

Grupo de investigación

Agencia financiadora

Ubicación geográfica donde se desarrolló la investigación Perú - Lima — Lima - San Miguel — José
Latitud: -12.075912 | Longitud: -
77.097041

2015 - 2019

Año o rango de años en que se realizó la investigación

Estudios de literatura general

<http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.02.03>

Gálvez

Medios de comunicación, Comunicación socio-cultural

Disciplinas OCDE <http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.08.04>

Filosofía [http://_purl.org/pe-](http://_purl.org/pe-repo/ocde/_ford#6.03.01)

[repo/ocde/_ford#6.03.01](http://_purl.org/pe-repo/ocde/_ford#6.03.01)

Nota: tomar en cuenta la forma de llenado según las precisiones señaladas en la web (las tablas OCDE están incluidas).

https://iisibib.unmsm.edu.pe/archivos/documentos/recepcion_investigacion/Hoja%20de%20metadatos%20complementarios_30iunio.pdf

**UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE DOCTOR**

Siendo los veintidós días del mes de junio del dos mil veinte, a las 11.00 horas, vía *Skype* se reunió de manera virtual el Jurado de Grado integrado por los profesores: Dr. Javier Aldama Pinedo (Presidente), Dr. Richard Orozco Contreras (Asesor), Dr. Ángel Guillermo Gómez Navarro (Informante), Dr. Victor Krebs Pacussich (Informante) y Dr. Franklin Ibañez Blancas (Miembro) para calificar la sustentación de la tesis titulada **POSMODERNIDAD Y VERDAD: UNA MIRADA FILOSÓFICA DESDE NIETZSCHE Y DELEUZE**, presentada por el señor Christopher Dante Rojas Quispe, magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía, para optar el Grado de **Doctor en Filosofía**.

Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, este acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.

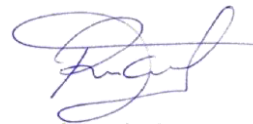
BUENO (16)

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Doctor en Filosofía al magíster **Christopher Dante Rojas Quispe**.

El acto académico de sustentación concluyó a las 13.14 horas.



Dr. Javier Aldama Pinedo
Presidente
Profesor Principal T.C.



Dr. Richard Orozco Contreras
Asesor
Profesor Asociado T.C.



Dr. Ángel Guillermo Gómez Navarro
Informante
Profesor Invitado UNIFE



Dr. Victor Krebs Pacussich
Informante
Profesor Invitado PUCP



Dr. Franklin Ibañez Blancas
Miembro
Profesor Asociado T.C.

*A mis maestros, aquellos que ya no están
en especial a Julio Hevia y a los otros, los
que aún no se han ido.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I	
Definiciones	16
1.1 Nietzsche: genealogía y verdad	17
1.2 Modernidad y verdad desde Deleuze.....	29
1.3 Posmodernidad y verdad.....	39
CAPÍTULO II	
Verdad, literatura y lenguaje	59
2.1 Racionalidad, oralidad, subjetividad y verdad.....	60
2.2 Filosofía, tautología y verdad.....	85
2.3 Metáfora y verdad	96
2.4 Texto filosófico y texto literario	111
2.5 El proceder filosófico tradicional y el proceder contemporáneo	121

CAPÍTULO III

Prácticas, usos y (des)usos	128
3.1 Verdad y acción	130
3.2 El maquillaje mediático y sus pareceres.....	143
3.3 ¿Subjetivismo del lenguaje?	161

CAPÍTULO IV

Límites.....	171
4.1 La verdad y sus reflejos	172
4.2 Lenguaje, más allá de la verdad y la mentira.....	189
4.3 ¿Es pertinente seguir hablando de una distinción categórica de verdad filosófica y verdad literaria?	208
4.4 El pensamiento de afuera y el desborde de una verdad pura.....	223
Conclusiones.....	232
Bibliografía.....	239

Introducción

El abordaje de la verdad ha sido una constante en la historia de la filosofía, su comprensión y definición siempre han estado circunscritas y ancladas exclusivamente al contexto histórico, es decir, a los límites que una mirada del entorno impusiera y la inhabilitación de un total deslinde, por más que haya aspirado a visiones holísticas y trascendentes de su realidad inmediata, cuando no a una idea de verdad inmarcesible. He ahí tal vez los principales errores al querer definirla. En otras palabras, asírla para hacerla, en vez de pensarla como una construcción constante.

Si el sujeto ya es una construcción ¿no sería lógico deducir que todo lo que surja de él sean meras construcciones? Con lo cual ya se habría sorteado el dilema de las cosificaciones y objetivaciones del conocimiento y de la verdad. Muy por el contrario, la idea de poder aprehender la verdad ha estado latente desde los inicios de la filosofía, ha dominado el panorama antiguo, medieval y moderno.

Podríamos decir entonces que ya en sus inicios el pragmatismo descoloca las ambiciones de definir una verdad absoluta y posteriormente el discurso posmoderno termina por descoyuntar esos afanes, cuestionando el intento de la filosofía de colocar a la verdad como algo más cerca de un objeto decorativo que de una fusión constante de elementos. Es el segundo, no lo olvidemos, quien recupera un *background* filosófico en discursos tradicionalmente soslayados, léase literarios, artísticos y marginales y, de esa manera, otorgarles primacía a aquello que, desde una mirada más dura y tradicional, había sido clásicamente soslayado.

Luego, las críticas hacia las diversas concepciones de verdad van dirigidas desde la filosofía del lenguaje, el pragmatismo y la hermenéutica, contra las pretensiones de un racionalismo excesivo, un positivismo lógico y una filosofía de la ciencia que, creemos, son herederos de un esencialismo platónico, aunque naturalmente en menor medida en que lo fueran Descartes y Bacon.

En efecto, del mismo modo como se puede tener un razonamiento posmoderno sin asumirse como tal, por ejemplo, al ubicarse en un punto de partida muy distinto y distante respecto a un modelo anterior y en esa medida criticarlo y sentar las bases para una futura postura que también será vapuleada por la crítica, a su vez se puede caer en esencialismos y determinismos aunque se crea que los planteamientos esgrimidos son producto de un aparato discriminador y racional; lo opuesto a una supuesta victoria de la razón frente a, en palabras de Popper, un optimismo epistemológico, es decir, la confianza a ultranza de que la verdad necesariamente se encuentra en algún lugar. En otras palabras, que ella sería la condición imprescindible del inicio de todo conocimiento.

Ahora bien, hay quienes crean un enfrentamiento entre filosofía y literatura, dilema cansino, no obstante aún irresuelto. Recordemos que el mito, la poesía, el teatro y la literatura son cronológicamente anteriores a la filosofía, y es ésta quien en un intento de confirmar su independencia y confirmar la supremacía de lo racional, se aleja de los devaneos y elucubraciones literarias, pues en apariencia nada tendrían de sistemático ni de racional ni de filosófico. Posición que la acerca a la ciencia o, mejor dicho, coadyuva su génesis.

Diríamos que la filosofía al distanciarse de la literatura mantuvo de ella no obstante el ímpetu por describir, detallar y explicar lo que atañe al hombre y su circunstancia; puesto en suspenso lo filosóficamente racional, sobre todo la empresa posmoderna trajo de nuevo el potenciamiento de todo aquello que solo fue visto de soslayo, elementos que dada su aleatoriedad y eclecticismo eran más fácil que aterrizaran en las arenas de lo estético, las ciencias sociales y la literatura, confirmando así la propia profecía auto cumplida elaborada por un aparato filosófico tradicional moderno racionalista.

Lo cierto es que ambas, tanto la filosofía como la literatura, tienen su lugar preponderante no solo en la historia del pensamiento, sino también en los debates contemporáneos, de hecho, tal vez sean las dos disciplinas o ramas de estudio que mantienen sus bríos cual antaño. Y aunque con matices evidentes y enfrentadas de algún modo, se definen por esa relación antagónica y condescendiente que las entreteje, las acerca y las aleja.

El objetivo de la investigación es, en ese sentido, esclarecer el debate en torno a la verdad, a partir de un análisis epistemológico y hermenéutico de su status, a propósito de la mirada filosófica de Nietzsche y Deleuze. Los efectos a los que el filtro de ellos conlleva, es decir, en qué áreas del mundo contemporáneo lo nietzscheano y deleuziano tienen lugar. Sus implicancias, sus reverberaciones tangenciales y adyacentes en el pensamiento. Esclarecer los límites de sus manifestaciones, qué consecuencias se suceden sobre el hombre, a la vez que el impacto de éste en ellas.

De ahí que sea menester no una interpretación monolítica sino abierta, donde a partir de diversas voces del conocimiento se realice un corte transversal que rescate las diversas aristas e interrelaciones a las que el tema central de la tesis dé pie. Por tanto, las referencias serán filosóficas, literarias, artísticas, musicales, fílmicas, psicoanalíticas, sociológicas, antropológicas y semiológicas.

Huelga decir que por filosófico aspiramos a un marco más amplio de estudio, no solo los trabajos clásicamente denominados filosóficos, sino también aquellos que en apariencia no lo serían. Por ejemplo:

Creemos que el presente trabajo es parte importante e impostergable del debate actual en torno a la verdad y su definición en un mundo complejísimo, llamémosle de modernidad tardía, modernidad líquida o posmoderno, debido a que en el mundo contemporáneo corroboramos no la existencia de la verdad, sino sus respectivas versiones que van deconstruyéndose constantemente en los diversos discursos mediáticos, es decir, en todo aquello que media para que algo tenga lugar.

Nos referimos a las prácticas de los usuarios de la lengua, a los usos de la tecnología, al consumo cultural y, desde luego, los medios masivos. Precisamente porque la verdad entendida como un corpus esencial ya no tiene lugar, habiendo sido desplazada por los efectos telemáticos sobre el hombre y éste mismo perdido su centro, se encuentra a la deriva, ergo no le queda más remedio que establecerse momentáneamente en efectos pasajeros, en superficialidades, pero sin que eso signifique la añoranza de un pasado estable, esencial y duradero.

Resulta evidente luego que los usuarios puedan esperar cierta consistencia desligada de los usos que ellos mismos hacen: a mayor uso de las herramientas tecnológicas, adicción a todas luces, mayor sensación de *ser* en el mundo. En suma, aquello más palpable y a la vez más superficial, será el discurso del medio que todo lo torna mutante, sin aspectos teleológicos a la distancia, tal vez para auto satisfacerse, pues los medios, no lo olvidemos, han pasado primero de la condición de mero reflejo a la de *medio en sí mismo*, tal cual lo corrobora McLuhan, tampoco del medio como masaje, sino del mensaje como masaje. Para aterrizar ahora ni en el mensaje ni en el medio, sino en un lugar entre los dos, un híbrido si se quiere, *un mansaje*, sin término y sin fin: la creación de sensaciones mínimas y máximas expectativas concretadas en impulsos también inventados, todos volátiles, instantáneos, más allá de categorías definibles e infranqueables. Digámoslo de otro modo, la herramienta necesaria y ya corporeizada que reflejaría y permitiría el devenir en el mundo. Dejando de ese modo de lado la relevancia antaño concedida a los mensajes.

Tal desplazamiento clásico de la mirada hacia los mensajes y receptores confirma que en buena cuenta no habría lugar para relaciones hombre – tecnología o en qué medida el primero se reviste de lo segundo, tampoco tecnología - hombre, es decir, cómo el último es resultado de lo anterior. Más bien estaríamos frente a un nacimiento ensamblado, a saber, el hombre es tecnología, porque la tecnología es hombre. No solo no podemos pensar una sin aludir necesariamente a la otra, sino que las dos son siendo, una es la otra y ésta es

aquella. Atrás quedaron los tiempos en que se podía pensar, por un lado, al hombre y, por otro lado, a la tecnología como entidades claramente separadas.

Creemos que se trata de explicar el tránsito constante de las diversas manifestaciones de lo que queda del hombre y de los remanentes de lo que antes era visto como una verdad, siempre mediadas por el medio, el modo en que ellas se desplazan en un juego de postas eterno, reafirmando en su caducidad inherente, volatizando la imposibilidad de racionalizar sus procesos y, por eso mismo, apelando a una mirada filosófica más amplia.

No olvidemos la preponderancia del lenguaje históricamente hablando; insistamos en un nuevo contrapunteo caracterizado por la triada filosofía lenguaje y literatura y literatura lenguaje y filosofía; acceso que permita erigir, principalmente desde la mirada de Nietzsche y Deleuze, una perspectiva que busque ampliar el panorama y recuperar así, interpretaciones dejadas de lado, sea por temor a lo impredecible sea por lo ecléctico y que justamente la posmodernidad se ha esforzado tanto en (re)tratar.

Ahora bien ¿por qué Nietzsche y por qué Deleuze? En primer lugar Nietzsche se erige como un filósofo total, imposible de clasificar y en esa medida difícil de digerir. De ahí que muchos autores y lectores lo consideren, antes que nada, literato. Tal clasificación incurre en un craso error: creer que de ese modo el filósofo es rebajado en su condición de tal, cuando en realidad es esa apertura de pensamiento, esa dificultad de colocarlo en una categoría fija donde recaería su mayor valor. En una frase: Nietzsche fue un infatigable explorador del traspaso de

límites y de sus reformulaciones, dando origen a un flujo continuo de pensamiento a través del cual se accediera a diversas áreas, del mismo modo como se pasa con absoluta libertad, sin rótulos ni puertas de acceso determinados.

En el caso de Deleuze la situación es un tanto similar, el espectro de su campo de acción también fue amplísimo. Su pensamiento se concentró, a su vez, en el paso continuo de un espacio a otro y en esa medida lo innecesario de fronteras en lo que a conocimiento se refiere, pues ellas ciertamente se diluyen constantemente. Y el estudiarlas y “asirlas” tampoco brinda cierta certeza pues los conceptos son escurridizos y su mecanismo de acción es simple y puramente metodológico. Coadyuvan a la ilusión de poseer algo más o menos fijo, pues más allá del plano teórico, las definiciones estallan, colapsan, se desintegran. En todo caso habría que hacer foco sobre esa gradiente de posibilidades que circula constantemente allende las fronteras ilusorias de lo aparentemente exacto de las hipótesis, las formulas y los guarismos. Y es en esa pasión por un pensamiento híbrido si se quiere, como es el caso de la literatura y estudios sobre Nietzsche, que Deleuze vuelca su ímpetu y su amor no por la filosofía en tanto amor al conocimiento, sino por el proceso, por el devenir, por aquello que difícilmente es expresado y reflejado en plena marcha, en acción por decirlo así.

En ese orden de reflexión, hay que recalcar lo siguiente: si bien el término (pos)verdad no es mencionado como tal, en cambio sí se exploran las posibilidades de las diversas manifestaciones de verdad en el mundo contemporáneo. Luego, a pesar de que el foco es la filosofía nietzscheana y deleuziana, la idea es extender la reflexión hacia áreas afines y otras no tanto,

como el lenguaje, la sociología, la antropología, las comunicaciones, el arte, la cultura, la historia y el psicoanálisis, pero sin caer en una híper generalización de la problemática. Es menester recordar que la posmodernidad no ofrece una definición de verdad y, desde luego, tampoco una delimitación que espere cerrar el círculo del conocimiento, sino más bien problematizarlo desde diversas aristas, para mejor verlo y estudiarlo. Y eso nos lleva a un terreno de posibilidades múltiples, donde lo que parece distante e innecesario aparece pertinente y fundamental, desde luego desde otras miradas, para llevar a cabo el análisis correspondiente.

Con todo, el énfasis sobre el lenguaje y sus diversas manifestaciones es una constante a lo largo del trabajo. No olvidemos que la llamada posmodernidad siempre buscó vasos comunicantes donde una larga tradición antigua y moderna solo vio trabas e imprecisiones. Conexiones aparentemente inexplicables e innecesarias. Es así que una mirada filosófica de la verdad desde la posmodernidad cobra especial relevancia en nuestros días, aunque el debate ya tenga décadas.

De ahí que otro de los aportes sea precisamente aclarar malentendidos, supuestos, generalizaciones y ataques de los que la posmodernidad ha sido objeto. Abonar al debate contemporáneo, dado que la llamada posverdad salta a la palestra como una aparente novedad, es sin duda, una de las metas de la presente tesis.

Aclaremos algo, sin embargo, en filosofía los debates resultan caducos desde el momento en que son planteados. En ese sentido, el término (pos)verdad puede resultar novedoso, diríamos periodístico, no obstante haber sido problematizado, por lo menos desde Nietzsche o con mucha anterioridad dentro de la mirada que queremos recalcar, herencia que Deleuze supo explotar y que un Borges, tal vez sin proponérselo, termina siendo catalogado según la filósofa argentina Cristina Piña como el primer escritor posmoderno.

En suma, la única manera de abordar una cabal comprensión, epistemológica y hermenéutica de la verdad en filosofía, en el contexto contemporáneo, es desde la posmodernidad.

Y para ello enfatizamos por un lado el pensamiento nietzscheano, dado que él es una suerte de abuelo de los posmodernos. Y, por otro lado, a Deleuze quien, de todos los pensadores de esa corriente, es quien más lejos ha llevado las reflexiones en torno al modo de acceder al conocimiento. Finalmente, Borges aparece al rescate, a modo de bisagra, entre los dos primeros, desde una mirada filosófica literaria y literaria filosófica y así extender los campos de acción de la filosofía y la verdad y ver en qué medida ese procedimiento ayuda a vislumbrar zonas hasta entonces grises.

Lo anterior cobra sentido aunque en principio aparente una mera digresión en relación a lo precedente, a saber, las múltiples miradas desde las cuales se puede mirar lo mismo. Y es precisamente en ese sentido que nuestro razonamiento y justificación teórica para el siguiente trabajo cobran lugar.

Finalmente, queremos hacer hincapié en la propuesta de la tesis. En ese sentido, la búsqueda de la verdad no es un proceso cerrado ni acabado, por el contrario, en constante definición y evolución. Lo opuesto de lo que pretenden justificar lógicas duras e invariables, tales como un positivismo y un pensamiento moderno. Se trata, por eso, de echar luces sobre las reverberaciones que áreas afines a la verdad y equidistantes pudieran tener lugar a propósito de la búsqueda de su esclarecimiento. De ahí que el título del presente trabajo cobre sentido, pues en absoluto se aspira a dar algo por concluido a partir de definiciones inflexibles y duras que lo único que logran es un trabajo híper teórico que pudiera terminar almacenado y construido deliberadamente para el olvido, es decir, objeto de admiración precisamente por mantenerse al margen del discurrir de otras sensibilidades.

Por contradictorio que parezca, la redacción, el estilo y la propuesta filosófica particulares expuestos por este trabajo, no debieran atar los cabos, sino abrirlos. Una vez más, la influencia nietzscheana se hace latente a lo largo de la tesis: no es posible desvincular la prosa de la reflexión, ni ésta de aquella. Al mismo tiempo, se deja sentir el peso rizomático de Deleuze.

Es preciso recordar, en ese sentido, que ambos autores generan bipolaridad, o como diría Rubén Blades, un sentimiento de amor odio. Largo trecho cubierto por la incomprensión, producto de una lectura superficial y prejuiciosa respecto a los cánones filosóficos de turno.

En las siguientes páginas nos referiremos a literatura como construcción de posibles discursos, capaz de despertar sensaciones y experiencias, versiones diría la posmodernidad, desde las cuales mirar el mundo. De modo que literatura, para efectos del presente trabajo, será un cuento, un poema, una novela, una película, una pintura y cualquier otra manifestación o soporte que cumpla los requisitos anteriormente mencionados. O, dicho de otro modo, un discurso susceptible de ser analizado e interpretado con herramientas y razonamientos filosóficos.

CAPÍTULO I

DEFINICIONES

El presente capítulo tiene como objetivo trazar un recorrido de toda la gradiente de posibilidades surgidas en torno a la verdad que juzgamos convenientes para una mejor comprensión de la problemática que nos aqueja. El filtro serán las reflexiones nietzscheanas y deleuzeanas.

Así, el énfasis caerá sobre ciertos esencialismos y racionalismos de corte positivista inoperantes, dispuestos a querer definir y constreñir el conocimiento, y que precisamente por eso anhelan recobrar su poder perdido, incapaces de reconocer su condición, pero sobre todo, cercados por una distorsionada epistemofilia disfrazada de purismo a determinados pensadores y razonamientos.

Se verá también el revés y el envés, las dos caras de una misma moneda que, como diría Nietzsche, han perdido su viejo cuño y troquelado. Pues no podemos entender la modernidad sin acercarnos primero a la posmodernidad y queremos hacer énfasis en eso, pues al igual que Lyotard, creemos que el estado naciente de la modernidad es la posmodernidad.

De ahí que habrá que reiterar la definición de posmodernidad, toda vez que en la actualidad hay demasiado desconocimiento respecto a ella y se le tiende a descartar a priori. Cuando en realidad, ella es nada más una nueva posible interpretación de cara a los inusitados elementos que configuran el estado mundial de cosas en el universo contemporáneo.

1.1 Nietzsche: genealogía y verdad

Históricamente, la noción de verdad siempre ha sido concebida según los modelos de pensamiento imperantes de turno. Así, un modelo antiguo privilegió la correspondencia de la verdad con las esencias de las cosas a las cuales las primeras hacían referencia, por su parte un modelo medieval privilegió lo divino como fuente de ella. En cuanto a la modernidad, la circunscribió a los límites estrictamente racionales y la posmodernidad al cuestionamiento de los límites arbitrarios de una razón moderna controladora que circunscribiera la verdad a una verdad positivista y que en esa medida había que batallar.

Lo cierto es que en todos los casos hay un ímpetu de definirla, describir lo que es y su origen, y en esa medida delimitarla y consecuentemente asirla, para luego poder controlarla. Y es así porque aquello que llamamos *verdad* es una categoría dúctil y en esa medida escurridiza, de ahí el ímpetu de circunscribirla y delimitar su campo de acción. La diferencia es que los matices propios de cada etapa histórica han colaborado a fortalecer las diferencias propias de cada estadio, pero lo común ha sido desde siempre el deseo de delimitarla, de definirla, de construirla.

Así, a través de un enunciado se busca constreñir la verdad a ciertos parámetros, pues la verdad en sí, la llamada esencia de la verdad por así decirlo, es inasible, dado que solo tendría una existencia remota, ideal. Por eso Rorty habla de proposiciones verdaderas o falsas y no de una verdad inmanente al mundo, susceptible de ser encontrada y catalogada. Los hechos no son

verdaderos ni falsos, lo que resulta falso y verdadero son las proposiciones sobre los hechos a los cuales las proposiciones hacen referencia. En efecto:

La verdad no puede estar ahí afuera – no puede existir independientemente de la mente humana – porque las proposiciones no pueden tener esa existencia, estar ahí afuera. El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no. Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas. El mundo de por sí – sin el auxilio de las actividades descriptivas de los seres humanos – no puede serlo (Rorty 2013: 25).

Es la descripción lo que dota de consistencia al mundo y no éste a aquella; es la primera el insumo necesario para formar lo que va a ser, la materia prima ineludible para la futura construcción. Efecto paradójico pues se asume que el lenguaje se refiere al mundo y en esa medida, este debería ser con anterioridad, pero no es así. Llevado al extremo, el mundo es exclusivamente por lo que se dice de él a través de la actividad descriptiva. Si es que no hubiese discursos referidos a él, no sería, carecería de solidez, se tornaría vacío e insolvente. De modo que la verdad vendría a ser un atributo del lenguaje y no del mundo. En otras palabras, no podemos ser fuera del lenguaje, es este quien nos hace, lo que equivale a corroborar el aserto wittgensteiniano, a saber, estaríamos circunscritos por los límites del lenguaje.

Pero pensemos por un momento ¿qué es lo que nos lleva a seguir creyendo que habría tal plataforma donde la verdad se encontrara o, lo que es lo mismo, la verdad de los hechos? La respuesta ya no estaría, a nuestro juicio, en

los hechos, ni en la verdad ideal ni en las proposiciones, sino en un enclave mental anterior a la frase y a lo que ésta describe.

Así, desde leer una nota hasta un mensaje de texto, pasando por correos electrónicos, misivas, tuits y guasaps, se evidencia ya no la necesidad ni el deseo de completar un vacío, un espacio entre lo escrito o dicho y aquello a lo que remite, sino algo distinto. Del mismo modo como enunciar una frase buscara inconscientemente ya no alcanzar aquello a lo que se remite, sino cubrir esa distancia entre la frase y lo que ella refleja. Tal vez deberíamos hablar de un acortamiento deliberado o inconsciente de lo que precede a la frase y al objeto al cual se remite, una instancia, por así decirlo, de pensamiento, de imaginación. Ya no hablemos entonces de proposición verdadera o falsa sobre algo, esto o aquello, más bien consideremos aquello anterior a lo primero y anterior a lo segundo. Luego, hablar de la verdad en términos de la frase que nos remite a algo, que se concretiza en la medida que su objeto se refleja en ella podría ser trocada y actualizada por una reinterpretación más contemporánea. En otra clave, así como Rorty afirma que solo los enunciados serían verdaderos, no así los hechos, de cuya frase se colige que los hechos se encuentran más allá de las frases o de lo que se diga de ellos. Pensemos en la textura de esa instancia que precede a los enunciados, aquello de lo cual éstos estarían hechos y a su vez en aquella instancia que precede a los hechos cuyos enunciados remiten.

Desafortunadamente, buena parte de la historia de la filosofía y su predominio han estado basados sea en el fantasma metafísico sea en el ontológico, ambos desde luego orientados hacia esencias inmarcesibles y

sempiternas, universalismos y determinismos de pensamiento que buscaban delimitar y así limitar el mundo a partir de nociones y categorías, vale decir, hacer que el mundo quepa dentro de ellas en vez de proceder a la inversa, que aquellas puedan acercarse, en alguna medida, a reconstruir lo visto, sido, imaginado y percibido.

De ahí que una postura hermenéutica inflexible soslaye o limite, por su propia naturaleza, cualquier análisis interpretativo a los límites del texto mismo, en vez de proceder desde la urdimbre que conecta el texto con el uso y dando así resultados menos extremos y más cercanos al sentido de un texto en un contexto menos artificioso formado por el propio texto y el que interpreta.

Hay autores como Bourdieu, por ejemplo, que considera el peso de una proposición lingüística comparable a un acto de poder.

Todo intercambio lingüístico contiene la *potencialidad* de un acto de poder, más aún cuando involucra a agentes que ocupan posiciones asimétricas en la distribución del capital relevante. Esta potencialidad puede ser "puesta entre paréntesis", como ocurre a menudo en la familia y dentro de las relaciones de *philia* en el sentido aristotélico del término, donde la violencia se suspende en una especie de pacto de no agresión simbólica. No obstante, incluso en estos casos, la negativa a ejercer el dominio puede ser parte de una estrategia de condescendencia o una manera de llevar la violencia a un grado más alto de negación y disimulo, un modo de reforzar el efecto del no reconocimiento y por ende de violencia simbólica (Bourdieu 2005: 211).

Imbricando a Rorty con Bourdieu diríamos que la construcción humana del lenguaje y con ello de potenciales efectos de verdad, abre el abanico de posibilidades de poder ejercer dominación, control y sujeción a través de él, sobre los usuarios. Corroborando así, los espejismos discursivos que el lenguaje crea y que funcionan en el mundo y no tanto el mundo que se refleja en él. Y, en última instancia, el primero resulta determinante para allanar al segundo, pues lo provee de sentido y de corporeidad.

Vemos en ese orden de reflexión, lo autoritario y arbitrario que resulta el uso del lenguaje, los tentáculos que se desplazan a lo largo y ancho de todo aquello que aquel quiere controlar. La lengua termina siendo así nada más que un sistema rígido e inflexible donde los actores poco o nada pueden hacer ante su acción dominativa sobre su campo de acción. En ese orden de reflexión, la dominación ejercida por el sistema lingüístico a través de sus usuarios, sujetos de poder, se instala en las antípodas de un plano igualitario y equitativo donde lo que sobresale es el desequilibrio y la desigualdad. Lejos entonces quedan los vientos democráticos y objetivos con los que el lenguaje pudiera haber provisto a los hombres, a sus usuarios. Muy por el contrario, la brecha ensanchada a partir de su uso confirma la distancia entre los que usan el lenguaje, legitimándose así, como estrategias del poder que el lenguaje confiere. Entonces el uso del lenguaje se erige como reflejo o extensión del poder de quienes lo ponen en práctica.

Podríamos hablar, luego, del poder que el uso del conocimiento disfrazado de lenguaje representa. De cómo esa necesidad inevitable de llevar todo a lenguaje ha resultado en una estrategia de control más. Eso conduce

indefectiblemente a pensar en un uso alternativo del lenguaje, más acorde con lo narrado y sus circunstancias, dejando de lado todo deseo totalizador del lenguaje clásicamente definido por la filosofía. En otras palabras, idear un lenguaje apropiado para los fines mencionados, en vez de sucumbir al empoderamiento al que todo lenguaje totalizador conlleva.

Pensemos entonces en un lenguaje, un marco apropiado para su efectucción, por ejemplo ¿Cómo hacer para referirse a aquello a lo que no podemos hacer mención? ¿Cómo reflejar lo que no mencionamos cuando hablamos, es decir, lo que ocultamos al hablar? ¿Está la verdad dentro de los límites del lenguaje o más allá de él? Y si se ubica allende sus fronteras ¿No habría que reformular el lenguaje como materia de expresión, que empate con la experiencia y la práctica cada vez que hagamos uso de él? De lo dicho se colige que además se asumiría una audiencia capaz de poder llevar a cabo una decodificación precisa de lo representado en este nuevo lenguaje. Sin embargo, sabemos que eso no es posible, pues en una situación real los vacíos entre los que emiten el mensaje y sus interlocutores son inevitables.

Pero volvamos al poder y sus estrategias y abramos el espectro de lo lingüístico a una instancia mayor, así como decíamos que el uso del lenguaje también es una forma de detentar poder, en otras palabras, aquellos que pueden hacer uso de aquel son los que se ubican en una posición privilegiada, en su pequeño panóptico. Esa dictadura lingüística cobra sentido en la medida que sirve para silenciar las manifestaciones que él mismo busca desaparecer. Podríamos hablar en ese sentido de cultura dominante, occidente versus el resto del mundo y

culturas dominadas. Y aunque parezca una discusión social, lo cierto es que hablar de poder supone referirnos a los modos elaborados por los grupos minoritarios para visibilizarse, es decir, cómo deben hacer ellos para hacerle frente a la opresión ejercida por el poderoso a través del control de los discursos de conocimiento y de verdad, porque si el uso del lenguaje confirma la predominancia del poder de turno, a su vez, el propio lenguaje de poder crea las condiciones necesarias para su propia disolución.

No es de sorprender por eso que la dinámica constante del poder sea mejor percibida como una circulación constante, traducido en una frase: si bien el devenir poderoso genera mecanismos coercitivos y simultáneamente resta fuerza y preponderancia al oprimido, gesta a su vez los mecanismos de éste para amplificar la resistencia correspondiente, cómo hacerle frente al primero y, desde luego, su manifestación palpable. De modo que vía éstas se erigen nuevas posibilidades, versiones por decirlo así, de lo mismo, en cuyo caso ya sería algo distinto. Alternativas a las conocidas miradas oficiales, más populares, más difundidas o con mayor prestigio en torno a la verdad. De ningún modo se trata de concederle necesariamente la posesión de discursos verdaderos a lo oprimidos o subyugados, sino de abrir el espectro y recuperar las miradas largamente dejadas de lado por los grupos opresores, aquellas sensibilidades menos contaminadas por lo occidental y que ofrecen un abanico amplio, rico y dispar de acceso a relatos de verdad.

Así, estamos frente a todas las estratagemas que los grupos minoritarios, con respecto a la cultura, al lenguaje y a la verdad, ocultan para mejor mostrar, es decir, ponen en práctica como una suerte de resistencia frente a los organismos de control. Resulta paradójico, desde luego, que las mismas estrategias de poder creen los fundamentos de su propia antítesis, lo cierto es que, por lo menos en ciencias sociales, cuando el poderoso quiere desaparecer al otro, elabora un programa de borrado de las minorías, de desaparición de sus manifestaciones, de tal manera que su existencia se diluye en el horizonte. Pero, aunque los tentáculos controladores se afanen en eliminar a los que oponen resistencia, los pequeños saberes tendrán presente recuperar, de algún modo, un saber minoritario que también se empecina, aunque silencioso, en hacerse presente, vía la invisibilidad excesiva o el ocultamiento literal.

Lo anterior nos impulsa a reflexionar sobre lo que una genealogía de la verdad debe incluir, a saber, los dominios de un poder de turno, así como una histórica resistencia esgrimida por los sectores invisibilizados, como también las pequeñas batallas libradas en el día a día, en el terreno de lo pragmático, y que la historia oficial ha intentado soslayar. Y es en ese contexto que recogemos la noción de genealogía de Michel Foucault, a propósito de su estudio sobre Nietzsche, en oposición a lo teleológico. Echar luz sobre el trayecto, sin buscar causas y efectos.

Así, Foucault interpreta a Nietzsche y dice: “La genealogía no se opone a la historia como la visión del águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las

significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del “origen” (Foucault 1979: 8). Efectivamente, una visión genealógica, diremos genealógicamente nietzscheana, indagará por todo aquello que fue relegado, omitido para mejor ignorarlo. Se trata entonces de hacer foco sobre aquello que, habiendo sido soslayado olímpicamente de los anales de la filosofía, cobra especial relevancia en tanto discurso válido y sólidamente epistemológico para comprender la urdimbre del conocimiento. Diremos, la batalla a la que se enfrenta el sujeto que estando sujeto a su subjetividad y, no pudiendo desembragarse de ella, hurga más a fondo, escarba y en vez de amedrentarse se entrega al ejercicio interpretativo; al abanico de posibilidades que todo trabajo hermenéutico serio supone. Así, desconfía de los esencialismos, de los proyectos totalizantes y totalizadores, pues claramente serían fórmulas reduccionistas.

En otras palabras, abandonar toda empresa que busque el origen, la causa y el efecto, la explicación inmanente y lo omnisciente. No olvidemos que Nietzsche desconfía de los historiadores, de hecho se refiere a ellos en los siguientes términos: “Los historiadores y otros sepultureros, esos que viven entre ataúdes y aserrín-” (Nietzsche Vol. IV 2008: 9 [56], 248).

Nada más claro para relacionar con lo que venimos de mencionar a propósito de la genealogía. Los vanos esfuerzos de los que creen poder encontrar los principios y el orden en el mundo a partir de introducir una cuña en el pasado. Como si eso bastara para descubrir y desempolvar lo sido, ignorando que tal ejercicio solo los aísla de una mirada más precisa, evitando así hallar lo

singularidad de los sucesos, en aquello que pasa inadvertido, precisamente porque carece de historia.

Dicho de otro modo ¿por qué insistir en los universales? ¿No sería mejor enfocarnos en las individualizaciones? O para decirlo con Nietzsche, en lo que de universal tenga cada individuo. Es decir, la tarea debería ser rescatar y aprovechar al máximo toda la potencialidad que yace y nace del individuo en tanto tal; dejar de lado las pretensiones universalistas, pues ellas responderían a un esencialismo disfrazado que pretende establecerse como una propuesta más válida en la medida en que nace de una generalización y en ese sentido aplicable para una serie de casos. Dejando de lado de ese modo toda la serie de continuidades y discontinuidades que surgen a medio camino entre lo individual y lo universal.

En cuanto pretendemos determinar cuál es el fin del hombre, estamos presuponiendo un concepto de hombre. Más sólo hay individuos, de lo hasta *ahora* conocido sólo obtenemos un concepto a cambio de *desentendemos* de lo individual,- por eso, establecer el fin del hombre significaría impedir que los individuos lleguen a ser individuales, conminándoles a ser *universales*. ¿No debería ser al revés, que todo individuo supusiera la tentativa de lograr, gracias a lo que de individual tuviera, una *especie superior a la del hombre*? Mi moral estaría en ir *suprimiendo* en los hombres lo que de universal tienen, en ir especializándolos, hacerlos hasta cierto punto incomprensibles para los demás (y, así, objeto para ellos de vivencias, de asombro, de enseñanza) (Nietzsche 2009: 145).

Diríamos entonces que, del mismo modo como la mirada genealógica aterriza sobre lo particular, sobre aquello que se manifiesta como nimio ante la mirada moderna, el sujeto o mejor dicho los sujetos que yacen dentro de cada uno de nosotros deberían aspirar a encontrar lo universal en cada particularidad suya, en vez de allanar las diferencias personales y transformarlas en una continuidad generalizable.

Vale decir, adicionar la experiencia aislada de cada uno y sustraer los universales o incluirlos solo en la medida en que cada individualidad represente un universal. Dado lo anterior, lo propio sería único e invaluable en tanto genuino y capaz de ser expandido como un territorio amplio, una sábana al lado de otros individuos; una meseta, por utilizar una terminología de Deleuze, sobre la cual se establezca lo múltiple, lo dispar: “Una meseta no está ni al principio ni al final, siempre está en el medio. Un rizoma está hecho de mesetas. Gregory Bateson emplea la palabra “meseta” (*plateau*) para designar algo muy especial: una región continua de intensidades, que vibra sobre sí misma y que se desarrolla evitando cualquier orientación hacia un punto culminante o hacia un fin exterior (Deleuze 2002: 26).

Ese oscilar entre los elementos, tal cual en su ensayo sobre Kafka Deleuze hace recalcar, tomando como pretexto la capacidad del escritor checo de no moverse sobre lo que de estable o fijo posean las palabras, sino en ese elemento veleidoso que termina o se caracteriza por nunca definir tajantemente algo y más bien dejarlo incompleto. En parte tal vez para dar saltos temporales y geográficos que redunden en un constante movimiento, recalcando elementos indefinibles,

puras significaciones, nunca significados; levantando una barrera más de posibilidades que de certezas o círculos cerrados. Abriendo y horadando lo concéntrico del albur, haciendo foco y *zoom in* sobre el plegarse de los pliegues y no solo los pliegues; la contingencia de lo contingente, el aparato conceptual detrás de éste, los recorridos del pensamiento al elaborar inconscientemente el trazado de un camino. No olvidemos que estamos demasiado acostumbrados a redundar con base a los mismos itinerarios legados por nuestra educación o por la costumbre. Pensar desde lo virado, desencuadrados del encuadre, por utilizar una metáfora cinematográfica, supondría la elaboración de nuevas coordenadas.

Dejemos definir al autor francés, a propósito de su estudio sobre Nietzsche, una aproximación a la genealogía:

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. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen. Genealogía quiere decir nobleza y bajeza, nobleza y vileza, nobleza y decadencia en el origen. Lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, tal es el elemento propiamente genealógico o crítico. (Deleuze 1998: 9)

En suma, abrir el abanico de posibilidades, buscar lo especulativo, lo expansivo, en vez de lo literal, lo constreñido; indagar lo hiperbólico, lo retórico, los sentidos laterales y poéticos. No olvidemos que la labor filosófica se funda en la interpretación, en el cúmulo de variables surgidas sobre la marcha, situaciones ensayísticas más que positivistas, contrapunto de improvisaciones. Filosofía

pluralista la de Nietzsche sin duda, pensamiento profundamente filosófico, sin cuyo aspecto no podría comprenderse a cabalidad la polisemia de sentidos que un solo acontecimiento ya es capaz de despertar en su intérprete. Es decir, la multiplicidad de lo que acontece en tanto interpretable y las infinitas combinaciones que el que interpreta es capaz de desplegar.

1.2 Modernidad y verdad desde Deleuze

La historia del pensamiento filosófico moderno se inició con René Descartes y lo que caracteriza a la racionalidad moderna es su deseo incontrolable de controlar lo circundante y el pensamiento, a saber *la res extensa* y *la res cogitans*. Límites que delimitarían el acceso al conocimiento, léase su definición, delimitación y construcción.

El conocimiento entonces, entendido así, resulta de lo que la razón moderna determine pertinente o, vale decir, de lo que sus propios límites le permitan elaborar. Esto quiere decir que podríamos interpretar a la razón moderna como el campo de acción otorgado por sus propios límites inmanentes. En ese sentido, sí habría un componente de construcción de conocimiento exteriorizado, toda vez que éste tendría lugar a partir de la razón y en aras de objetivar el mundo. Y es precisamente ahí donde la noción de verdad tiene lugar, dentro de la esfera de conocimiento delimitado por la razón y el entorno.

Subyace a todo este mecanismo racional el control de lo disperso, en otras palabras, habría un componente de dispersión esencial en la fundamentación racional del conocimiento en la modernidad. El conocimiento se desborda y una racionalidad moderna busca parametrizarlo.

Es por eso que el centro de la reflexión en torno al conocimiento y su mecanismo de acción debiera estar puesto en lo que el conocimiento oculta al mostrarse. Pero vemos que en la práctica no es así, más bien se tiende a hacer foco sobre lo mostrado y no sobre lo oculto que resulta de dicha mostración. Luego, si se determina la verdad dentro del contexto moderno racional, debiera estudiarse en tanto signo de ocultamiento de aquello que una verdad mostrada, según una racionalidad moderna, busca controlar y, en esa medida, ocultar.

La verdad, en ese sentido, sería una medida de controlar el desborde connatural del conocimiento. Recordemos lo que Jean-François Lyotard dice al respecto: “*Posmoderno* será comprender según la paradoja del futuro (*post*) anterior (*modo*)” (Lyotard 2004: 73).

Sin embargo, no podemos referirnos a Descartes sin referirnos a Platón, pues la filosofía platónica propugnaba que recordar es traer de vuelta, llevar al presente lo que fue, lo pretérito. Aquello que ya poseíamos antes de llegar al mundo, pero que perdimos no bien arribamos a aquel.

En el mundo contemporáneo, sin embargo, la noción de actualidad, concepto explotado por el periodismo y los medios masivos, reconfigura el panorama del conocimiento y de la verdad. Así, por un lado, el pensar no es una

calidad que destaque entre las personas, en contraposición lo espectacular y popular está un determinismo de la inmediatez propugnado y promovido por las nuevas tecnologías de la información.

Estudiar, pues equivale hoy a capacitarse del modo más rápido, operativo e instrumental posible y darle a la memoria un trabajo, las más de las veces, mecánico y de corto aliento, dado el carácter abrumadoramente facilitador, digámoslo así, que hoy recibe el aprendiz de los soportes electrónicos o del llamado disco duro (Hevia 2016: 123).

Efectivamente, pensar, en el sentido tradicional del término, supondría un esfuerzo sobre humano, venido a menos, casi sospechoso, toda vez que la capacidad analítica es la menos requerida en las instituciones educativas. Por un lado, los profesores se concentran en las llamadas competencias y, por otro, la barahúnda de discursos mediáticos publicitarios y la cantidad de información como la dependencia de las nuevas herramientas tecnológicas, han creado no solo una generación de adictos, sino también de cuerpos dóciles capaces de reaccionar ante el menor estímulo, lo cual supone una ligereza de materia gris y una liviandad corpórea que raya con la de un zombi.

Pero vayamos por partes, en primer lugar, conocer como lo entendía Platón, noción que luego Descartes retomaría al igual que Bacon, cada uno para justificar sus teorías del conocimiento, supuso un optimismo respecto a la verdad como susceptible de ser aprehendida en tanto manifiesta. En otras palabras, el conocimiento es alcanzable, medible y aprehensible, nosotros diremos construible y moldeable.

El nacimiento de la ciencia moderna y de la tecnología moderna estuvo inspirado por ese optimismo epistemológico cuyos principales voceros fueron Bacon y Descartes. Ellos afirmaban que nadie necesita apelar a la autoridad en lo que concierne a la verdad, porque todo hombre lleva en sí mismo las fuentes del conocimiento (Popper 1994: 26).

En efecto, para los tres conocer era re-conocer, un revivir lo pasado, lo ya conocido. Luego, el conocimiento y con ello el pensar, suponía un tipo de olvido que justificara el recuerdo de precisamente aquello que había sido dejado de lado. Entonces para conocer era necesario olvidar y recordar lo olvidado. Segundo, conocer, demás está decirlo, suponía cierta perduración y constancia de las ideas, esto es, del conocimiento, no había tal cosa como un conocimiento corto placista o fugaz, sino más bien algo duradero en el tiempo. Y efectivamente, el conocimiento como lo entendían los griegos y desde Platón hasta Descartes, se basaba en la tradición, esto es, el conocimiento iniciado en el hombre desde que el mundo es mundo y más precisamente, desde que aquel empezó a poblarlo. De ahí el prestigio del conocimiento como tal, a saber, la herencia divina en los hombres, situación ante la cual ellos solo tendrían que recordarlo para traerlo de vuelta.

De modo que podemos traducir el optimismo epistemológico como la convicción respecto a que hay necesariamente algo por conocer en el mundo y que eso es aprehensible vía un aparato racional, es decir, que el hombre estaría dotado por naturaleza para realizar tal proceso.

En el ahora, sin embargo, el recordar supone una actividad fútil e infértil, pues desviaría la atención de lo mediato, de la experiencia personal, lo configurado para ser devorado en el instante y no para ser atesorado y posteriormente utilizado. De hecho, el conocer en el mundo contemporáneo ya no supone recordar o reconocer como lo entendía Platón, sino vivir el instante, tal cual lo describe Nietzsche y Bauman. La experiencia personal se configura en un mundo puntillista donde el instante es el pasado, el presente y el futuro. En otra clave, la eliminación del anclaje a lo anterior y a lo futuro y la cristalización de la inmediatez del ahora.

El tiempo puntillista está roto, o más bien pulverizado, en una multitud de “instantes eternos” – eventos, incidentes, accidentes, aventuras, episodios – monadas cerradas sobre sí mismas, bocados diferentes, y cada bocado reducido a un punto que se acerca cada vez más a su ideal geométrico de no dimensionalidad (Bauman 2007: 52).

Ese efecto de no dimensionalidad es el provisto por las experiencias contemporáneas sensibles, llamémosle la anulación de un continuo de eventos más o menos coherente o proveniente uno del otro; esa aceleración de la que habla Bauman no es otra cosa que la imposibilidad de separar el pasado, el presente y el futuro, pues todo estaría condensado en un mundo enclavado a un presente absoluto y constante, alejado de recuerdos, de memoria, de flashbacks y de eternos *deja vus*. En suma, el hombre del presente vive en un no tiempo y un no lugar, un anti ahora dominado por la dispersión del instante y lo inmediato,

pues lo precederо es su razón de ser, su fundamento sobre el cual él se asienta y a partir de ahí busca desenvolverse en el mundo.

Y es ahí donde cobra importancia echarle una mirada a lo que Deleuze nos diría, demás está decirlo, desde una posición híper crítica hacia la modernidad o, dicho de otro modo, en el contraste que el mundo actual evidencia y que ella no supo reflejar ni retratar:

Resumamos los caracteres principales de un rizoma: a diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza; el rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple. No es lo Uno que deviene dos, ni tampoco que devendría directamente tres, cuatro o cinco, etc. No es un múltiple que deriva de lo Uno, o al que lo Uno se añadiría ($n+1$). No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. Constituye multiplicidades lineales de n dimensiones, sin sujeto ni objeto, distribuibles en un plan de consistencia del que siempre se sustrae lo Uno ($n-1$). Una multiplicidad de este tipo no varía sus dimensiones sin cambiar su propia naturaleza y metamorfosearse (Deleuze 2002 : 25).

La posición de Nietzsche y de Bauman están contenidas en las reflexiones de Deleuze, no obstante éste les da un carácter más epistemológico. Digamos entonces que la propuesta deleuziana se distancia diametralmente respecto a lo que la modernidad esgrimió en su defensa. En otra clave, del modo en el que no

procedió ella y que luego la posmodernidad sí. También podría verse como todo lo que la modernidad cimentó para establecerse y, en esa medida, sacrificó y derruyó.

He ahí la relevancia y consecuente recuperación del pensador francés, pues un pensamiento rizomático, tomado de la biología, alude a un tallo subterráneo del cual brotan raíces sin principio ni fin. No habría nada definido más allá del propio vaivén de la propia dinámica de las ideas que discurren, entre saltos, eliminándose, retornando, recuperando tanto lo visto como lo obviado; replanteando nuevas versiones, otras posibilidades, sensibilidades que desemboquen no en un plano secuencia, sino que deriven en caminos insospechados e impensables.

Por eso, en vez de pensar desde la modernidad, esto es, lo fijo, lo estable, habría que indagar más allá de las categorías duras que ella misma creó, pues el pensamiento rizomático hiende sin un patrón fijo. O podríamos decir que ese es su modo de operar, transgrediendo constantemente lo que viene de ser, lo más o menos duradero y lo que vendrá. Pues ideas como las deleuzianas no buscan establecerse, sino todo lo contrario, expandirse, moverse hacia los lados, de arriba abajo, horizontalmente, en diagonal, incluso ignorando lo que nos sirve para construir este texto. No olvidemos que el mismo Deleuze hablaba de la necesidad de la filosofía de crear conceptos. Entonces podría ser que significaciones alternativas, no previstas, adyacentes, históricamente dejadas de lado precisamente merced a un aparato arbitrario moderno, resulten propicias.

Después de todo, la vitalidad del trabajo intelectual radica justamente en eso: propiciar caminos abismales, donde nadie o muy pocos hayan transitado antes. Como si las huellas y los caminos transitados se borrarán una vez tras pasados y debiéramos contruir todo de nuevo sin pausa ni tregua, creando meandros, pasajes, matas y arbustos, mala hierba, a cada paso, sobre todo en los intersticios, en los breves espacios que el pensamiento rígido deja libre.

Para luego sacarle la vuelta, invertir las figuras, desollar las categorías y desoir lo común, lo predecible, lo primero que surge. Asimismo desantender el llamado de la pereza intelectual, optar por el quicio, por lo trans, lo inter, lo que no se ve comunmente, ora porque estamos demasiado acostumbrados a lo regular ora porque aún perduran ciertas estrategias de control de pensamiento. Ergo, el ejercicio es pensar lo impensable, escapar de la tradición y de las constancias, transitar entre los tallos y las raíces; en las filigranas de las vellosidades microscópicas y en los folículos de lo casual; del hacia al entre y del durante a lo inconstante. Soltar algo para cogerlo, cogerlo para soltarlo, salir para entrar, entrar para salir; acceder mientras salimos, incorporarse y retirar el cuerpo; beber, comer y hablar al unísono, deglución constante, pues todo ya era bolo alimenticio antes de llegar a los intestinos. El mundo sería un flujo continuo inaprehensible, donde la labor filosófica estaría indefectiblemente condenada al fracaso, en tanto atesoramiento de pliegos de definiciones vacías, pero fallido también porque el motor de búsqueda se halla no en el solaz del éxito, sino en el vaivén de lo tormentoso e inestable; materia toda de propulsión de elementos dispersos;

herrumbe de elementos sin concierto, cenizas de lo que pudo ser y no fue; recuerdos, invención, escamoteo y elucubración.

Es en todo lo anterior donde se hallarían los pliegues y repliegues del pensamiento deleuziano, no solo en la antinomia ni en las antípodas de la modernidad, sino en todo lo que pueda surgir a propósito de un desentrañar la madeja que teje y entreteje el hilo de posibilidades de lo que aconteció, lo que está siendo, lo que vendrá y lo que aún no es.

¿Qué sería entonces en ese sentido la verdad para Deleuze? Una búsqueda innecesaria, un conjunto de remedos que apuntan deliberadamente al fracaso. Mejor ahondar y agotar fuerzas en encontrar lo variable, lo subrepticio, aquello precisamente donde *la aparente verdad* refulge tenuemente para dar paso al espectro de sensibilidades, sumergida ella, obligada a naufragar en el océano de un discontinuo discurrir de posibilidades sin nombre. Pues las definiciones deben ser deliberadamente meras alternativas, piezas reemplazables y movibles según las circunstancias y susceptibles de cambio.

A este respecto recordemos lo que él nos recuerda con relación a los conceptos:

No hay un concepto simple. Todo concepto tiene componentes, y se define por ellos. Tiene por lo tanto una cifra. Se trata de una multiplicidad, aunque no todas las multiplicidades sea conceptuales. No existen conceptos de un componente único: incluso el primer concepto con el que una filosofía “se inicia”, tiene varios componentes, ya que no resulta evidente que la filosofía

haya de tener un inicio, y que, en el caso de que lo determine, haya de añadirle un punto de vista o una razón (Deleuze 1993 : 21).

De modo que no podría pensarse la verdad aislándola, como si se tratase de un elemento circunscrito a algo cerrado. Solo cabría concebirla en interacción y movimiento con otros elementos, no obstante la ilusión del filósofo moderno será que la abstracción logra darle, por un lado rigor y, por otro, un uso ideal. Diríamos entonces que es la circulación constante lo que define un concepto, lo oscilante de su órbita.

Así, Deleuze rescata la idea de lo múltiple y por extensión lo dispar. Un concepto entonces no es, sino *son* una maraña de relaciones entretreídas, vinculadas por mecanismos que la interpelan de manera casual, directamente o indirectamente. Nuevamente la idea deleuziana del rizoma, lo que se desplaza furtivamente, escamoteándose del control regulador del aparato de turno, del sistema que pretende debilitarlo cuando no reprimirlo.

Precisamente la estrategia de los grupos débiles, oprimidos, es la de suprimir, dejar en *stand by la mise-en scène* de la propuesta; coreografía danzante que invita a los personajes a desencadenar una serie de actos performativos inesperados, elocuentes; trayectorias alejadas de lo hartó memorizado y practicado; aniquilación de los aprioris y aposterioris. En otra clave, la disolución de variables precisamente porque no varían o, según sea el caso, de estereotipos debido a su poca ductilidad, de ahí que mejor sea proponer tipos estereo. En buena cuenta, la maleabilidad de cualquier construcción, pues éstas precisamente al ser tales, se encuentran constantemente en un devenir constante.

1.3 Posmodernidad y verdad

Si quisiéramos aproximarnos a una definición cabal de verdad posmoderna, tendríamos primero que definir a la posmodernidad y hacerlo de manera honda, pues a menudo se le busca descalificar ensalzando los parámetros modernos, en vez de empezar por aquilatar la vigencia de sus planteamientos, echar un vistazo a lo que sucede a nuestro alrededor y leer a autores posmodernos.

Curiosamente aquello que caracteriza a la posmodernidad y, por lo cual ha sido duramente criticada, es precisamente su crítica feroz al pensamiento racional, cuya renuencia al cambio evita que vientos democráticos oxigenen, por lo menos, algunos pensamientos modernos ya caducos.

Antes que nada contextualicemos el fenómeno posmoderno y para eso debemos remitirnos a mediados del siglo XIX y principios del XX. Eso nos lleva a pensar en cuatro autores claves, Freud, Marx, Nietzsche y Saussure. Cada uno, desde su respectiva disciplina, representó una propuesta alternativa a las entonces categorías existentes que explicasen la configuración del mundo. Entonces ellos básicamente describieron los mismos fenómenos a partir de definiciones novedosísimas, supieron encontrar aquello que la razón moderna a través de sus conceptos había dejado de lado.

En otras palabras, identificaron entre las grietas de la modernidad las otras miradas que clamaban por salir, por manifestarse y de esa manera reinterpretaron el mundo, pero primero lo deconstruyeron. De ahí que las ideas de los autores antes mencionados tuvieran un gran impacto en el siglo XX y, más concretamente,

en los autores llamados posmodernos como son: Deleuze, Foucault, Derrida, Lacan, Vattimo, Baudrillard, Bourdieu, entre otros. Y es que hay que decirlo, los primeros vaticinaron el mundo por venir, por eso muchas de sus propuestas aún son vigentes y fueron acogidas por los últimos.

Y el foco de estudio de esa nueva generación de intelectuales viró hacia las Artes y Humanidades. Así, tenemos novelas, poemas, películas, pinturas, fotografías, cuentos y obras de teatro como soportes privilegiados estudiados por ellos. Naturalmente el cuestionamiento no se hizo esperar. En primer lugar, dichos autores no tendrían una base epistemológicamente filosófica comparable a los pensadores modernos y, segundo, el eclecticismo de sus reflexiones despertaba sospechas inevitables.

Es decir, se les buscó descalificar a partir del cuestionamiento de la materia de sus análisis pues estos no eran equidistantes con lo que una razón cartesiana hubiera podido dar lugar. Por eso *a priori* una mirada tradicional, racionalmente moderna, condena el menor atisbo de insurrección a los límites desde antiguo establecidos por ella misma. Entonces debemos hablar de una serie de arquetipos erigidos para controlar, sistematizar y circunscribir el conocimiento, a saber, lo real, la realidad, el sujeto, el ser, la subjetividad y, desde luego, la verdad.

La verdad se la buscó constreñir tradicionalmente a un sistema binario, verdadero - falso, dentro – fuera, bueno - malo, correcto – incorrecto, arriba – abajo. Y de esa manera se soslayaron las posibilidades que no caían dentro de ese binarismo no de circunvoluciones rizomáticas, sino de dualismos desde ya

preconcebidos en su origen y en esa medida limitantes. Los entrecruces de sus posibilidades fueron vistas como zonas muertas, estériles, insospechadamente dudosas. No obstante, el aporte evidente que representa y erige una mirada transdisciplinaria.

Otro aspecto a mencionar es la supuesta imposibilidad de referirse a una sociedad posmoderna en tanto aún estaríamos inmersos, por lo menos de este lado del mundo, en un modelo moderno incipiente, incluso en ocasiones pre-moderno. Lo cierto es que quienes afirman tal cosa han quedado flotando dentro del fantasma moderno y no quieren dejarlo ni pueden hacerlo y naturalmente ignoran las nuevas reglas de juego, esto es, las características que han replanteado el orden mundial dando origen a uno nuevo. Ellas son: globalización, economía, consumismo, medios masivos, tecnología, comunicación y bienes culturales compartidos. A su vez, los últimos contienen todos los primeros, pues cuando hablamos de bienes culturales compartidos, nos referimos al uso y al consumo común de libros, series de tv, películas, música, revistas, portales de internet, redes sociales, restaurantes de comida rápida y herramientas tecnológicas, así como intercambios informativos.

Huelga decir que esta nueva configuración del mundo pone en jaque las clásicas definiciones binarias y tradicionales propias de la modernidad, recordemos que ésta se caracterizó por buscar la independencia del hombre frente al mundo. Los aires de libertad y autonomía caracterizaron, en buena cuenta, al siglo XVIII, siempre abocado y circunscrito a lo rural, a su realidad inmediata. No obstante, no bien entrado el siglo XIX, los aires de liberación

tuvieron que hacer frente a la aparición de la metrópoli, tal cual lo define Georg Simmel, a propósito de la crisis existencial del hombre, a saber, el no poder no vivir sino fragmentado y la imposibilidad ya no solo de ser independiente, sino de ser en esta diáspora global. La dualidad ver y hablar se fractura y surgen miradas repentinas y paneos intermitentes según el filósofo y sociólogo berlinés.

En otras palabras, los pensadores modernos se centraron en la vida del campo de Europa o zonas aledañas necesariamente parecidas a ella, no previeron los cambios que suponen la magnificación de la ciudad y las interconexiones entre ésta con otras similares en diferentes continentes, como tampoco las implicancias del sobre dimensionamiento de la experiencia y lo múltiple de ésta en la vida del hombre. Y es este pensamiento el contexto de la posmodernidad, la diferencia es que a la metrópoli vaticinada por Simmel, que ya es una realidad, habría que añadirle las metrópolis virtuales que obligan al hombre a definirse, a ser, a bifurcarse constantemente, independientemente de toda experiencia previa. En suma: una redefinición constante del hombre y lo que experimenta día a día.

A su vez, los nuevos ejes temáticos simplemente vienen a reflejar el desgaste del predominio occidental dentro del panorama mundial, desplazando de esa manera a lo general e historicista que esa mirada esgrimía, esto es, los grandes paradigmas, las miradas macro de lo que acontece o como diría Lyotard, los grandes relatos. Todo aquello que antes dominaba el mundo y por lo tanto ocultaba otras formas de ver lo circundante, *status quo* nuevo que ha dado pie a lo particular y a las historias individuales y de esa manera diluyendo todas las

fronteras de tiempo y espacio que una racionalidad moderna solía reflejar y tanto se opuso en flexibilizar.

Salta a la vista luego dentro de ese panorama la definición de verdad, es decir, la verdad dentro del mundo contemporáneo. Empecemos diciendo que no existe una definición de verdad dentro de la posmodernidad, pero sí podemos aproximarnos a una posible definición, con base en las categorías que manejan algunos autores, entre ellos los llamados posmodernos y de lo que ellos se ocupan.

Y a propósito de eso recordemos lo que Gilles Deleuze le comenta a Claire Parnet en el libro *Diálogos*, a saber, la alianza existente entre filosofía, historia y pensamiento en torno al poder.

La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento. Siempre ha jugado un papel represor: ¿cómo queréis pensar sin haber leído a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y tal o cual libro sobre ellos? Formidable escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento, pero que logra también que todos los que permanecen fuera se ajusten tanto o más a esta especialidad de la que se burlan. Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen. (Deleuze 1997: 17)

En efecto, esa dictadura del conocimiento ha dominado buena parte del pensamiento occidental y mundial, constriñendo los límites de sus categorías,

colocándolas al servicio de un discurso único, tornando dóciles y serviciales las ideas y volviendo tales cualquier otra propuesta que diverja de las primigenias.

Al respecto Pierre Bourdieu, filósofo y sociólogo francés dice lo siguiente:

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la filosofía europea se ha definido constantemente a sí misma en oposición a las ciencias sociales, contra la sociología y la psicología en particular, y a través de ellas contra cualquier forma de pensamiento que esté, explícita e inmediatamente dirigido a las realidades “vulgares” del mundo social. La negativa a desmerecerse por estudiar objetos considerados inferiores o por aplicar métodos “impuros”, ya sea el examen estadístico o el simple análisis historiográfico de documentos, impugnado una y otra vez por los filósofos como “reduccionista”, “positivista”, etc, va de la mano de la negativa a zambullirse en la fugaz contingencia de las cosas históricas que mueve a esos filósofos más interesados en su dignidad estatuaría a retornar siempre (...) a los pensadores más “universales” y “eternos”. (Bourdieu 2005: 224)

Ese supuesto desprestigio del que gozan los que no se dedican a la filosofía dura o, lo que es lo mismo, evitan abocarse a temas fundamentales filosóficamente hablando y en vez de eso se orientan a cuestiones mundanas, ajenas del quehacer filosófico tradicional, poco o nada aportan en la reverencia esperada de toda empresa filosófica dirigida a priori a cuestiones de carácter prioritario y en ese medida de mayor valía. Se trata en buena cuenta de redundar sobre las investigaciones ya hechas y sobre el estudio de los mismos autores

harto estudiados bajo el pretexto de una nueva relectura o de un enfoque novedoso.

Y según Loïc Wacquant, el mismo filósofo francés plantea lo siguiente:

La filosofía padece una incapacidad para resolver la antinomia de historicidad y verdad por otros medios que las lecturas exegéticas que actualizan obras pasadas de tal manera que niegan más o menos la historicidad. Las soluciones a esta antinomia propuestas por Hegel (la dialéctica que persevera y trasciende), Kant (la construcción retrospectiva de las filosofías pasadas) y Heidegger (la develación de la revelación originaria) convergen en su rechazo de la historia. (Loïc Wacquant 2005: 225)

En efecto, el empeñamiento del filósofo por rechazar cuestiones actuales y priorizar, en cambio, obras exegéticas denota claramente cierta tendencia a no querer afrontar dilemas actuales. En trabajar, irónicamente, al margen de la historia o sobre la historia, entendido esto último como una capa paralela yuxtapuesta sobre lo que ocurre por debajo y que los autores de manera clara y directa ignoran, pretenden desconocer o ambas.

Precisamente todo lo anterior se instala dentro de un campo contrario al ejercicio intelectual que pudiera dar pie a una búsqueda de conocimiento desde diversas aristas y campos. Recordemos que tradicionalmente el poder ha sido asociado al fenómeno de la represión, pero esa definición es bastante jurídica. Una idea distinta supondría concebir al poder como el flujo constante de efectos de poder. De igual modo, la idea de la verdad es limitante, toda vez que dentro de

los discursos mismos, históricamente hablando, se debe identificar no en qué medida algo es verdadero o falso, sino sus efectos de verdad o falsedad. Naturalmente, eso supondría desplazar también la idea de un sujeto y una historia y priorizar sujeto e historia imbricados, de lo contrario nos alejaríamos de la cuestión genealógica y nos acercaríamos a un sujeto y a una historia ideales. En el decurso de los discursos queda en evidencia el amalgamiento entre los actores sociales y su circunstancia histórica. En consecuencia, todo análisis de la verdad supondrá ese flujo constante; la circulación de los efectos de lo verdadero y de lo falso.

Y es el propio Foucault quien afirma el carácter indisociable de verdad y poder, pero no a la manera de algo que la controle, aunque en la práctica pudiera darse el caso, sino como flujo constante, las acciones y reacciones del poder.

La verdad no está fuera del poder ni sin poder (no es a pesar de un mito del que habría que recoger la historia y sus funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de los que han sabido liberarse). La verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él, efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su "política general" de la verdad: es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, el modo como se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero. (Foucault 1987: 187)

Luego, la verdad concebida entonces como un acuerdo de comunidad, protocolos previamente establecidos jerárquicamente que den orden al grupo a la que se aplica y resulten en un flujo continuo, nunca discontinuo, de ideas que corroboren los ideales concebidos y eliminar así todo atisbo posible de insurgencia o vacío. En una frase: un corpus de ideas funcionales para los propósitos que ella juzgue conveniente. Y todo lo que ello suponga, a saber, los criterios de medición y recolección de la verdad, así como los encargados de determinarla como tal, es decir, los veedores y veladores de la verdad.

Estaríamos pues frente a un aparato construido *ex profeso* para ejercer el flujo de la verdad, su control y diseminación, definiendo de esa manera sus usos y desusos, como también a los artífices y las prácticas circunscritas a los límites establecidos por los encargados de llevarla a cabo de manera efectiva.

Cierto es que las definiciones entre filósofo y filósofo pueden variar, algunas ser más extremas y radicales que otras, pero lo cierto es que ellas mismas representan ya un intento de acercarse. Y en el caso Nietzsche, llamémosle el primer filósofo posmoderno, o que por lo menos influyó en gran medida en esa corriente de pensamiento, su anti-definición de verdad, en tanto contraria a las definiciones ofrecida por los griegos, posteriormente medievales y finalmente modernos, subyace a todas las esgrimidas por los filósofos posmodernos. A saber el componente de subjetividad, e incluso, la imposibilidad de ser objetivamente subjetivo.

Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno “sólo hay hechos”, yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* “en sí”: quizás sea un absurdo querer algo así. “Todo es subjetivo”, decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el “sujeto” no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás.- ¿Es en última instancia necesario poner aún al interprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis. (Nietzsche 2008: 222)

Curiosamente lo anterior se parece a una noción de *continuum*, tal cual describiría Ribeyro al final de sus días por el año 1994, a propósito de una filosofía de la escritura y del oficio del escritor, a título personal. De manera sucinta se refirió categóricamente a la inutilidad de distinguir claramente los géneros literarios en los cuales los escritores se moverían a sus anchas, pues su creación podía ser nada más que un evento fortuito. En cambio, habría que considerarse escritor a secas, ni de cuentos, ni de teatro, ni de novelas.

Entender así la verdad supondría concebirla como un término elástico, maleable, inacabable. No habría una noción fija, tampoco un depósito definido, sino una masa informe que desplegaría su versatilidad al poder amoldarse a los requerimientos tangenciales y circunstanciales del devenir de los sucesos. Naturalmente, el escritor de *La tentación del fracaso* se refiere a la misma noción a la que alude Cortazar en relación al artista, a saber, no acabada o concretada en modo alguno con la obra o producto final, sino más bien recién iniciada y, por lo tanto, sin término ni fin.

Es prácticamente imposible rastrear una obra desde sus orígenes, y si acaso fuera posible, su devenir no acabaría con su culminación. En ese sentido, habría que entender una obra como una prolongación de experiencias estéticas fragmentarias, donde el círculo jamás podrá ser cerrado, y tampoco tendría que ser así, pues aquellos que crean bien saben que la obra del artista es una difuminación de saberes que oscilantes van, reinventándose sin detenerse. Por eso, la experiencia de la verdad no podría ser otra que, y a riesgo de ser arbitrarios, la distensión de posibilidades, la creación consciente o inconsciente de efectos de verdad, verosimilitudes varias, cuya raíz ya nacería dispersa, inestable, multiforme, heredera de híper-manifestaciones, nunca de silencios, encuentros y desencuentros, conflictos y desacuerdos. Siempre abierta a la reproducción de nuevos juegos y representatividades.

Nuestra propuesta, en efecto, supone poner al alcance del lector un acercamiento a posibles definiciones o efectos de verdad. Pero si quisiéramos hablar en clave moderna y ceder terreno a aquellos que esperan *una definición de verdad*, sin perder de vista uno de los objetivos de este trabajo, diremos lo siguiente: la verdad, luego, al igual que toda idea proveniente de la razón, es necesariamente imaginada, respondería a un (re)construir necesario que lleva implícito una (de)construcción previa también *sine qua non*; hay que aceptarlo, el ejercicio de recordar se refiere a (re)cortar y pegar información. En otras palabras, el recordar es editar, metamorfosear, mutar los datos en algo distinto. En ese sentido, la única certeza es la naturaleza maleable de lo que recordamos y, en último término, de todo lo que forma el recuerdo: la invención.

Entonces, pensar en definir lo que se encuentra en constante movimiento es hacer lo propio con la verdad. Diremos entonces que la verdad sería un juicio emitido por sujetos anclados a una cultura determinada, de modo que aquella termina siendo moldeada por ésta. No olvidemos que ellos se conforman y forman en el espesor de lo social, del contacto con sus pares, a partir de todo lo circundante, de la conjunción de sus prácticas en el mundo. Los sujetos terminan siendo pura praxis.

Y es desde ahí que nace un consenso de lo objetivo, de lo que es y por extensión de la verdad y de ésta ligada a lo primero. De modo que la objetividad nace y surge de lo social, de la co-subjetividad y se instala detrás de un discurso calificado como verdadero. No existe pues tal cosa como lo objetivo independientemente de lo subjetivo, tampoco lo contrario. Se trata entonces de un movimiento constante, de doble camino, yendo y viniendo desde lo intersubjetivo, entre lo objetivo y lo subjetivo, o diremos lo subjetivamente objetivo y objetivamente subjetivo de lo que conforman los elementos del universo. Y el vínculo mediador es el cuerpo, la corpo-realidad, metamorfoseada a través del lenguaje y su capacidad para producir conceptos, y en ese tránsito disfrazar efectos del lenguaje como efectos de realidad y los segundos con los primeros.

En consecuencia solo podemos hablar de una verdad construida socialmente, producto de acuerdos en mayor o menor medida arbitrarios y donde el lenguaje juega un rol primordial, a saber, escamotear los efectos, tornarlos verdaderos, borrosos y alternarlos con la realidad, de modo que al final aquel

termina siendo el hacedor de ésta, la hace estallar y la moldea nuevamente. Sin duda estamos frente a un carácter lúdico en el uso del lenguaje.

Con todo, hay que decir que expresar lo (in)expresable, definir lo (in)definible, detener lo oscilante, léase lo que la verdad oculta y muestra, son ejercicios filosóficos y, aunque en apariencia infructuosos, constantes y necesarios. Pues hacia ahí se orienta el deseo de definir la verdad, en saber y conocer lo que está en constante movimiento ¿Es posible entonces detener lo constantemente movable o definir lo que debido a su propia naturaleza no puede ser definido? ¿Cómo expresar lo que se encuentra escurridizo o se esconde entre las grietas de la forma? ¿Existe acaso un lenguaje apropiado que exprese lo (in)expresable? ¿Cómo podemos hacer para (des)ocultar lo que la palabra oculta? Tales son las interrogantes que la búsqueda de definir la verdad coloca sobre la mesa.

Finalmente, ya hemos visto el empecinamiento de la modernidad al querer adjudicarle una verdad objetiva al sujeto, podemos agregar al respecto lo volátil que resulta todo esfuerzo iniciático que tome como punto de partida una instancia denominada sujeto ligada inexorablemente a lo único e individual en tanto universal, es decir, lo que todos tendríamos como denominador común por el simple hecho de ser tales. Esa postura, aunque resulte obvio decirlo, parte desde la indivisibilidad y el carácter unívoco o, por lo menos, de lo más cercano que se le parezca. Es así que posteriormente un positivismo lógico, un aparato científico de la mano de las matemáticas, se arrogan el derecho de establecerse sobre un sitio de conocimiento, calificado de objetivo y objetivante. Tomar por sentado tales

presupuestos, creemos, fue y ha sido el gran paradigma moderno y probablemente el lugar desde donde deberían gestarse gran parte, sino todos los debates contemporáneos, en tanto punto de partida. De ahí que nuestro planteamiento cobre suficiente relevancia, a saber, una crítica hacia esa imaginaria neutralidad y univocidad del sujeto.

Es una fantasía seguir creyendo que Descartes tuvo la razón respecto al carácter univoco del sujeto, y más precisamente del yo. Basta mirar a nuestro alrededor para comprobar fehacientemente lo gaseoso y endeble de su propuesta, corroborando así que es el cuerpo más que el yo el gran depositario del cúmulo de múltiples, dispares e inconstantes posibilidades.

Por un lado, la idea del yo resulta limitante tal cual la plantea el filósofo francés y por otro, la arbitrariedad y literalidad que los interpretes han deducido a partir de ella. En efecto, la idea de un yo eterno, racional, universal, único e indivisible se ha desmoronado no bien entrado, por lo menos, el siglo XX y ha encontrado y evidenciado su fracaso absoluto en la segunda mitad. Entonces, una filosofía más flexible hubiese podido vislumbrar no la fijeza del yo, sino su transitoriedad, pues el yo transita de un lado al otro, definiendo una órbita variopinta y evidenciando así, no uno, sino varios yoes simultáneos y estratificados, es decir, la imposibilidad de imaginar un yo aislado, Nietzsche agregaría un cuerpo, incólume e imperecedero que los griegos y la modernidad se han empeñado tanto en hacernos creer.

De hecho se trata de enfatizar el carácter inextricablemente múltiple del yo, elemento poroso y permeable, de entenderlo más como una metáfora que como algo claro y distinto. Así, el yo sería ellos, nosotros, algunos y no solo la primera persona en singular. Debería entenderse más como una representación necesaria e ineludible, metodológica y no tanto como trasluce a primera vista la palabra yo. Insistir además sobre la carga objetiva que subyace a su construcción, como si se pudiera tomar distancia de lo subjetivo, minimizarlo, depurarlo y desde ahí dar el salto epistémico. Obviando desde luego que el yo surge en un contexto imbricado, desde su raíz, a un componente social. El error de los filósofos, luego, ha sido el literalizar la palabra yo, en vez de tomarla como un elemento meramente transitorio y en esa medida intercambiable y mutante.

En el acto voluntario, se añade de este modo al placer de dar una orden, el placer del instrumento que lo ejecuta con éxito; a la voluntad se añaden voluntades “subalternas”, almas subalternas y dóciles, pues nuestro cuerpo no es más que el edificio colectivo de muchas almas. *El efecto soy yo*; aquí sucede lo que sucede en toda colectividad feliz y bien organizada: la clase dirigente se identifica con los éxitos de la colectividad. En todo querer se trata simplemente de mandar y de obedecer dentro de una estructura colectiva, compleja, integrada, como he dicho, de “muchas almas”.
(Nietzsche 1974: 416)

De la reflexión tan aguda de Nietzsche podríamos decir que el yo que vemos y donde se deposita la verdad es un efecto de superficie, es decir, lo más palpable, lo inmediato, la primera opción, y como tal debiera ser descartada. Habría pues una apariencia individual del yo, él se presentaría y manifestaría en

tanto que individual, cuando en realidad solo se trataría de un recubrimiento, pues ese cascarón albergaría lo múltiple. Desafortunadamente la filosofía ha interpretado y asociado tradicionalmente el yo a lo individual y lo plural a lo colectivo, mutilando la posibilidad de, por ejemplo, concebir una multitud individual y de individuos múltiples.

Pero el asunto no queda allí, la situación se complica más al creer que somos nosotros al decir, por ejemplo *yo creo*, quienes tenemos poder de decisión sobre el pensamiento, y no que él es independiente de venir o llegar, al margen de que nosotros lo convoquemos o no.

A saber, que un pensamiento viene cuando “el” quiere y no cuando “yo” quiero, de tal suerte que es *falsificar* los hechos decir que el sujeto “yo” es la determinación del verbo “pienso”. Algo piensa, pero que eso sea precisamente el antiguo e ilustre “yo”, eso no es más que, para decirlo en términos moderados, una hipótesis, una alegación, pero no ciertamente una “certidumbre inmediata”. En fin, ya es demasiado decir que algo piensa, pues ese “algo” contiene ya una *interpretación* del proceso mismo.
(Nietzsche 1974: 414)

Como vemos el reclamo de Nietzsche y que nosotros compartimos es el arrogamiento de la filosofía y de la ciencia de antropocentrizar lo circundante, como si fuese exclusividad del hombre el proceso de formular la experiencia o materializarla en una proposición, de tal manera que recién entonces posea validez, cerrando la puerta a otras posibilidades que podrían, entre otras cosas,

desclasas al enunciador de su sitial, en otras palabras, quebrar la relación necesaria entre él y el enunciado.

Podría invertirse la relación y empezar desde las frases y las oraciones y en qué medida éstas ya contienen al sujeto de la enunciación o que son ellas quienes interpelan y liberan, momentáneamente, la sujeción de la que el sujeto es objeto, pero que él codifica equivocadamente como cierta independencia y predominio sobre lo que enuncia.

Existe, además, la neutralidad tantas veces esgrimida, aunque no denominada de esa manera, del analista sobre lo que describe, una forma de poner en evidencia su poder absoluto, el terreno de sus dominios, por encima del resto, de toda reacción posible o influencia que pueda surgir del contacto en la relación sujeto – objeto, como si fuese realmente posible aislar al objeto del sujeto y al sujeto del objeto. Y tal vez valga la pena recordar, en ese sentido, lo imposible de tal empresa, y nuevamente el deseo del hombre de lo contrario, merced al izamiento clásico de la bandera del poder ejercer poder.

Hay aún inofensivos habituados a la introspección que creen que existen “certidumbres inmediatas” por ejemplo el “yo pienso” o, como era la creencia supersticiosa de Schopenhauer, el “yo quiero”; como si en este caso el conocimiento consiguiese aprehender su objeto pura y simplemente en tanto que “cosa en sí”, sin alteración del lado del sujeto ni del lado del objeto. (Nietzsche 1974: 413)

Las experiencias son un continuo incesante, el aprendizaje y el aprehender información hacen pensar más en circulación que en algo estático. Lo mutante es lo que caracteriza todo proceso de adquisición, el devenir constante del sujeto en objeto y del objeto en sujeto o, por lo menos, la (re)composición de las partes, desclasando una psicología de la Gestalt, pues la parte es el todo y el todo es la parte; son los intersticios, olímpicamente dejados de lado por la historia oficial, los que habría que analizar, los procesos de transformación desaparecidos y ausentes por la ceguera occidental y la falsa creencia en entidades (in)móviles, cuando de lo que se trata es de reflejar no las constancias, sino las (in)constancias de la norma, el reinado de las excepciones y las pequeñas historias, lo genealógico y no lo teleológico, los devenires de los usos y los usos que devienen. No perdamos de vista que todo está en tránsito y, hoy más que nunca, las contrariedades y las antonimias refulgen ya no solo en la oscuridad de los que se han empeñado en extinguirlas, los modernos, sino en derredor nuestro, en el ahora, en la instantaneidad de cada momento que los fenómenos contemporáneos ha impreso en el hombre y éste reaccionado a ellos y no viceversa.

Ahora bien, más que de sujeto, habría que hablar de identidad, concepto sociológico, y más que de identidad, habría que hablar de consumidor. En efecto, en la actualidad poco importa los orígenes, el *background* da cada uno, el saber minoritario, lo que cuenta es lo que eres y lo que eres es lo que consumes, la ropa que llevas puesta, la marca del auto que conduces y los lugares que frecuentas. Luego, manejar una cuatro por cuatro, por citar un ejemplo, te coloca en una

suerte de sitial desde el cual mirarás en picado el mundo, al otro, a los demás. El de al lado, luego, es inferior a ti, se halla en una situación de subordinación.

Se bombardea a consumidores de ambos sexos, de todas las edades y extracciones, con recomendaciones acerca de la importancia de equiparse con este o aquel producto comercial si es que pretenden obtener y conservar la posición social que desean, cumplir con sus obligaciones sociales y proteger su autoestima, y que a la vez se los reconozca por hacerlo. Esos mismos consumidores se sentirán incompetentes, deficientes e inferiores a menos que puedan responder prontamente a ese llamado. (Bauman 2007: 81)

Como vemos, atrás quedaron los tiempos de seguir a pie juntillas la noción de sujeto, en vez de eso surge la necesidad de ser consumidor, el deseo imperioso de darle cierta consistencia a nuestras melancólicas y depresivas vidas. Pues el efecto de ser consumidor es el de hundirse en la tristeza, luego de lo exacerbante que resulta excederse en las compras viene el declive, el camino cuesta abajo de asimilar que lo que se ha comprado poco o nada aporta a nuestras vidas, que todo es etéreo y sin solución y que, irónicamente, el único escape es la vorágine del consumo. Es decir, seguir consumiendo. Ser consumidor, luego, es el nuevo carné de identidad, el ADN de cualquier ciudadano promedio en la diáspora actual.

De esta manera queremos vulnerar la aún confianza depositada por algunos académicos y autores en una supuesta verdad entrañable e inamovible, que más parece responder a un lamento de su propia inoperancia en el mundo actual, que a un análisis concienzudo y profundo de nuestros tiempos.

CAPÍTULO II

VERDAD, LITERATURA Y LENGUAJE

El presente capítulo tiene como objetivo dar luces sobre los límites que subyacen y se hacen evidentes al ampliar el binomio filosofía y verdad, así como también lo más palpable de esa relación, los reverses encarnados que envuelven sus categorías, sobre todo dando énfasis en aquello que de filosófico tuviera la literatura.

A su vez, se busca una aproximación a posibles definiciones desde la literatura y el espectro de posibilidades que nace de ella y se prolonga como una estela de reverberaciones que alcanza a la filosofía y luego vuelve a su origen, aunque necesariamente modificado.

La base sobre la que se asienta el presente capítulo, luego, si bien abunda en lo literario, no por eso descarta entradas filosóficas.

En ese orden de reflexión las páginas que vienen a continuación cobran sentido en la medida que aclaran los vasos comunicantes existentes entre filosofía y literatura y de ese modo nos acerca a explorar en lo planteado desde un inicio, a saber, cómo y a través de qué mecanismos, plataformas y discursos se manifiesta la verdad desde el lente filosófico posmoderno en el mundo contemporáneo.

2.1 Racionalidad, oralidad, subjetividad y verdad

La oralidad lleva una carga subjetiva fortísima frente a lo escritural que se acercaría tradicionalmente a algo más meditado y por eso riguroso. Diríamos que tradicionalmente la literatura se encuentra asociada a lo oral, a lo ensayístico, a lo improvisado, mientras que lo filosófico al texto impreso, soporte que le daría mayor consistencia. Sin embargo, la densidad filosófica no se halla exclusivamente en un texto filosófico, tampoco en lo escrito y menos en lo llamado objetivo. Por un lado, la literatura, la poesía y la oralidad contienen ya elementos filosóficos y, por otro, los efectos de verdad se encontrarían en ellas y en la práctica.

Partamos de una premisa básica, en el contexto contemporáneo, aunque pueda ser tildado de redundante, ya no es posible hablar de las esencias a las cuales hacía referencia primero Platón y luego Descartes y Bacon, esto es, la esencia de la verdad provista por Dios o un ser supremo, tampoco por extensión de una verdad objetiva o conocimientos indubitablemente comprobables. Este descoyuntamiento de las esencias se confirma con los pasos paulatinos precisamente de alejarse de ellas y acercarse a un aparato racionalista dominante, que posteriormente daría aliento a un discurso científico, el cual sí buscaría leyes, verdades y pruebas. Lo dominante ahora es, siempre bajo el lente posmoderno, el lenguaje ligado a versiones de verdad en sus múltiples variantes de expresión. La diversidad de registros a través de los cuales ellas se construyen y se manifiestan.

Ahora bien, hasta el momento hemos dicho que solo se puede hablar de la verdad de las proposiciones. Así, quedan a la deriva las esencias de las que nos hablaron los griegos, del mismo modo como en un contexto posmoderno flotan los significantes de sus correspondientes significados, dejando de lado el sueño estructuralista de relación necesaria entre significante y signo, a saber, el primero como aquello que nos remite al segundo. A su vez, cualquier intento de buscar el sentido originario, el significado primero de una frase o proposición, no solo se asentaría sobre ecos platónicos, sino sobre los intentos siempre omniscientes de la filosofía de querer abarcar todo lo circundante.

Para muestra pensemos en la arbitrariedad con que la opera prima de Ludwig Wittgenstein fue leída e interpretada por los fervientes lectores del Círculo de Viena, a saber, los futuros filósofos analíticos, intentando de esta manera sistematizar el uso del lenguaje a un plano infra del plano del contenido, precisamente porque el plano de la expresión sería confuso, arbitrario y enrevesado.

Pues bien, en el contexto literario contemporáneo, la verdad carece de valor por lo que de verdadero tenga la frase, no olvidemos que antes se leía literatura y la línea divisoria entre ésta y la realidad como entre ficción y la no ficción estaba clara. Uno sabía que leía una novela, como también, ya en el siglo XX, que una película era algo producido, creado para hacer nacer sensaciones y experiencias. Obviamente no nos referimos al carácter ficcional que toda creación literaria requiere, sino al cuestionamiento de las esencias tal cual la entendía la filosofía tradicional y posteriormente la búsqueda de los verdaderos usos y significados,

tanto por los filósofos analíticos como por los filósofos del lenguaje. La discusión más que cerrarse se abre, toda vez que creemos que la respuesta no radica en decir simplemente que la literatura tiene su campo y la filosofía otro, y que en ese sentido la labor de una nada tiene que ver con la otra y viceversa.

Digámoslo en una frase, el valor más que verdadero, pero fidedigno de una frase literaria tiene que ver con su poder evocativo. Los posibles significados alternativos y tangenciales que aparentemente carecen de validez filosófica y en ese sentido de importancia epistemológica. La búsqueda incesable de nuevas posibilidades que toda empresa filosófica promueve, palabras si se quiere que, en vez de clausurar aperturen el espectro, sirvan de pretexto para explorar en una mirada que cubra sentidos clásicamente dejados de lado. Zambullirse en lo que aún no ha sido indagado, partiendo de la literalidad y lo implícito, para luego aterrizar en lo explícito y algo que resulte más libre. Las palabras, los conceptos, las categorías, no lo olvidemos, son solo combinaciones que luego arribarán a frases y deberían tomarse como tales.

Luego, la exploración de conjunciones que aún no han sido halladas debido a una ceguera filosófica limitada debería ampliarse de continuo. Queda descartado entonces suponer una búsqueda y una posible interpretación final. Al contrario, el propósito es dejar abierto el camino a las interpretaciones.

Para decirlo con Nietzsche, el valor de poder que trasluce la frase, la palabra, la vitalidad que cruza todos los parámetros que el poder tradicional quiere soterrar. Luego, el verdadero poder de la palabra recaería sobre la libertad de

trascender al mero signo y evocar algo más que los límites lingüísticos y socio culturales de la lengua, aquello que va más allá del poder detentado por los aparatos que controlan los discursos diría Foucault. Entonces ese sentir de expresar algo y de referirse a aquello a lo cual la frase remite, sería la condición natural del discurso, pasearse entre los vericuetos que la lengua deja libres. Pero recordémoslo, la condición natural anterior a las ideas, de aquella instancia previa al pensamiento, al pensar propiamente dicho, es la circulación de ese algo que el lenguaje tratara de, primero asir, y luego moldear.

Lo más curioso en esta imagen del pensamiento es la forma en que se concibe lo verdadero como un universal abstracto. Jamás se hace relación a las fuerzas reales que *hacen* el pensamiento, jamás se relaciona el propio pensamiento con las fuerzas reales que supone *en tanto que pensamiento*. Jamás se relaciona lo verdadero con lo que presupone. Y no hay ninguna verdad que antes de ser una verdad no sea la realización de un sentido o de un valor. La verdad como concepto se halla absolutamente indeterminada. Todo depende del valor y del sentido de lo que pensemos. Poseemos siempre las verdades que nos merecemos en función del sentido de lo que concebimos, del valor de lo que creemos. Porque un sentido pensable o pensado se realiza siempre en la medida en que las fuerzas que le corresponden en el pensamiento se apoderan también de algo, se apropian de alguna cosa fuera del pensamiento. Es evidente que el pensamiento no piensa nunca por sí mismo, como tampoco halla por sí mismo la verdad. La verdad de un pensamiento debe interpretarse y valorarse según las fuerzas o el poder que las determinan a pensar, y a pensar esto en vez de aquello. Cuando se nos habla de la verdad “a

secas”, de lo verdadero tal como es en sí, para sí o incluso para nosotros, debemos preguntar qué fuerzas se ocultan en el pensamiento de esta verdad, o sea, cuál es el sentido y cuál es su valor. (Deleuze 2013: 146)

Siguiendo el razonamiento deleuziano, siempre en la órbita nietzscheana, resaltemos la imposibilidad de referirse a la verdad en tanto esencia. Pero el filósofo lleva al límite su razonamiento. No solo es el tema de la esencia el que combate ferozmente, sino también desentraña la maraña que habría detrás de ese supuesto aparato epistemológico. Es decir, hay que buscar toda la serie de circunstancias, variables y demás que han dado origen a un discurso catalogado como verdadero, el tinglado de razonamientos que han posibilitado su existencia. Craso error en el que incurren científicos, filósofos e historiadores al querer erigir la bandera de “la verdad” basando sus argumentos nada más que en un elemento aislado de un antes, un durante y un después. Naturalmente la entrada epistemológicamente nietzscheana que Deleuze hace suya es frontal y certera: hay que pensar la totalidad de los elementos que entran en juego. Descartar de plano la primera opción, los lugares comunes y el facilismo de pensamiento.

Y es ese flujo, tal cual lo describe Foucault, el estado natural del discurso, es decir, que escapa al control del sistema lingüístico, pero que éste busca categorizar incansablemente. Como él mismo lo diría, cabría pensar dos cuestiones, que el lenguaje no dice exactamente lo que dice, de ahí que el sentido asido por él, el inmediatamente evidente, no sea nada más, tal vez, que un sentido menor, que encierra y protege y que a su vez transmite otro sentido que sería considerado “subalterno” y que el lenguaje va más allá de su forma verbal, y

que habrían muchas otras cosas por considerar en el mundo que hablan y que sin embargo no son consideradas lenguaje.

Entonces habría que ampliar sus posibilidades y ensanchar su campo de acción, es decir, reduciendo las categorías que buscan *a priori* limitarlo. No olvidemos que es el propio Foucault que en una entrevista dice algo revelador, a saber:

Yo no digo las cosas que digo porque sea lo que yo piense, yo las digo sobre todo con un fin de autodestrucción, para asegurarme de que ellas no sean lo que yo pienso. Para estar realmente seguro de que de ahora en adelante, fuera de mí, ellas van a vivir una vida o morir de tal manera que yo no tendré que reconocerme en ellas. (Foucault, 1971)

El filósofo se refiere a lo inexorablemente perecible de la palabra, y con ello de nuestro pensamiento e ideas. La necesidad imperiosa de expresar no para conservar, sino para salvaguardar aquello que el ejercicio del verbo deja de lado al ponerlo en práctica. Hablamos, no para comunicar, ni para decir algo, sino para rescatar lo que no terminamos de decir, aquello que ocultamos detrás de lo pronunciado.

Foucault se rinde ante el derrotero de lo oral, pero a su vez rescata lo por decir, que a su vez será llevado indefectiblemente a palabras. En ese sentido, es innegable la verdad del texto, tanto filosófico como literario, es decir su carácter veraz. Y es que el lector al enfrentarse a un texto cualquiera ya le ha concedido o le acaba de conceder al texto esa virtud de despertar en él cierta predisposición. Predisposición que podría fundarse en el prestigio de lo escrito sobre lo oral.

Efectivamente, desde un ángulo tradicional, lo oral se encuentra imbricado a lo informal, a lo casual, a lo pasajero surgido del momento y en esa medida nada o poco académico. Mientras que lo escrito lleva a cuentas el peso de la tradición que lo vincula a la norma, no olvidemos que lo normal viene de norma, es decir, aquello obligatorio que deviene natural, al dictado de la razón, al carácter sesudo de lo que la razón manda. De ahí precisamente el contraste, lo oral surge sin más, sin pensar, con ausencia de reflexión y por tanto de rigor.

Lo oral se asocia tradicionalmente a lo impreciso y en ese sentido es dejado de lado, cuando no mirado con desdén. Como si se tratase de algo sin valor alguno; lleno de vacío intelectual y conocimiento. Por tanto, justificadamente segregado por una mirada en apariencia “académica” y cuyo linaje brotaría con naturalidad de lo que será estudiado y no tanto del encuentro entre lo por observar y el que observa. Metamorfosis esta última que impregna un devenir constante en construcción, tanto de un lado como de otro. O, si se quiere, desde una perspectiva nietzscheana, no se trataría de hechos, solo de interpretaciones. Dicho de otro modo, lo observable y el observador son interpretados, posibles versiones de ellos mismos. Atrás quedaron las nociones clásicas e inamovibles de intérprete e interpretación, podríamos decir luego que lo interpretable interpreta al intérprete y en el proceso éste se interpreta a sí mismo.

Una “cosa en sí”, algo tan equivocado como un “sentido en sí”, un “significado en sí”. No hay un “hecho” en sí, *sino que siempre tiene que introducirse un sentido para que pueda haber un hecho*. El “¿qué es esto?” es una posición de sentido vista desde algo diferente. La “*esencia*”, la

“*entidad*” es algo perspectivista y presupone ya una multiplicidad. En la base está siempre “¿qué es eso para mí?” (para nosotros, para todo lo que vive, etc.) (Nietzsche, FP 2[149] 1886 – 1887, 122)

Quien lleva a cabo la labor de observación es el mismo que llena las categorías, en apariencia vacías, de un supuesto cúmulo de información objetiva y objetivante, como si realmente fuese posible no pensar en nada y a partir de ahí crear conceptos igualmente libres de mácula. Situación dual y ficticia desde donde se levanta el observador y desde la cual mira el mundo: que él puede ser objetivo y que existe algo objetivo en el mundo que su mirada puede asir. Dejando de lado la riqueza que lo múltiple otorga.

El filósofo alemán confronta así a aquellos que creen ver un conocimiento inmarcesible, inmaculado, desdeñando así posibles esencialismos y objetividades y cualquier proyecto que aspire a lo universal. Para retomar la figura, se ubica en las antípodas de lo escrito y aterriza en las arenas de lo oral.

No en vano lo oral debe ser en tanto escrito y esto a su vez supone una depuración previa de lo primero. Nuevamente la dinámica constante, el devenir, el paso de una fase a otra. En otra clave, lo oral debe ser potencialmente escritural y lo plasmado en papel viene de ser lo primero, es decir, oralidad.

Y a propósito de lo anterior, no dejemos de lado que en la actualidad todo circunda y circula en torno a lo oral. La oralidad atraviesa los discursos y sensibilidades. Escribimos como hablamos, hablamos como escribimos, comemos mientras escribimos, es decir, mientras charlamos, consumimos imágenes y nos

comunicamos a través de ellas. En suma, hablamos la mayor parte del tiempo, confirmando así el peso de la palabra, en sus más diversas manifestaciones, en la cotidianidad.

Por su parte, la filosofía vista como el principio y sus autores clásicos estudiados eclesiásticamente, poseen aún algo de su preponderancia perdida. Debilitada ella, la razón de su némesis, esto es, la crítica feroz hecha por la posmodernidad y el terreno ganado por lo literario de los discursos, solo cobra lugar no en tanto inexistencia, sino resistencia de la primera a aceptar su ocaso inminente, los cambios que todo sistema libre de pensamiento lleva en su seno y debe promover. En otras palabras, si una crítica hacia el tradicionalismo epistemológico de la filosofía tiene lugar, es precisamente debido a su obsolescencia y su propia renuencia al cambio.

Dicha seguridad en la verdad se asienta, a nuestro modo de ver, en cierta confianza bifurcada en un carácter epistemológico de raigambre positivista, como antes mencionábamos heredada de Platón. En la creencia, ya institucionalizada, de que las cosas, al haber venido ocurriendo de determinada manera, necesariamente seguirán su curso natural, esto es, permanecer inalterables y en el carácter absolutista que a la filosofía, en tanto saber de saberes, se le confiere.

No habría pues motivos para dudar, primero de la razón del sujeto y que la verdad es aprehensible por él, tampoco de la regularidad de los acontecimientos, pues su propia justificación vendría enraizada a su ocurrencia, los eventos se

justificarían en tanto inmersos en una constancia y en esa medida imposibilitados de ocurrir de una manera distinta a como han venido sucediéndose.

Todo lo anterior es a lo que la filosofía históricamente ha dedicado denodados esfuerzos: clasificar y constreñir. Mientras que la labor poética - literaria se asocia a una acción más flexible, menos coercitiva por decirlo así, diríamos oral, tal vez porque ella está más cerca de la transgresión o de su sinónimo, leer, crear y escribir son ejercicios que van de la mano, contra corriente y libres, por eso seducen tanto.

No debería sorprender la conjugación aforismo – poesía que Nietzsche llevó a cabo en la filosofía, toda vez que su peculiar mirada se asentó en nuevas posibilidades, allende los clásicos cánones de las obras filosóficas tradicionales. Y es así que sus reflexiones mejor se expresan en lo aforístico y poético o, mejor aún, su pensamiento es inextricable de esas formas de expresión. Pensar, luego, desde Nietzsche es también hacerlo desde otros mecanismos de búsqueda. Reelaboración inevitable del que piensa y del pensamiento.

Nietzsche integra en la filosofía dos medios de expresión, el aforismo y el poema. Esas mismas formas implican una nueva concepción de la filosofía, una nueva imagen del pensador y del pensamiento. El ideal del conocimiento, el descubrimiento de la verdad, los sustituye Nietzsche por *la interpretación y la evaluación*. (Deleuze 2000: 23)

En efecto, pensar desde el aforismo y desde lo poético obliga a obtener una nueva mirada y a mirar lo mismo de otra manera. Coadyuvando de ese modo en una nueva postulación del ejercicio filosófico y replanteando así lo circundante y el modo de aproximarse a ello.

En consecuencia, acercarse al modo nietzscheano de hacer filosofía supondría pensar poéticamente, hallar poesía en lo analizable y analizarlo de la misma manera. Esta mirada transgresora y a todas luces transdisciplinaria derriba los intentos modernos de la filosofía de crear fronteras infranqueables, pues en su propuesta hay una disolución necesaria e inherente a cualquier análisis. Si entendemos lo poético como el estudio de la creación, esto es, cómo es que se crea algo, ergo, la mirada de Nietzsche no es tanto algo definido como intentos de estudio del surgimiento de la creatividad.

Tal cual un argumento oral, justificado y elaborado en su propio desarrollo, sin haber pensado directa y estrictamente en aquello sobre lo que versa, pone en práctica la verdadera capacidad intelectual que entra en juego al construir posturas respecto a algo.

Ahora bien, ese diálogo que Nietzsche establece entre el aforismo y lo poético confluye en un nuevo modo del quehacer filosófico e implica, huelga decirlo, por un lado, ampliar los límites, cuando no desaparecerlos, entre filosofía y poesía y, por otro, recuperar otras posibilidades de hacer filosofía. La profundidad de cada palabra, la sintaxis, los espacios entre cada una de ellas, todo el espectro de posibilidades que el aforismo abre y, en ese sentido, el carácter polisémico de

sus interpretaciones. Nietzsche obliga al lector a volver sobre cada reflexión, a sopesar e invertir miradas, a contrastar, a crear perspectivas a partir de la aparente economía de palabras y minimalismo que propone. Horada los caminos, devastando lo previo y extrapolando miradas impensadas. Y es en ese sentido que los filósofos posmodernos dan el salto de conocimiento y promueven estudios sobre cine, estética, medios de comunicación, fotografía, etc. Es preciso por tanto referirnos a la intertextualidad, fenómeno común en el mundo contemporáneo, pero anticipado ya por Nietzsche y teorizado por el connotado lingüista ruso Mijaíl Bajtín. De tal modo que un texto solo es resultado de una serie de otros que lo rodean, lo interpelan, lo cuestionan. En ese sentido no podríamos hablar de significados fijos, sino de formas flotantes que dependerían de las interrelaciones por establecer entre un texto y la multiplicidad a las que él nos remite o el naufragio de aquel de cara a un continuo e inevitable cuerpo de texto.

Una obra es eslabón en la cadena de la comunicación discursiva; como la réplica de un diálogo, la obra se relaciona con otras obras-enunciados: con aquellos a los que contesta y con aquellos que le contestan a ella; al mismo tiempo, igual que la réplica de un diálogo, una obra está separada de otras por las fronteras absolutas del cambio de los sujetos discursivos. (Bajtín 2017: 262)

Comunicación interminable la que se lleva a cabo entre los hablantes, entre los textos y entre los intérpretes. Fronteras débiles cuando se trata de establecer límites entre un campo y otro. Devenir constante de las sensibilidades que atraviesan las categorías y definiciones rígidas. Expectativas de los usuarios,

respuestas prefijadas, conclusiones anticipadas, conatos de réplicas en las interrogantes, origen discutible y conclusión también. Gobierno de la aleatoriedad que es quien teje y entreteje sus hilos, siempre impredeciblemente y más allá de toda posible regulación.

Es absurdo luego sostener que hay límites entre lo poético y lo filosófico, como también entre lo aforístico y lo poético y en consecuencia entre lo aforístico y lo filosófico. Esas fronteras académicas, arbitrariamente establecidas, creen ver un orden connatural, un modelo ideal, fantasía que se ve minada por la propuesta nietzscheana: los textos dialogan entre sí, hay un entretejido de relaciones que no vemos, que a lo mejor el propio autor ignoraba y solo son sugeridos por él, y es ahí donde estriba el impacto, en la posibilidad de hallar vínculos aparentemente inexistentes, e incluso, allende las asociaciones primigenias sugeridas por el autor y ¿por qué no? antitéticas respecto a ellas.

Por eso Nietzsche insiste en que las ideas de sus textos son suyas, tal vez para así motivar a sus lectores a encontrar las propias y, naturalmente, ser consecuente con su postura. No son las ideas universalistas que los filósofos tienden a plantear. Asume su lugar como uno entre miles de posibilidades. Eso y nada más.

Es su mirada, su poética, su inspiración y transpiración. Escribir demanda esfuerzo y el consecuente desgaste, la puesta en práctica de la requerida calistenia mental. Su opinión, su ensayo, obviamente realizados sobre la marcha, reflejan la amplitud de su propia voz que destila todo lo anterior y que ofrece un

alcance inalcanzable del aforismo. No olvidemos que él mismo se opone a lo literal, motiva lo lateral, la especulación y las posibilidades, circunstancias y características que despiertan tanto pasión y admiración como animadversión.

Y es el perteneciente a este último grupo, el filósofo híper racionalista, quien se mira al espejo de sus propias reflexiones y crea un modelo o filtro racional a partir de ellas, lo que ellos creen puede tender a *lo racional* y a *lo objetivo*. Así, crea un modelo limitado por su propia concepción y espera encontrar en el mundo la coincidencia con sus planteamientos. Digamos entonces que el filósofo circunscribe el conocimiento a las teorías y modelos que él elabora y espera contengan y confirmen la información del mundo. Crea una serie de arquetipos sobre el conocimiento y el mundo, que espera coincidan, pero donde el primero tiene primacía sobre el segundo, de tal manera que el segundo esté contenido en el primero. Así, la objetividad del conocimiento se construye y con ella la objetividad del mundo y la objetividad del conocimiento del mundo, también.

La filosofía, en ese sentido, es aún hoy en día, un aparato que reemplaza al mundo a partir de un modelo creado. El filósofo busca su reflejo y cree ver la razón, la fábula y desde ahí ficciona un aparato racional, intentando disminuir la carga de subjetividad inherente al ser humano. Y a partir de ese modelo de pensamiento, llamado aparato racional, crea el mundo y sus límites, a su vez elabora *un modelo teórico* que reemplace el orden y las lógicas del mundo, el modo como éste se organiza. Y simplemente espera que *el mundo* calce dentro de él, no viceversa. Obviando que ellas funcionan más allá de las fronteras levantadas por una razón deseosa de circunscribir lo circundante, pero además

omitiendo algunas cuestiones cruciales: no todo puede ser comprendido, y tampoco debe ser comprendido; infinidad de datos son imperceptibles, omitidos por el afán omnívoro de devorar todo; innumerable data es opacada por abarcar demasiado. Estamos frente a la creación del sujeto desde un sujeto, que, además está decirlo, está sujeto, maniatado a sus guarismos, fórmulas algebraicas y demás; de la racionalidad desde una racionalidad y del modelo a partir de un modelo. Como también del sujeto del sujeto, la racionalidad de la racionalidad y el modelo del modelo.

Relación especular la que se establece a partir de un síntoma de timidez que manifiesta el filósofo. Amedrentamiento que ejerce sobre él la vorágine de discursos que lo atraviesan y opta por mantenerse firme a sus ideales, leyendo y releendo los mismos paradigmas, ofreciendo lecturas minadas en su origen, pero que él cree y juzga amplísimas y revolucionarias. Son los espejismos metafísicos encarnados en el positivismo de escritorio, el orden ausente y requerido en sus propias vidas el que emerge a la superficie y ve la luz.

En consecuencia, las impresiones de verdad pueden estar en la filosofía, la poesía y/o literatura, en el lenguaje, pero la filosofía se atribuye el derecho de poseerla y moldearla; la literatura en cambio llega a ellas las más de las veces por un efecto tangencial, desde lo estético, una revelación, aunque no se trata de una búsqueda a ultranza. La filosofía busca categorizar y limitar a priori, la literatura refleja, expresa, por eso los efectos de verdad se hallan en el ejercicio literario, poético, o más cerca de él, a su expresión y creación. En lo movable, en la inconstancia de lo mutante, sobre aquello que la filosofía deja de lado por buscar

regularidades. De ahí la importancia de novedosas formas de expresar lo filosófico, tales como lo poético y lo aforístico y justamente recae en ello la precisión del vínculo Nietzsche, Deleuze, filosofía y poesía o ejercicio literario.

En su deseo de asir la verdad, cuya raíz tiende a la dispersión por naturaleza, la filosofía la pierde de vista. Mientras más busca circunscribirla, más se aleja de ella. Pues la verdad está inmersa en un flujo constante, lo opuesto a un sistema binario, verdadero – falso. Circunvoluciones constantes que regresan al origen y de nuevo aparecen. Lamentablemente la tendencia occidental ha ido en la dirección contraria:

Resulta curioso comprobar cómo el árbol ha dominado no solo la realidad occidental, sino todo el pensamiento occidental, de la botánica a la biología, pasando por la anatomía pero también por la gnoseología, la teología, la ontología, toda la filosofía...: el principio raíz, *Grund, roots y foundations*. Occidente tiene una relación privilegiada con el bosque y con el desmonte; los campos conquistados al bosque se plantan de gramíneas, objeto de una agricultura de familias, basada en la especie y de tipo arborescente; también la ganadería que se desarrolla en el barbecho selecciona familias que forman toda una arborescencia animal. Oriente presenta otra imagen: una relación con la estepa y el huerto (en otros casos con el desierto y el oasis) más bien que con el bosque y el campo; una agricultura de tubérculos que procede por fragmentación del individuo; un abandono, una exclusión de la ganadería que queda confinada en espacios cerrados o arrojada hacia la estepa de los nómadas. Occidente, agricultura de una familia seleccionada con muchos individuos variables; Oriente, horticultura

de un pequeño número de individuos relacionados con una gama de “clones”. ¿No existe en Oriente, sobre todo en Oceanía, una especie de modelo rizomático que se opone desde todos los puntos al modelo occidental del árbol? (Deleuze 2002: 23)

Siempre siguiendo la estela deleuziana, echemos luz sobre aquello que surge entre los intersticios, entre las grietas de lo que no se espera, asolapado entre lo esperado y dado por sentado. Lo arborescente como manifestación palpable y visible de algo que surge uniforme y previsiblemente, sin interrupciones. Sin quiebres ni ausencias. Afrontar el pensamiento moderno es inescindible del espesor de las ramas de los árboles, pero eso ya está petrificado, programado, venido desde antiguo, sombra constante sobre lo que escapa a su paso y yugo.

Entonces la metáfora de la mala hierba es precisa pues ella aparece escabullida entre los espacios que lo demás deja: “Un rizoma o una mala hierba es precisamente eso. Los embriones, los árboles, se desarrollan siguiendo su preformación genética o sus reorganizaciones estructurales. La mala hierba no, la mala hierba desborda a fuerza de ser sobria. Crece entre. Es el mismísimo camino”. (Deleuze 1997: 36)

Como lo hemos mencionado anteriormente, la filosofía supone un ejercicio plenamente racional, no admite errores ni elucubraciones, sus razonamientos y conclusiones son el resultado de cavilaciones previas en mayor o menor medida concienzudas; mientras que lo poético apela a elementos de elucubración,

recuerdos, imaginación y especulación. Ya es conocida la opinión de García Márquez al respecto:

Siempre me divierte que el mayor elogio para mi trabajo provenga de quienes creen que despliego la imaginación, mientras que la verdad es que no hay ni una sola línea en todo mi trabajo que no tenga una base en la realidad. El problema es que la realidad del Caribe se asemeja a la imaginación más salvaje. (Stoner, issue 82, winter 1981)

A su vez, Julio Ramón Ribeyro en su decálogo del cuento dice “La historia del cuento puede ser real o inventada. Si es real debe parecer inventada y si es inventada real” (Ribeyro 1994: 8).

En el caso del filósofo, sus planteamientos son producto de investigaciones previas o largas cavilaciones, lo cual le da ese aire de rigurosidad, pero éste viene dado también por la propia naturaleza de su labor, esto es, el prestigio del que goza la actividad filosófica, la filosofía, los filósofos y el conocimiento de la verdad.

Por su parte, quienes ejercen lo poético, en este caso escritores y poetas, apelan a toda suerte de información que pueda llegar a sus manos, anécdotas, recuerdos, sueños, invenciones, lecturas previas, hechos periodísticos e intereses.

Insistamos sobre lo mismo, recordar no es nada más que editar lo que creemos nuestra memoria atesora. Podemos creer estar recordando cuando en realidad estamos inventando y viceversa, creer que estamos inventando cuando en realidad estamos trayendo de vuelta lo vivido o imaginado. Por otro lado, el proceso mismo de recordación y pensamiento ya es complejo en sí mismo, en ese

sentido no hay certeza absoluta de lo que la razón puede llevar a cabo en un momento dado.

En rigor desconocemos el funcionamiento de nuestra imaginación al momento de crear algo, como también las cuotas de lo inventado, es decir, en qué medida realmente se alejan o se acercan a lo sido. En el recuerdo ya hay un esfuerzo por traer a colación algo, pero ¿cuánto de ello realmente es un reflejo de lo pretérito y de qué tipo de reverberación estaríamos hablando? Aquel supone un tipo de invención, un alejamiento de los hechos tal cual ocurrieron y un acercamiento a una zona de imaginación, aquella de la que hablamos a inicios del primer capítulo.

Julio Cortazar confesaba en una entrevista en el programa español A Fondo, haber estado en trance durante la escritura de Rayuela.

Entonces trabajo de una manera muy desperdigada, muy anárquica, sin ningún horario, salvo (...) cuando estoy llegando al punto central de lo que quiero decir, porque en ese momento yo soy un poco la víctima de lo que estoy haciendo, soy poseído por lo que estoy haciendo. Fíjate, todo el final de Rayuela fue escrito en condiciones físicas tremendas, porque yo me olvidé del tiempo, no sabía si era de día o de noche, mi mujer venía con un tazón de sopa y me decía hay que dormir un poco, ese tipo de cosas, durante varias semanas. Pero antes de eso, habían pasado dos años que yo no había hecho nada, escribía cosas sueltas, un capítulo, otro. Luego hay un momento en que todo se concentra y ahí tienes que terminar (...) es una noción de obsesión, de concentración. (Cortázar, 1977)

El proceso creativo entonces, pasa por una abstracción de este mundo, de su realidad inmediata, una sustracción diría yo, y es ahí, en esa área gris, donde tienen lugar las actividades literarias. Interesante pues en anatomía se llama sustancia gris a aquella sustancia formada principalmente por la reunión de cuerpos de células nerviosas, que constituye la porción de la medula espinal y la superficial del encéfalo.

Recordemos lo que Juan Carlos Onetti, el escritor uruguayo, comentó haberle increpado a Mario Vargas Llosa, en una entrevista televisada, a propósito de su método de trabajo:

Me acuerdo que fue en San Francisco, en un hotelucho de San Francisco donde tuvimos una discusión sobre el tema. Y finalmente, sin que él se ofendiera, yo le dije mirá Mario, lo que pasa que tú con la literatura tienes una relación conyugal, tienes que cumplir de tal hora a tal hora y para mí es una relación con una amante, cuando tengo deseos de escribir, entonces escribo, locamente, absurdamente, lo que sea. Bueno, con suerte no se ofendió. Rtv.es (20 de marzo de 1977). *A fondo Juan Carlos Onetti* [Archivo de video]. Recuperado de <http://www.rtve.es/alcarta/videos/a-fondo/juan-carlos-onetti-fondo-1976/1066517/#>.

Juan Carlos Onetti hace referencia a esa posesión de las que nos hablaba Cortazar aunque como algo parcialmente racional, pues tú decidirías hacerlo, pero cuando realmente hay deseo; se trataría en buena cuenta de la independencia del escritor a la hora de trabajar. Y la crítica a Vargas Llosa se funda en tanto escritor metódico, cuyos horarios de trabajo lo esclavizan al punto de determinar horas de

trabajo, es decir, de escritura obligada. Cada uno de ellos se encuentra en las antípodas del otro, Onetti un escritor más visceral, comprometido con el oficio creativo de la escritura, él escribe desde adentro, desde la vivencia misma, Vargas Llosa más cerebral, dedicado a fortalecer el rótulo de escritor como título nobiliario.

Con todo, esa sensación de disconformidad, de extrañamiento, se encuentra tanto en el filósofo como en el escritor, no obstante, más desarrollada y puesta en primer plano por el último, pues apela sobre todo a intuiciones y elucubraciones. Mientras que el primero prioriza elementos racionales y desde ahí construye el mundo, lo caracteriza y define por procesos abstractos y conceptuales. Aunque a menudo los límites se extralimiten y la labor de uno aterrice en la del otro, sin saberlo, trazando y siguiendo un instinto de curiosidad que se alterna entre la pasión y la razón o, mejor aún, se sitúa en ambos campos y se amalgama a ellos. Sirve de abrevadero a cada disciplina, logrando su conjunción.

En ese orden de reflexión ¿Cómo negar el talante filosófico de los textos de Borges, los de Cortázar o los de Sábato? El error está en considerar solo a aquellos escritores donde surge una carga filosófica desbordante, más allá de las fronteras del propio texto literario y alcanzando así el nivel de obra filosófica. Pero el verdadero reto está en reconocer el deslumbramiento filosófico que son capaces de producir otros autores y sus respectivos textos, y que sin embargo, son soslayados por un conservadurismo filosófico representado por autores y filósofos tradicionalistas. ¿Por qué *La Crítica de la Razón Pura*, por ejemplo,

merece mayor atención que *Crimen y Castigo* de Dostoievski? ¿En qué se funda la atención recibida de *Las Meditaciones Metafísicas* de Descartes frente a *Ensayo sobre la Ceguera* de Saramago? ¿Cómo podemos justificar realmente la superioridad de *La Fenomenología del Espíritu* frente a *Moby Dick* de Herman Melville? Estas preguntas cobran sentido, toda vez que el limitado sitio filosófico concedido a la literatura se ha centrado, sobre todo, en aquellos filósofos que han hecho literatura, no así en los literatos que han hecho filosofía. Más allá de lo arbitrario que puede resultar esa dicotomía, dado que alguien podría esgrimir que los literatos también pueden hacer filosofía, la experiencia y los juicios nos dicen lo contrario. Tal vez Jean Paul Sartre, Albert Camus, Miguel de Unamuno y Umberto Eco sean las excepciones, precisamente porque se les considera primero filósofos y luego escritores, no así Edgar Allan Poe, Julio Ramón Ribeyro, William Blake, Franz Kafka, T.S. Eliot, Arthur Rimbaud, Antonin Artaud, Martín Adán, César Vallejo, Paul Verlaine y Charles Baudelaire, solo por citar algunos. La lista es larga y dispersa y también por eso mismo sujeta de ser tildada de arbitraria. Es cierto e indudable que no toda literatura puede tener nivel de obra filosófica, como tampoco toda obra catalogada de filosófica debería merecer tal galardón.

Y a propósito de ello recordemos las infortunadas frases de nuestro premio nobel de literatura Mario Vargas Llosa: “Si ahora se le concede el nobel a Bob Dylan podemos esperar que el siguiente sea otorgado a un jugador de fútbol”. Lo primero que hay que decir es que él es un buen ejemplo de un escritor que representa bien al intelectual rimbombante, bastante tradicional y, sin embargo, inmerso en la sociedad del espectáculo que él mismo critica. Sus trabajos, en

efecto, son ganados largamente más por su ánimo de adoctrinamiento y magnanimidad que por los de ese furor desmedido que caracteriza a un escritor entrañable. Es un escritor extremadamente racional, pero no a la manera de un Borges, sino en tanto demasiado limitado por la técnica y por la data periodística e histórica que precisa recoger para elaborar sus trabajos. Y no es de extrañar que precisamente él fuese quien debía opinar al respecto, pues para muchos él representa al escritor peruano, tal vez el único, y en esa medida la voz autorizada para pronunciarse al respecto. Ya son conocidas, en ese sentido, las reacciones de aquellos literatos, profesores de literatura y aficionados, al manifestar su rechazo al hecho de conceder El Nobel de Literatura a *un músico*, cuando en realidad Dylan es un poeta que hace canciones ¿Pero acaso Joaquín Sabina, Silvio Rodríguez y Facundo Cabral no hacen lo mismo? ¿No es cierto que Jim Morrison, Frank Sinatra y Luis Alberto Spinetta también? Entonces estamos frente al proceso inverso, tal cual lo señalábamos líneas arriba, ya no solo de los filósofos que segregan a los literatos sino de los literatos que segregan a los músicos por no considerarlos a su altura.

Ahora bien, podemos hacer lo propio en el campo filosófico. Es así que un aforismo de Wittgenstein extraído del *Tractatus lógico-philosophicus* por los miembros del Círculo de Viena es interpretado a su antojo, como una pleitesía al futuro Positivismo lógico cuando no meros devaneos literarios que en tanto tales debían ser rechazados, por su brevedad y dispersión, ergo inconsistencia. De Nietzsche algunos de sus críticos indican que el filósofo de Röcken hacía literatura y de esa manera se buscaría “desprestigiarlo”. Una vez más vemos el tufillo

dictatorial de Occidente al querer rebajar a un filósofo de la talla de Nietzsche a la condición de mero escritor.

A propósito de ello, Alexander Nehamas nos recuerda en *Nietzsche, la vida como literatura* lo siguiente:

En el sentido más burdo, afirmar la importancia de su estilo equivale a afirmar que la escritura de Nietzsche es inusual e idiosincrásica, lo que a su vez equivale a afirmar que sus obras no traslucen las características que estamos habituados a esperar de los tratados filosóficos. Este hecho se ha esgrimido como prueba de que, en cierto sentido, las obras de Nietzsche no son filosóficas, olvidando que los tratados filosóficos han sido escritos en los más diversos estilos imaginables. (Nehamas 1985: 301)

A su vez, Nehamas hace referencia a Stefan George, quien sugiere que Nietzsche tendría más de filósofo que de poeta, afirmación que ofrece una tercera posibilidad a lo anteriormente expuesto. A saber, ya no solo los filósofos que discriminan a los filósofos por dedicarse a hacer trabajos literarios y no filosóficos, tampoco los literatos que discriminan a los trovadores y cantantes por carecer de las bondades que solo ellos poseen, sino también la respectiva descalificación a Nietzsche, ya no solo en cuanto filósofo, sino también en cuanto poeta.

Tal parece entonces que, vistas así las cosas, si pretendemos acercarnos a al fenómeno de la filosofía y la verdad contemporánea, habría que dejar a la razón de lado, es decir, a esa razón que tradicionalmente lo ha explicado. Y por el lado de la literatura y la verdad, abandonar el viejo par razón / pasión que tan común y trillado ha resultado enarbolar. Ello nos lleva a considerar un nuevo pivote que

explique tanto a la filosofía como a la literatura en torno a la verdad en la actualidad: la racionalidad. Y para ser más exactos es menester acercarnos a las racionalidades que pululan, abundan y se manifiestan por estos tiempos en la problemática que nos aqueja.

Por un lado, sería un error considerar a la filosofía como estrictamente racional y alejada completamente de todos los quehaceres mundanos. Bien podríamos hablar de una filosofía iniciada en la pasión, que la encuentra a medio camino o a donde va a parar dentro del ejercicio filosófico y en esa medida referirnos a la o las racionalidades filosóficas puestas en marcha en el ejercicio continuo del devenir filosófico, esto es, la praxis filosófica, la creación de toda manifestación que vaya en esa dirección. Por otro lado, es imposible que la literatura solo se funde en el ejercicio de la pasión, de la creación, de la imaginación, del devaneo, del ensueño y el sueño. Por eso sería más preciso referirnos a las diversas o distintas racionalidades puestas en marcha por la literatura, que bien podrían bifurcarse del de la filosofía, aunque creemos que o bien surgen de un mismo punto, es decir, nacen imbricadas, o se dan el encuentro a medio camino o arriban juntas al mismo lugar, pero al fin y al cabo poseedora de claros elementos concienzudos, típica y clásicamente catalogados más cerca de un modelo filosófico que de uno literario.

Ambas racionalidades entonces entrarían en un juego constante de postas, donde claramente es difícil distinguir dónde empieza una y dónde termina la otra. De hecho, creemos que estamos frente al desplazamiento constante de categorías filosóficas y literarias *stricto sensu*, creando un despliegue y así un nuevo terreno

de conceptos híbridos que no pertenecen ni a un campo ni a otro. Definiciones mutantes cuya única característica en común sea el que *se pertenezcan* o el *pertenecerse a* y que sucedan en un mismo campo, precisamente el del devenir, el del hacia; como una fuerza magnética atraída y repelida de un centro ausente. Estarían en continua oscilación, ajustes y (des)ajustes, aceleraciones y (des)aceleraciones de sus partes. El inicio de una no es sino el fin de la otra y el durante de alguna de ellas, el conato de la anterior.

Las racionalidades, finalmente, impactan, se unen y se separan, se fusionan y se friccionan, creando un efecto rebote que las eyecta de afuera a adentro y de adentro a afuera, lejos de las lógicas tradicionales y de una razón tradicional. Más cerca de una caída constante, de un usufructuar lo hallado, que de categorizar arbitrariamente y *a priori*, las condiciones de algo que deviene y por eso mismo, nunca se detiene.

Busquemos entonces los efectos de verdad en las racionalidades transparentadas en el ejercicio poético filosófico, más unido a la relación oralidad y subjetividad que a lo escritural y objetividad.

2.2 Filosofía, tautología y *verdad*

Entendemos por tautología y verdad el proceso masificado por parte del usuario promedio del lenguaje en el mundo contemporáneo, y más precisamente a través de las nuevas herramientas tecnológicas. Es así que el uso de ellas y su sobreexposición alteran los mensajes, los modifica, los vacía de contenido y hace estallar los referentes a los cuales ellas se remitirían o sobre los que se asientan.

Dando origen así a una interpretación necesaria de cada mensaje como si se tratara de algo novedoso y la consecuente reelaboración de los contextos en los cuales insertarlos, por no hablar de palabras ausentes de significantes, es decir, que a la deriva van, sin significado específico y sin un soporte sobre el cual deslizarse. Dentro del marco de referencia descrito la verdad aparece como destellos o reverberaciones, entonces sería más pertinente referirse a efectos y manifestaciones, en vez de verdad o verdades.

A continuación los elementos a tomar en cuenta:

- Signos que no significan algo definido.
- Necesidad de elaborar interpretaciones no previstas.
- Ausencia de contextos sobre los cuales los mensajes se apoyarían.
- La disolución de las situaciones confirmaría significados flotantes, a merced de cada individuo.
- La verdad no sería tal, sino las impresiones que los usuarios del lenguaje configurarían en sus prácticas discursivas.

Los discursos imperantes en la actualidad no tienen un referente específico y tampoco una significación inequívoca. Por un lado se remiten a sí mismos y por otro lado, se caracterizan por su carácter polisémico. De hecho, ni siquiera hay un proceso que conduzca de los significantes al significado, de un tiempo a esta parte imperan más bien significantes libres, pulsiones que deben ser interpretadas al antojo del lector. No habría un significado único como resultado de la decodificación de los significantes.

A su vez, al carecer de un referente o contexto específico, los mensajes se encuentran dislocados de su propio origen, ellos se remiten a ellos mismos, haciendo necesaria la tautologización de los mensajes, esto es, corroborar su propia naturaleza, como si fuese necesario enfatizar que un signo es un signo y no bastara con usarlo y asumir que el interlocutor ya lo conoce previamente y elaborar a partir de ahí un mensaje.

Entonces surge la necesidad de recordar, por ejemplo, que un mamífero cuadrúpedo doméstico de forma y pelaje muy diverso según la raza y cuya inteligencia y lealtad al hombre sobresale, es un perro. Sin duda esa amnesia cortoplacista tiene que ver con el fenómeno de remitirnos al instante actual sin término, dejando de lado el pasado y el futuro. Tal cual lo mencionara Marshall Berman en el título de su libro, a propósito de la frase de Marx, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, el tema de la liquidez del mundo, tratado directamente por Zygmunt Bauman, es una constante en el mundo contemporáneo.

En efecto, la vacuidad del mundo, el carácter gaseoso de sus sujetos, las conversaciones, las costumbres, el lenguaje y la cultura confirman el aserto del sociólogo y filósofo polaco. Entonces las referencias son precisas toda vez que tales autores han subrayado la relevancia de hacer notar los cambios constantes a los que un mundo puntillista, por usar una definición de Bauman, nos ha acostumbrado.

Y en el caso del lenguaje, la excesiva concentración en un presentismo del presente casi necrosado, muerto no bien utilizado, compele al usuario promedio a retornar a un grado cero, donde nuevamente será remitido a operaciones básicas del lenguaje que fueron aprendidas y luego olvidadas, entonces si antes los psicólogos hablaban de una memoria más o menos constante y otro acervo que se usa en ocasiones y que corre el riesgo de ser desterrado al olvido, ahora deberíamos hablar de una memoria en gran medida olvidadiza, condenada a su propia obsolescencia y solo ficticiamente creer que hay pocos recuerdos e información dignos de ser atesorados. La mayor parte de lo que aprehendemos debe ser desechado según la nueva lógica del mundo. El desdén por la memoria se hace evidente en cada movimiento y palabra de nuestro quehacer diario.

Visto de manera esquemática tendríamos lo siguiente:

Olvido actual = necesidad por abordar cada mensaje como algo completamente nuevo (redundancia tautológica) y elaborar el contexto respectivo (palabras flotantes).

Tal proceso es incesante, inevitable e imperecedero. Y tiene como efectos inmediatos potenciar la sensación de orfandad memorística de los sujetos y la recurrencia de volver sobre cada mensaje como si de algo completamente nuevo se tratara.

Dentro de ese contexto carece de sentido hablar de verdad, pues los intercambios se constreñirían a los significantes y no a la verdad o falsedad de ellos, la idea ya no es comunicar, sino facilitar el libre flujo ininterrumpido de

información, de algo que acaso pudiéramos llamar mensaje, de ruido en la mayoría de casos. Pues la velocidad del intercambio es de tal rapidez que todo rastro de permanencia queda en el olvido, aplanada por su propia naturaleza. La consigna es no detenerse a como dé lugar, entonces queda de lado el contenido y aunque no fuese así y existiera cierta permanencia de él, la propia dinámica anula cualquier análisis, compele a un nuevo inicio, a erigir una construcción con los bloques recién derruidos.

Se cierran así las posibilidades de recurrir a cierta constancia de pensamiento traducidas en un lenguaje permanente. La dispersión constante supone recurrir a una mirada nuestra, tal vez anhelando cierta constancia y uniformidad perdidas. El remitirnos a nosotros mismos y a los objetos, respondería a una redundancia que cubra el vacío entre el sujeto y la palabra y entre ésta y el mundo.

Debemos recordar que el lenguaje es la vía más difundida para expresar algo y que la construcción del mundo pasa necesariamente por él. Pero sería vano en este punto apelar al argumento ya manido sobre las estructuras apriorísticas que subyacen a todo lenguaje o, en su defecto, hacer referencia a su contrario, a donde irían a parar las proposiciones. En vez de eso debería concebirse un flujo ininterrumpido de formas de expresión elásticas que se unen y se separan sobre la marcha de la performance de cualquier conversación.

Antes que en el lenguaje considerado en términos de patrones o sistemas ya existentes, compuestos por "palabras dichas", la versión del construccionismo social examinada aquí se centra en los usos formativos a

los que se aplican “las palabras en su decir”, y en la naturaleza de las “situaciones” relacionales que de ese modo se crean entre quienes están en contacto comunicativo recíproco a través del lenguaje. (Shotter 2001: 19)

Se trata de prestar atención a acontecimientos fortuitos propios del flujo azaroso de toda comunicación humana, dejando de lado entidades predeterminadas de análisis, preconcepciones deterministas, que limiten y establezcan un sesgo al carácter espontáneo del que toda conversación es parte.

Traer a colación el efecto inmediato sobre el cine tal vez ayude. Los espectadores ahora precisan creer en lo mostrado en la pantalla, por ejemplo, creer que lo que ven es, en efecto, un documental, una película de ficción o de terror. Y es que tal es el impacto de las imágenes audiovisuales, ensanchado así los límites de los géneros y la preponderancia de lo real y la realidad en sus discursos, que constantemente se busca redefinir los conceptos y categorías, apelando a nuevas fronteras de lo increíble.

Paralelamente se busca sorprender al espectador con el nivel de realidad de las historias, ofrecidas como lo más novedoso, la verdad tal cual y no aquello construido detrás de las cámaras. De ahí la popularidad de los formatos llamados reality shows, las películas filmadas con una *handy cam* y todos los efectos de realidad que ellas destilan. Vehicular luego las posibilidades surgidas de pronto, el detalle de los desplazamientos entre los géneros, desde dentro del lenguaje, esa corriente veleidosa de efectos que corre de un lado para otro, dejando una estela

de reflejos reverberantes, de acceso restringido, solo accesible desde la misma urdimbre del diálogo, sin premeditaciones ni análisis.

Ya es hora de abandonar los discursos academicistas de escritorio y acercarse a las manifestaciones orales callejeras, de la cotidianidad, que es donde finalmente tienen lugar los cambios incesantes de la lengua. Y esto es así toda vez que el sesgo enciclopedista de las corrientes de pensamiento tradicionales persisten tanto en la obnubilación de los intelectuales a partir de la defensa férrea de una razón moderna que explique lo visto y lo sido como en un totalitarismo bibliográfico inflexible, en vez de acercarse al latido de la calle y afinar el caleidoscopio lo máximo posible, previa flexibilización de las categorías y creación de nuevas de ser necesario, y así reflejar con mayor precisión los pliegues, escondrijos, meandros y reveses y arribar a una mejor comprensión del modo en que el fenómeno de lenguaje se (re)presenta y es (re)presentado en el mundo contemporáneo.

Precisamente porque el hombre contemporáneo no busca en ninguna medida conocer o descubrir algo. Su vida diaria la despliega sobre los mismos mensajes que crea, la información que éstos destilan poco o nulo espacio dejan para la reflexión, cada uno se sucede con una rapidez tal que resulta vano intentar decodificarlos; se trata sobre todo de una carrera por ver quién envía más mensajes y, naturalmente, quién lo hace en el menor tiempo posible. Tomando en cuenta el mensaje que viene de ser, que ni siquiera termina, que está por venir. Es la fobia al silencio, al no decir nada, al verse obligado a comunicar; los sujetos han devenido mensajes particulares, piezas intercambiables, ruidos inevitables. En

cada intercambio ficticio no se alcanzan a definir ni mensajes, ni sujetos ni comunicación.

Se trata de una superficialidad que domina, el deslizarse perenemente sin tregua sobre las palabras, no entre ellas, evitando cualquier atisbo de codificación y posterior elaboración. El efecto tautológico indaga por una libre circulación, para decirlo con Foucault, de las palabras y las cosas y de las cosas y las palabras: desplazamiento que nos lleva a corroborar que las cosas son palabras y las palabras cosas. De modo que no habría nada definido ni por definir, y resulta imprescindible que el mensaje se remita al mismo mensaje para atisbar algo de él, y ante su aparición no cabe codificación previa ni lectura conocida. Es una vuelta al principio, un no poder rehuir al mismo código.

La palabra no es por lo que signifique, ni por el recuerdo que evoque, ni por el linaje etimológico, tampoco su referencia perfecta a las matemáticas, sino por todo aquello que surge en el mismo instante en que es pronunciada, dejando atrás fantasmas vinculados a la verdad, a lo metafísico, al positivismo y a lógicas. Mecanismos todos realizados a ultranza, allende la inmediatez, lo inesperado, lo inexistente, no el inicio sino *los inicios* del inicio, no el durante, pero *los durante*s del durante, no lo posterior, en cambio *los posteriores* de lo posterior.

Es en ese contexto que queremos referirnos a la relación tautológicamente filosófica de la verdad. Ella, si es que acaso hay una, no estaría ni en las fórmulas matemáticas ni en ideas previas, pero en el hecho de que el mensaje precisa remitirse al propio mensaje, acción inevitable, no para ser decodificado, no hay tal

ímpetu en los usuarios del lenguaje, sino para mantener el flujo, la circulación de ellos mismos. No olvidemos que tampoco hay deseo o interés de comprenderlos a cabalidad. Se trata, en suma, de evitar el estancamiento del flujo informativo, la imperiosa necesidad de ver algo obsoleto y su constante reemplazo hacia el movimiento.

La música es un lenguaje, que es susceptible de ser clarificado infinitamente. El lenguaje significa solo mediante conceptos, por consiguiente la comunidad de sentimientos surge por medio de ideas. Esto es lo que pone un límite al lenguaje. Esto vale solo respecto a la lengua objetiva escrita, la lengua hablada es sonora: y los intervalos, los ritmos, los tiempos, la intensidad y la acentuación simbolizan el contenido sentimental que se representa. Todo esto pertenece al mismo tiempo a la música, sin embargo, la mayor parte de los sentimientos no se exterioriza mediante palabras. Y además la palabra no hace más que sugerir: la palabra es la superficie del mar agitado, que es turbulento en las profundidades. Aquí se encuentra el límite del drama hablado. Incapacidad de representar la simultaneidad. (Nietzsche FP, VL. I, 2[10] 1869 – 1874, p. 91)

Si bien Nietzsche, como siempre ocurre en él, hace referencia a múltiples temáticas, haremos énfasis en el lenguaje, la lengua y la palabra. De modo que empezaremos diciendo que la inconmensurabilidad del lenguaje es una característica que él comparte con la música, pues ésta también es lenguaje.

Baste pensar en las palabras escritas por Nietzsche en el mundo actual, no olvidemos que él lo hizo entre 1869 y 1870, y corroboraremos su vigencia e impacto. En efecto, en pleno siglo XXI vemos cuán elástico, oscilante, versátil e imperecedero el uso del lenguaje se despliega, su capacidad inherente y vivaz de transformarse, reinventarse y mutarse en otras formas que no son necesariamente consideradas lenguaje y otros usos que, en tanto, tales, también son pasados por alto.

Hablamos de usos insospechados y por eso indescifrables, en consecuencia infranqueables por los aparatos racionales de turno, demasiado concentrados en autores clásicos, cuando no en modelos o guarismos que determinen lo que ven. Cuando en realidad el proceso debería ser justamente el inverso, partir de lo que ocurre, dejar que las acciones y el tejido social estalle en los ojos del observador, el bullir y el latido de las gentes deberían erigirse en posible teoría, pero a partir de sus propias entrañas. No se trata de aludir a un modelo apriorístico que atrape lo circundante, sino del levantamiento de lo que yace alrededor en tanto paradigma, independientemente de los modelos que el académico posea o crea poseer. El surgimiento de una posible teoría social subjetiva más de cerca con lo que gira, dejando así de lado el fantasma metafísico y ontológico de una supuesta objetividad.

Es en ese sentido que el lenguaje no solo es lenguaje, sino otros usos que en apariencia no hacen de él tal, en medio del despliegue de una serie de circunstancias y prácticas es prácticamente imposible prever cuál será el siguiente paso, el intempestivo giro que le rompa los huesos al uso que viene de ser. Usos

que caen en desuso no bien puestos en práctica, pragmáticas desconcertadas, programáticas sin concierto, vueltas y revueltas inesperadas, insospechadas, de ahí que sean indefinibles e incognoscibles. Y de hecho muchas de ellas pasan y repasan la cotidianidad sin que se note qué dejan y levantan a su paso. Su imperceptibilidad es tan obvia que por eso mismo son pasadas por alto.

Es así que el lenguaje, aquello que podemos llamar así o lo que queda de él, se reinventa a sí mismo, se remite al espectro de variantes que, como su nombre lo indica, oscilan, varían de un lado a otro, intercambian y pueblan de posibilidades lo inasible, lo inefable.

El habla, luego, es la pura práctica, el conjunto de veleidosidades manifestadas en el durante y que acaso dejan atisbar las que vendrán. Lo que viene de ser. Contingente prolijo en sus usos, radios de acción amplificadas o, sería mejor decir, acciones que amplifican radios, ya no pistas a seguir, sino los despistes necesarios que las propias pistas precisan proveer.

Dicho esto, hay elementos en gran medida impredecibles, no cuantificables en el habla misma. Pues el habla, si bien expresa una versatilidad de largo alcance, solo es una parte mínima, lo potencial si se quiere, lo otro no queda a la vista, sino en el fondo, en la profundidad. Efecto de superficie el que desencadena y muestra el habla, los arrecifes de lo sintomático, tal vez para mejor ocultar lo que yace en el fondo, lo que no vemos, lo que se oculta.

Por eso mismo sería mejor entender el habla no tanto por lo que muestra, sino por lo que se esconde detrás de ella, o para retomar la metáfora de Nietzsche, en el fondo de ella. Y es ahí justamente donde radica toda su potencialidad: en lo desconocido, en aquello sugerido, casi mostrado, casi ocultado, dejando algo furtivo para mañana, una maraña por desentrañar, lo que posibilita la pequeña punta que vemos, lo inalcanzable entrevisto nada más que a partir de lo inmediatamente perceptible.

Podríamos hablar, desde luego, de caducidad, el habla actualiza el lenguaje caduco, lo potencia, le saca la vuelta, se fuga por la puerta trasera, lo recupera desde las cenizas y lo eyecta hacia un presente olvidado.

2.3 Metáfora y verdad

El poder de la palabra ha sido constreñido por siglos al poder evocativo de ella en tanto vehículo de conocimiento. Su capacidad de construcción de saber siempre ha estado ligada, tradicionalmente, al uso formal y académico de la palabra. Se comprende luego el empeño y el empecinamiento de delimitar sus significados y significantes para los propósitos que toda empresa intelectual supone, así la depuración de todo elemento que distraiga de su objetivo inicial, entiéndase definirla a cabalidad y buscar consecuentemente su definición y uso originarios, debería ser descartada.

Es por ello que la filosofía desde sus inicios ha dedicado innumerables páginas a la capacidad del lenguaje de reflejar el mundo, de representarlo, de introducirlo en él y así repensarlo. Queda implícita la idea de un uso primero, exacto y que sería posible asir, aprehender y despojarlo así de otros secundarios, adyacentes, llamémosles cotidianos, *menores*. Vista así las cosas, el mundo estaría contenido en el lenguaje y no sería éste el que se acerque al otro, ya no que lo dibuje a pulso, tampoco que se le interprete. No obstante, influenciado en gran medida por Aristóteles, el positivismo lógico ha estado más cerca de ese querer reemplazar al mundo por el lenguaje, creyendo erróneamente que el lenguaje tendría definiciones y usos precisos y, que a través de los procesos racionales de las ciencias exactas, podría llegarse a ellos.

Esa convicción en un uso primigenio e idóneo no es otra cosa que el creer en un esencialismo del lenguaje: suponer que habría que indagar por un lenguaje ideal, primigenio, depurado e inmaculado; hallarlo y someterlo a las restricciones requeridas por un aparato racional crítico, esto es, definirlo, caracterizarlo y llevarlo a la práctica. A su vez, no cabe la posibilidad de usos alternativos, pues el espectro que esa mirada lingüística hace recorta las posibilidades de interpretación, de usos distintos al oficial. Por eso queda de lado un uso metafórico, poético y retórico y, si fuese posible, no sería considerado riguroso y tampoco filosófico, sino meramente literario. Se concluyen tres cuestiones de esa caracterización del lenguaje:

- Hay un uso ideal, esencial del lenguaje.
- El mismo resulta imprescindible para comprender el mundo, el conocimiento, el sujeto y todo lo que hay en él.
- No podemos no estar fuera de su campo de acción, no es posible ubicarse fuera del lenguaje.

Lo cierto es que el lenguaje en buena cuenta es una lectura del mundo, una codificación e interpretación del mundo, por decodificar e interpretar. Es decir, el lenguaje supondría el ejercicio de pensar todo de manera exactamente inversa, tal cual funcionaría el mecanismo de una muñeca rusa o caja china *ad infinitum* pero en retroceso. Imaginar o visualizar cómo fue lo acontecido, lo sido, lo pretérito, lo pasado.

Al seguir la línea de pensamiento antes trazada queda en evidencia la delimitación respectiva del lenguaje, a saber, frustrar su componente creativo y potencial, en una frase: el alcance metafórico que nace de abrir el obturador y gatillar el componente de creatividad. Al hacerlo limitamos la capacidad del lenguaje de (re)crear y por ello de crear sensibilidades, experiencias, conocimiento, que una mirada más flexible y menos tradicional del lenguaje abre. Se trata en suma de potenciar la potencialidad del lenguaje, acto creativo por excelencia, es decir, todo lo que él puede manifestar y expresar y que irónicamente el mismo usuario, en este caso filósofo, rechaza y busca sabotear.

De manera general podríamos decir que el lenguaje y las palabras son potencialmente metafóricos, pues su uso y su correlato con el mundo son resultado de acuerdos sociales. Algo que signifique tal cosa en una cultura o grupo social podría significar lo contrario en otra o algo completamente distinto. Estamos frente a significaciones laterales, transversales, que lo literal allana y simplifica, de modo que los intercambios se faciliten a partir de una convención. De ahí su poder evocativo que antes mencionábamos, pues nos remiten a algo, nos proveen de cierta relación que juzgamos precisa o certera, pero en modo alguno verdadera. Y al hacerlo, dejamos fuera otras posibles interpretaciones.

Lo que se puede decir en una lengua no se puede decir en otra, y el conjunto de lo que se puede decir y de lo que no se puede decir varía necesariamente según las lenguas y las relaciones entre estas lenguas. Además, todos estos factores pueden tener zonas ambiguas, divisiones inestables que no coinciden en este o en este otro caso. (Deleuze 1978: 40)

Como bien señala el filósofo francés Gilles Deleuze el lenguaje tiene vacíos, y las palabras también y son esos intersticios lo que imposibilita cierta estabilidad o uniformidad, por no hablar de constancia, de lenguaje en lenguaje y en cualquier trabajo que aspire a un análisis que posea cierto grado de coherencia. Hay, a nuestro modo de ver, por lo menos más de un elemento imponderable que forma parte del lenguaje y, su omisión, podría acarrear una ceguera en el análisis correspondiente. De ahí que su abordaje suponga no tanto proyectos megalómanos y totalizadores como mediciones puntuales y específicas.

Consideremos pues el lenguaje como mero efecto de superficie, es decir, lo más palpable, lo más evidente y epidérmico y en ese sentido habría que bucear entre toda la maraña de posibilidades que aquel esconde, es decir, acceder al plano del contenido a partir del plano de la expresión. Pues hay una serie imbricada de relaciones en niveles más profundos de los que el lenguaje evidencia o muestra y en ese sentido sí cabría hablar del lenguaje como una gran metáfora y a su vez de los vocablos como pequeñas metáforas.

Entonces el rol de la metáfora sería mostrar usos y definiciones posibles que el sentido oficial oculta y soslaya y que él llama caprichosos o literarios. De ahí que para la lengua general y dominante la metáfora deba estar circunscrita a lo literario, al cuento, a la novela, a la poesía. Lo cierto es que tal vez en ella podamos encontrar significados alternos, usos distintos de los que manda la norma, esto es, toda una taxonomía de significantes cautivos que bullen por salir y que solo el poeta podría descubrir una porción muy reducida durante el ejercicio de la poesía.

Luego, los significados escurridizos que la poesía logra asir, son parte de la inspiración del momento tanto del ejercicio constante de la poesía como del componente lúdico. El poeta no se propone encontrar significantes específicos sino más bien deja que ellos lo encuentren a él. Se entrega al ejercicio de la palabra y deja que ésta descubra e ilumine significados que él mismo desconocía pero que se manifiestan como precisos e inevitables.

En la película *Il Postino* de Michael Radford se hace alusión directa a la creación de la poesía y al alma de ésta, esto es, la creatividad, el lenguaje, la inspiración, las palabras y, desde luego, la metáfora. De la poesía se dice que vanos son los intentos por querer explicar racionalmente lo que ella expresa, más bien habría que disfrutar el juego de palabras y lo que éstas hacen sentir y despiertan en el lector.

En efecto, buscar racionalizar lo que la poesía es capaz de despertar es vano, mejor sería disfrutar de su poder evocativo, del eco que ella deja en nosotros, de la impronta que se encarna en los que la leen. Por su parte, la referencia a la metáfora es también clara, “me he sentido como una barca que se mueve entre las palabras” confiesa Mario Ruoppolo, luego de haber escuchado el poema de Pablo Neruda. Y es en ese preciso instante que el vate le revela al creador su creación, es decir, el haber creado accidentalmente una metáfora. “Pero eso no cuenta porque yo no quise hacerlo” agrega Mario, “eso no tiene importancia” concluye el poeta.

Cabe resaltar que Mario, el cartero de Neruda, es un hombre ordinario, común y silvestre y en ese sentido el lenguaje que explora está más cerca de lo doméstico que de lo poético. Y es precisamente sobre eso que el poeta chileno quiere hacer hincapié, a saber, la capacidad de cualquier persona de hacer poesía o de expresar ideas poéticas. Condición que nos acerca filosóficamente a Nietzsche y su particular manera de ver el mundo, el lenguaje, la poesía y el arte de hacer filosofía. O para decirlo con Sócrates: los usuarios del lenguaje ya llevarían la poesía dentro de ellos, pero ellos no lo saben o poco saben de ello. Y

es el maestro, en este caso el poeta, quien debe desentrañar y develar lo poético que ya está dentro de los pupilos y que naturalmente ellos ignoran poseer.

Entonces, estamos frente al poder aún desconocido de las palabras, lo que ellas son capaces de hacer y producir, cuyo descubrimiento como es de esperar, está vinculado a algo accidental, incidental, al momento de la inspiración y a una particular forma de entender el mecanismo de un aparato o filtro racional que funcione como hacedor. A su vez, el efecto de la poesía en las personas ajenas a la poesía o, que poco pueden comprender de ella, es también un terreno inhóspito. Tal es así que la madre de la musa de Mario se ve sorprendida al leer los versos que él habría escrito para ella, básicamente por dos motivos, primero porque ha dejado en un estado extasiado a la susodicha y segundo porque la madre está convencida de que la poesía no miente. No se trata luego de si la poesía es verdadera o no, sino que dados los hechos evidentes, el sobrecogimiento de la muchacha, producto de las metáforas de Mario y el detalle del lenguaje, las palabras hacen referencia a la desnudez de la musa, la madre está convencida de que algo de diabólico debe tener la poesía y de hecho cree que si Mario aún no ha tocado literalmente a su hija, poco le falta para hacerlo y, en todo caso, ya lo habría hecho en sentido metafórico, pues su hija se haya claramente perturbada. Finalmente, por si fuera poco, la madre confiesa a su hija que “sería preferible tener un hombre alcohólico, flojo o violento a un hombre que crea palabras con la boca”.

Aquello de que la poesía no miente nos lleva al terreno epistemológico, del conocimiento, es decir, científico. Si la poesía no miente es precisamente porque

su palabra es ley, determinación de lo que ella expresa. De igual modo, la mirada científica busca rigurosidad a través del lenguaje, reducir la brecha entre el lenguaje y el mundo, depurar al lenguaje de usos pedestres más cerca de lo literario y de lo poético. Se entiende que sea así, pues lo científico busca la objetividad o lo más cercano a ella. Sin embargo todo lenguaje es metafórico y arbitrario por definición, responde a convenciones, no en vano el lenguaje científico es restringido a algunos pocos, pues la mayoría no accedería a su comprensión. En otras palabras, no es que el lenguaje científico no sea metafórico y en esa medida más cerca de lo poético de lo que entrevén los científicos, sino que debe revestirse y presentarse como un conjunto de herramientas disfrazadas de aparente neutralidad. Lo cierto es que si la poesía no miente es precisamente debido a la contundencia que ella destila por naturaleza, el impacto y la impronta que deja en quien la ejerce. Coincidiendo así con el metalenguaje científico. Este, no lo olvidemos, se plasma como tal al modo del barroquismo en la poesía, como diría Borges, sobre todo por timidez, pues la simpleza del lenguaje revelaría una distensión de la dureza siempre característica de la ciencia, mientras que un estilo hermético reflejaría hiper especialización, pero poca apertura a la respectiva comprensión y consecuentemente la diseminación de la leyenda negra epistémica ligada más a una cuestión de forma que a un tema de fondo. De modo que el metalenguaje científico, como el poético, encarnan un universo hermético, solo accesible a unos cuantas almas privilegiadas para tales avatares, donde lo metafórico juega un rol fundamental, ideal para la consecución de posibles interpretaciones posibles de sus discursos.

El poder de la palabra es indudable en la comunicación, en los discursos, pero tal vez habría que pensar en su uso metafórico, no de la metáfora propiamente dicha, sino del uso cotidiano, si es que buscamos otros usos, otras valoraciones, representaciones alternativas, variantes de lo que usualmente escuchamos, explorar posibilidades inciertas y no oficiales, que tal vez nos acerquen más a otras posibles interpretaciones de lo que hemos construido como realidad, real y verdad. ¿No es acaso cierto que hay cierto anquilosamiento en el uso de la palabra? ¿No existe cierto lugar común en nuestras interpretaciones que solo responden a las mismas cuestiones añejas y tautológicas? ¿Cuánto de novedoso realmente hay en pensar diferentes temas a partir de los mismos usos del lenguaje? ¿Hay conformismo y facilismo en abordar problemáticas diversas desde los mismos modelos de pensamiento? ¿Cuán cierto es aquello de dejar de pensar y dar paso a la dictadura del conocimiento a partir de un modelo ya trazado de antemano?

A nuestro modo de ver, el verdadero cambio de pensamiento pasa necesariamente por no solo una oxigenación en lo que a autores se refiere, sino también en las posibilidades no vistas ni estudiadas que todo lenguaje posee como en la exploración de otras formas de expresión que no son llamadas lenguaje ni son consideradas como tales y que, sin embargo, son planos de expresión que bien podrían merecer el rotulo de tales.

De ahí que apostemos por el uso metafórico del lenguaje que se impone precisamente en su uso, es decir, que es vano clasificar el uso ideal al margen de lo pragmático, toda vez que las palabras son meras construcciones arbitrarias,

alejadas de una posible esencia o significado y sentido inicial. Y a propósito de ello y volviendo a la película *Il Postino*, Mario le pregunta a Pablo Neruda “¿No podría ser que el mar, las nubes, la lluvia, el cielo, etc etc, es decir, el mundo entero, sea una metáfora de algo más?”. Tamaña reflexión de un simple cartero nos lleva a pensar en las palabras como espacios vacíos sin límite, moldes que requerirían ser llenados de significado y significantes según las circunstancias y los estados de ánimo.

Busquemos entonces recuperar propuestas perdidas del uso de la metáfora, olvidadas curiosamente debido a su uso, invisibilizadas por la tradición que las vincula estrictamente a la literatura. Borradas del mapa por un sistema oficial que las ve como remanentes cuando de lo informal se trata: la jerga.

Primero insistamos en lo siguiente, la verdad entendida hasta bien entrado el siglo XIX fue vista como portadora del conocimiento, como contenedor de lo que la razón mandaba a seguir, vale decir, el resultado de un proceso de abstracción aislado de la inmediatez y naciente de un largo proceso reflexivo, del cual el mundo sensible no fue parte. Al respecto pensemos en Darwin (1809), Marx (1818), Nietzsche (1844), Freud (1856), y Saussure (1857) y todos los cambios que sus pensamientos supusieron, cada uno, desde sus respectivas áreas.

Así, tenemos que la verdad fue hasta antes de esos autores vista como el calco perfecto del conocimiento que una razón suprema daba a conocer. La metáfora entonces era percibida como un elemento literario disperso, su

informalidad y ausencia de literalidad la condenaba al exilio de las cuestiones sin importancia, si acaso cabe el término, al limbo de lo anti-racional, de lo carente de lógica, de lo vacío. El uso metafórico era soslayado y se erigía en su reemplazo, como único templo del saber, al registro del conocimiento que el lenguaje racionalmente y tradicionalmente filosófico manifestaba, esto es, la verdad.

Demás está decirlo, el lenguaje del pulpito y de la jurisprudencia ya instalados como oficiales, socavan el terreno de la lengua al erigirse en correlatos de los grandes discursos filosóficos. En el siglo XX el despunte de las ciencias y de las corrientes de pensamiento vinculadas a él, trajo como consecuencia el surgimiento de nuevas ramas de estudios que vinculaban a la filosofía y a la ciencia y que, en su afán de crear nuevos discursos más acordes con un positivismo naciente, radicaliza las propuestas de entendimiento y análisis del lenguaje, condenándolo a una variedad de formas sin sustancia, cuando no se trataba de enmarcarlo en propuestas inflexibles y radicales, más cerca de las matemáticas que de las ciencias humanas y sociales.

Es cierto que el lenguaje metafórico es el de la literatura y el de los poetas, pero en rigor todo lenguaje lo es, pues se funda en lo arbitrario y en la convención. Lo que sucede es que curiosamente, se restringe su uso a determinados terrenos, el literario, el poético y el estético, por ejemplo. Pero preguntémonos ¿por qué el discurso callejero es calificado como tal y en esa medida dista del lenguaje formal? Finalmente, creemos que se trata de una cuestión de poder, al calificar al lenguaje de la calle como (in)formal, se le está quitando relevancia, asociándolo a algo amorfo, anti-estético, (in)correcto, híbrido, maculado.

Preguntémonos entonces respecto al lenguaje metafórico de la calle, del vulgo, dejado de lado olímpicamente por los sistemas de poder. Entiéndase el lenguaje de las mayorías numéricamente hablando, los más necesitados, aunque estadísticamente sean minoría, pues poco o nada aportan al sistema productivo en su conjunto, dominado principalmente por grupos opulentos y políticas creadas por éstos para favorecerse a sí mismos. Es la respuesta identitaria a un grupo que busca confirmarse para afirmarse y luego manifestarse y así terminar siendo. La jerga es el DNI del usuario promedio, su registro de identidad, enclave éste de su ADN y enclavado éste en aquel.

Dos opiniones circulan, indiscutidas, en torno a la jerga. Una de ellas entiende que se trata de un código cerrado, considera a la jerga refractaria a la observación y, por añadidura, relega su práctica a grupos marginales o elitistas. La otra la imagina como un gran desborde, solo sabe vincularla con diversificaciones y excesos retóricos, subraya su acusado barroquismo y la imbarajable propagación de sus efectos. (Hevia 2008: 11)

Lo cierto es que si bien la jerga se apertrecha en lo informal y se circunscribe dentro de sus límites, hagamos notar su carga expresiva, el simbolismo que destila y que contagia, pues si bien criticada por sectores acomodados, aquellos que supuestamente emplean adecuadamente el lenguaje, ellos también precisan, llegado el momento, hacer uso de ella. Y esto es así debido a que la jerga todo lo deforma, lo (re)vierte, lo transforma, lo hibrida. Luego, lo que inicialmente fue común a algunos círculos, termina alcanzando la calle, pero (re)significado. Para posteriormente regresar, aunque en otra clave, a manos de

aquellos que en un primer momento renegaban de ella y que probablemente, por moda o en broma, distienden sus usos entre sus círculos.

Pequeño sistema de poder, sí, pero queremos remarcar el potencial expresivo del que la jerga es dueña y la necesidad imperiosa que todo aquel que contrabandea en la cotidianidad diaria precisa utilizar; insospechadamente antojadiza, ella hace y (des)hace lo aparentemente fijo, los supuestamente únicos sistemas de verdad, refleja las medias verdades, las anti-verdades; (re)vela los matices que ¿por qué no? una cultura culta oculta y que la otra, la menos culta, mientras más se muestra más se oculta.

Pensemos en todos los modos y maneras en que un saber minoritario ha sabido sobrevivir los embates del poder, disfrazándose, escamoteándose, haciéndose pasar por sumiso y de eso manera haciéndole frente a la opresión de un poder de turno, siempre presto a aplastar todo atisbo de diferencia, de insurrección. Entonces habría que pensar en las manifestaciones y la latencia de discursos aparentemente sin importancia, ora porque supuestamente no son los dominantes ora porque no provienen de un sector dominante. Hay que recuperar todo lo que se deja de lado, el potencial de la diversidad, lo que de distinto ella tiene para ofrecer; el pensamiento debería fundarse en las variaciones, en lo inestable de las consistencias, en lo absurdo y retrogrado de las constancias; en fin, mirar al mundo más como posibilidad que como algo terminado y fijo. Un pensamiento libre de ataduras debe pasearse entre lo formal e (in)formal, sumergirse entre las (im)posibilidades y contrariedades de lo estable, sucederse y reemplazarse continuamente, desempolvar las ideas dejadas de lado por una

tradición occidental que ha buscado siempre las definiciones y constancias inmarcesibles, darle la bienvenida a lo fructífero de pensar, imaginar y elucubrar nuevas variantes, allá donde no había posibilidad, donde se yerguen la mala hierba y el pantano, lo cenagoso, inseguro y fiero, lo contrario a la luz, a lo brillante, a la seguridad de andar un terreno por demás conocido. Hay que fundarse y establecerse en algo cada vez más distinto y novedoso, pero a un nivel profundo, no solo como un estilo o tendencia, sino como algo suficientemente duradero hasta que algo nuevo lo reemplace. Así, lo nuevo y las consignas de durabilidad serán solo pasajeras, dispuestas a ser (re)formuladas y (re)planteadas, tamizadas con un mundo cambiante, en constante circunvolución.

Y de la metáfora y de la jerga nos vamos a los dichos, sabiduría minoritaria por excelencia en tanto brevedad, pero utilizada en el pasado, pues al igual que los aforismos de Nietzsche y Wittgenstein, su poder radica en su concreción y en el alcance de su capacidad aleccionadora. De hecho, quienes no utilizaban dichos estaban condenados a ser vistos como seres extraños, incultos, dado que su uso estaba ampliamente difundido en las comunidades; apelar a otro tipo de recurso era simplemente exótico. Lo cierto es que esa forma de territorializar el saber, de hacerlo naufragar en otras arenas, es el reclamo de lo popular, entendido esto como lo ampliamente difundido entre las gentes. La manifestación inmanente de todo grupo social, el bullir lingüístico y cultural en lo que a conocimiento se refiere. Saber particular sin duda de alcance galáctico, generalmente difundido de boca en boca por la generación anterior.

Pero si pensáramos en la vigencia del saber proverbial, corroboraríamos que en la actualidad ha acontecido cierto desgaste, una deterioración de su uso primigenio, resultado de lo cual han surgido combinaciones novedosas, más acorde con los tiempos líquidos contemporáneos o, en su defecto, habría que pensar en nuevas variantes que distan de las iniciales.

Julio Hevia, en su libro *Del dicho al hecho, desgaste y vigencia del saber proverbial* explora las trocas correspondiente de los micro saberes, los refranes, confirmando así que lo que fue santo y seña podría no serlo ahora y que los refranes, en efecto, siempre se han instalado en un discurso de saber y de poder. Por ejemplo, nuestros abuelos decían *El que estudia triunfa*, ahora más bien habría que decir *El que triunfa estudia*. La sentencia inicial se funda en la necesidad de estudiar para luego lograr el tan ansiado éxito profesional, diríamos incluso que es lógico orientar nuestro razonamiento en esa dirección. Mientras que la segunda, hecho corroborado en las pantallas contemporáneas, chicos reality y el boom del emprendimiento en la ciudad, confirmamos la imperiosa necesidad de triunfar primero y luego estudiar nada más que para confirmar lo primero. Es decir, explotamos nuestro lado académico e intelectual solo porque previamente ya hemos logrado determinados objetivos. Dicho de otro modo, la meta es triunfar, el éxito, por eso el estudio emerge como efecto confirmatorio, colateral, distante, tangencial.

Y es así que, en el universo contemporáneo, no hay una búsqueda del conocimiento, salvo contadas excepciones, sin duda los vinculados a círculos académicos, sin embargo, incluso dentro de ellos, hay un desprecio por el saber

en tanto pensamiento divergente. Un eterno retorno a los mismos autores, los mismos conceptos y razonamientos similares. Hecho corroborado por las plataformas que aplanan cualquier atisbo a una posible epistemofilia. Las jóvenes y las nuevas generaciones inundan sus vidas con información a priori desechable, conocimiento prematuramente descartable, se enfocan en los usos, en el rédito que dará el hacer algo vinculado a una actividad de conocimiento. Tal cual se refleja en la pregunta clásica universitaria ¿para qué leemos? Búsqueda infatigable de una respuesta imposible, pues cualquier lector voraz, esa especie rara en extinción, no sabría qué responder. En efecto, aquellos que padecemos de una bulimia lectoral leemos porque sí, no para saber más, aunque algunos así lo crean. No se lee para obtener algo, pero la preocupación del joven se funda en la búsqueda infructuosa de invertir horas en algo que no dará frutos inmediatos. Nunca podrá saber el alcance real de una lectura, el impacto de ella en nuestras vidas.

2.4 Texto filosófico y texto literario

Cuando nos enfrentamos a un texto u obra literaria, entiéndase poesía, cuento o novela, la disposición y consigna es dejarse llevar por lo que ahí encontramos, en modo alguno buscamos algún tipo de información útil *a priori* o que el autor pueda brindarnos al respecto, tal cual sería el caso de un texto académico o expresamente escrito por el autor con ese propósito. Sin embargo, existen una variedad de influencias, directas e indirectas, que llevó a un escritor a escribir algo y que, no obstante, permanecen virtuales, incluso ignoradas por él mismo.

En efecto, no existe manera de saber, ni siquiera con relativa exactitud, el vínculo acaso existente entre lo que motivó a un escritor a expresar algo y el resultado de esas motivaciones y tribulaciones plasmadas en la obra. No obstante, tampoco debemos juzgar ligeramente lo que ahí encontramos. De hecho, la brevedad, imaginación, recursos estilísticos deberían ponderarse en su justa medida y aquilatarse no en tanto forma como en tanto capacidad expresiva de comunicar algo. Entonces nos enfrentamos así a la valoración de una obra no en base a la forma que creemos entrever sino basándonos en lo que los recursos lingüísticos expresan y aquello que permanece oculto y que al darle mayor énfasis a la forma pudiéramos perder de vista, y que sin embargo, solo a través de ella podríamos alcanzar.

Mientras que, al enfrentarnos a un texto filosófico, la influencia antes mencionada queda de lado, ya que existiría un amplio prestigio difundido frente a la obra escrita por un filósofo. De tal manera que antes de leerla los potenciales lectores le concederían de antemano cierta notoriedad al texto, abonando indirectamente al sequito de seguidores a seguir fieles a sus ideologías y confirmando sus expectativas realizadas en forma de una profecía auto cumplida.

Luego, el prestigio del que había gozado la filosofía desde sus inicios hasta mediados del siglo XX suponía marcar distancia de las artes en tanto quehaceres filosóficos. No es de extrañar pues la marcada división entre lo que es circunscrito al primer ámbito y lo que entra en el segundo, esto es, lo que sería competencia filosófica y lo que pertenecería al ámbito artístico. Entonces al definir su terreno de trabajo, la filosofía segregó a las artes y, entre ellas, desde luego, a la literatura.

Por eso no llama la atención que precisamente los llamados autores posmodernos hayan sido quienes revalorizaran diversos registros propiamente artísticos, hasta entonces dejados de lado por los pensadores anteriores, tales como la pintura, la fotografía, el cine, el poema, el teatro, la novela y el cuento, como base de sus análisis. Llevando la labor filosófica a otros terrenos y más allá de esa tendencia a priorizar casi exclusivamente compendios filosóficos, exponiéndose así a una serie de críticas por parte de miradas tradicionales y renuentes al cambio.

Lo cierto es que el texto tiene una verdad y esa será *la verdad del texto*, independientemente de la historia, la cultura, la filosofía y las metafísicas; el carácter verdadero de un texto se impone a través de la propuesta en sí misma, dejando de lado el tiempo y el espacio, la geografía, la realidad y lo real, el mundo y lo circundante. No lo olvidemos, la búsqueda de lo escritural equivale a sumergirse en los terrenos de la memoria y de lo posible, como también en lo que viene de ser, lo que no fue y lo que nunca será, lo que pudo y no fue, lo que no debió ser. Debemos aclarar que hay una serie de posibilidades que no están mencionadas en la lista anterior, pero no por ello deben obviarse, es decir, no es posible catalogar de manera completa lo que busca la práctica de la literatura ni tampoco lo que encuentra. Ahí radica precisamente el misterio de los textos, a saber, acercarse a lo desconocido, (re)definir lo que creíamos fijo, (re)construir y (de)construir la memoria, fabular el conocimiento. Proceso siempre transitorio e inacabado, toda vez que los llamados lectores, los arqueólogos del mundo y del conocimiento, (re)significarán a su vez las pretensiones del autor.

Todo lo que venimos de mencionar es aplicable tanto para la filosofía como para la literatura y que hemos de llamar: el terreno inhóspito y por venir del ejercicio literario. No obstante, existe una tradición, preeminentemente Occidental, de catalogar los textos filosóficos como superiores al resto de textos, creemos erróneamente fundamentada en la también supuesta superioridad de la filosofía sobre otras áreas de estudio.

En ese sentido, debemos recalcar que contrariamente a lo que cree la filosofía, las buenas descripciones, detalles y narraciones de los grandes novelistas, como las de los sociólogos, no en vano Bourdieu recomendaba a los investigadores sociales nutrirse de aquellas, llevan en su germen teoría, desmitificando así la falsa idea de que solo habría contenido teórico en aquello llamado expresamente teoría.

En efecto, es posible hallar teoría en el despliegue descriptivo ficcional y realista de un novelista, cuentista y poeta. No debemos olvidar que todo surge de la semiosis social, es decir, del encuentro y (des)encuentro de los diversos componentes que nacen y se reproducen en la propia dinámica interactiva y que en tanto tal lo que surja de ella es necesariamente variable, nunca fijo; de hecho, las categorías diseñadas antes y durante el curso de la investigación, resultarán insuficientes e inabarcables de cara al contraste práctico de las mismas, dando lugar así a usos impensables y radicales en relación a lo previamente categorizado. Así, las categorías resultan siendo nada más que variables por definir, depósitos vacíos de lo que ha sido postergado momentáneamente hasta la aparición de definiciones que se amolden, no a la palabra que define, sino a la

relación hallada entre el par teoría – práctica, entonces lo que surge es lo que hay que hallar, liberar a las definiciones de la tiranía del diccionario, del entrampado que supone esclavizarse y anclarse a una definición fija e inalterable, como si las palabras fueran un montón de huesos aprisionados en un baúl, una larga colección exótica de conocimiento encerrada en su propia obsolescencia, creada meramente para ser vanagloriada y para el deleite de observadores varios que no buscan sino conservarlas como objetos inamovibles, frutos secos que de tanto buscar un apogeo forzado, han perdido su vivacidad y han logrado un proceso efectivo de taxidermia, dando lugar así a una colección de palabras decorativas, inútiles, disecadas, alejadas de una auténtica naturalidad arraigada a la variabilidad, en vez de a una anquilosada constancia.

¿Cuál es la vigencia de una teoría, un paradigma, unos conceptos al momento de aplicarlos? ¿En qué medida lo planteado teóricamente naufraga en medio del océano de lo pragmático? ¿Qué resta de lo aplicado en el durante, en la fricción de la acción? El texto literario, ya hemos dicho que con eso nos referimos a todo aquello que puede ser interpretado y no solo el texto escrito, sobrepasa los límites establecidos por la mirada filosófica encuadrada en el texto filosófico. Materia rugosa, escapista, oscilante y divergente aquella que el primero impulsa y promueve, más que límites clásicamente establecidos, el establecimiento de clásicos ilimitadamente por venir.

Pensemos en lo inasible e imaginario que tiene la producción de un texto, la amalgama perfecta entre literatura y filosofía, y para ello recurramos al teórico literario y filósofo francés Maurice Blanchot:

La imagen, según el análisis común, está después del objeto: es su continuación; primero vemos, luego imaginamos. Después del objeto vendría la imagen. “Después” significa que primero es necesario que la cosa se aleje para que podamos captarla. Pero este alejamiento no es el simple cambio de lugar de un móvil que, no obstante, seguiría siendo el mismo. El alejamiento está aquí en el corazón de la cosa. La cosa estaba allí, y la captábamos en el movimiento vivo de una acción comprensiva; pero convertida en imagen, instantáneamente se transforma en lo inasible, lo inactual, lo imposible, no la misma cosa alejada, sino esta cosa como alejamiento, lo presente en su ausencia, lo aprehensible porque inasible, apareciendo en tanto desaparecida, el retorno de lo que no regresa, el corazón extraño de la lejanía como vida y corazón único de la cosa. En la imagen, el objeto roza de nuevo algo que había dominado para ser objeto, contra el que se había edificado y definido, pero ahora que su valor, su significación, están suspendidos, ahora que el mundo lo abandona a la inacción y lo aparta, la verdad retrocede en él, lo elemental lo reivindica, empobrecimiento y enriquecimiento que lo consagran como imagen. (Blanchot 2002: 226)

Esa imposibilidad de asir una posibilidad de reflejo del objeto, pues una vez iniciado el proceso, aquel rehúye, y a su vez, la imagen recreada se disloca de su centro, nos conduce a una suerte de no solo intangibilidad, sino también de experiencia huidiza, esquivada de todo acercamiento tanto sensorial como imaginativo. Diluyendo así las posibles fronteras erigidas en aras del establecimiento de una clara y rotunda distinción entre géneros, explotando e implosionando las clásicas definiciones esgrimidas por una filosofía siempre fiel al

texto canónico, cejjunta ante las variedades siempre heterodoxas y variantes de novedosas categorías inclasificables.

En ese sentido, el verdadero texto filosófico debería buscar nuevas posibilidades, hurgar entre los intersticios de lo posible, crear a como dé lugar nuevas posibilidades no previstas, incluso antagónicas, pero a la vez transitorias; no optar y descartar el recurso fácil, la primera opción, lo obvio, aunque con frecuencia eso se obvie; agotar lo concebible y naufragar en las arenas de lo (im)posible, aquello que por ser demasiado disparatado es descartado, condenado al depósito de lo fallido, de lo eternamente (dis)funcional. De ahí que los ejercicios literarios, en apariencia desfasados, puedan acercarse con mayor precisión a todo lo que la filosofía deja de lado, a esas zonas grises y claro oscuras, llenas de harta vegetación, cubiertas de mala hierba, caminos intrincados y escarpados, terreno favorito de lo literario, pues resulta vano buscar *a priori* la verdad, recortar el camino de antemano, limitar la perspectiva antes de comenzar; delimitar no debe ser limitar, sino ampliar las posibilidades, los casos de ocurrencia y de no ocurrencia de algo, de aquello que viene de tener lugar, de aquello que nunca ha ocurrido y de aquello que tiene poquísimas posibilidades de ocurrencia. Desafortunadamente el investigador promedio se ve abrumado y acorralado por los plazos de entrega, así como por los objetivos y las metodologías exigidos por la institución que enarbola la investigación.

Recobremos con Deleuze, a propósito de lo anterior, la posibilidad de desanclarse del territorio, de iniciarse en la aventura de extranjerizarse desde una literatura menor, de independizarse del lugar y sumergirse en un proceso de

reterritorialización, de búsqueda de otras sensibilidades, allende las clásicas definiciones propias del lugar, en ese sentido no está de más recordar que: “Una literatura menor no es la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor. De cualquier modo, su primera característica es que, en ese caso, el idioma se ve afectado por un fuerte coeficiente de desterritorialización” (Deleuze 1978: 28).

Y por desterritorialización se entiende vaciar el lenguaje de sus elementos que lo caracterizan dentro de parámetros específicos, es decir, la formación de un cuerpo nuevo de conceptos fundacionales que den pie a una constante variación de estos, nunca a su sedimentación. Luego, se trata de estar más cerca de la figura de un cuerpo sin órganos, un flujo constante de definiciones, socavando los caminos conocidos y completarlos con elementos dispersos. De modo que el resultado final origine figuras no vistas hasta entonces, elementos novedosos y distintos que han aparecido a partir de la puesta en duda de conceptos y variables constantes, el descoyuntamiento de uniones dadas por sentado y libres de crítica.

Se trata entonces, como decía García Canclini a propósito del trato de los mexicanos en Estados Unidos, de la necesidad de un editor Chicano de desmexicanizarse para mexicomprenderse. O en otra clave, de enterrar lo más posible una identidad en especial y asumir una nueva a la hora de crear. Y a propósito de ello, es cierto que en el estudio respectivo Deleuze se refiere, sobre todo, al escritor checo Franz Kafka, no obstante, creemos que la noción de literatura menor cae, también, como anillo al dedo, aunque no solamente a él, a la practicada por Jorge Luis Borges.

Borges busca un antídoto contra esa escritura fraudulenta y lo encuentra en Paul Groussac: un francés que llegó a la Argentina a los veinte años sin conocer el idioma y que, poco después, escribe en un español perfecto. ¿Cómo puede ser? Borges descifra el enigma: Groussac no tiene ataduras; no tiene que escribir a favor, en contra, o en función de ciertas personas o movimientos, ni preocuparse por “escuelas, manifiestos, generaciones, vanguardias, retaguardias, izquierdas o derechas”. (Helft 2013: 59)

De ese modo, el maestro argentino escribió siempre desde la posición de *un otro*, una entidad paralela, sumergida en el lenguaje de la extranjería, del que adquiere una nueva patria, una posibilidad nueva de encaminarse en los modos de expresión; nunca sucumbiendo a una identidad nacional ni a los gobiernos de turno, sino dirigiéndose con el lenguaje de la continuidad fragmentada. Sin duda de influencia argentina, pero doblegada a lo occidental, asiático y oriental. Supo quebrarle los huesos a lo sudamericano, o en todo caso, extraer aquello que de foráneo poseía la propia Argentina.

El proceso recreativo luego supone lo creativo, recrear, sobredimensionar, desplegar una híper sensibilidad recubierta de porosidad, de relieves, de multiplicación de capas. De modo que para quien la ejerce es un viaje y viraje introspectivo en lo que de externo tenga lo interno y, consecuentemente, en aquellos elementos internos que se hallen en el afuera. Es decir, escribir, producir, crear, desde otra posición, a partir de una instancia distinta a la nuestra o que es percibida como tal. El extrañamiento de uno mismo, esa sensación y percepción que viene a confirmar que somos distintos a lo que creíamos ser, que no somos,

sino que vamos siendo, elementos todos que reconfiguran y replantean esta plataforma desde la cual asimilamos el mundo y nos insertamos en él o, en otra clave, dejamos que él nos penetre y en ese acción describir la experiencia desterritorializante. Tomar una posición tal que nos lleve del extrañamiento extranjerizante desde una mirada personal hasta lo personal y definitorio de uno mismo, a partir del otro. Derribar las barreras a nivel creacional entre un antes y un después, entre lo interno y lo externo, entre lo nuestro y lo ajeno.

¡Cuántos estilos o géneros o movimientos literarios, incluso insignificantes, no tienen más que un sueño! : llenar una función mayor del lenguaje, ofrecer sus servicios como lengua de Estado, lengua oficial (el psicoanálisis, actualmente, que se cree dueño del significante, de la metáfora y del juego de palabras). Soñar, en sentido opuesto: saber crear un devenir menor. (¿Tiene la filosofía una oportunidad, ella que durante mucho tiempo constituyó un género oficial y reverencial? Aprovechemos el momento en que la antifilosofía quiere convertirse, ahora, en lenguaje del poder). (Deleuze 1978: 44)

Deleuze celebra el desplazamiento de las viejas castas literarias en aras de una oxigenación de los procesos, a la vez que el surgimiento de una nueva antifilosofía como manifestaciones de un nuevo poder de turno. No se trata sino de acoger nuevos modelos, nuevas territorializaciones y con ello posibilidades de expresión, mecanismos estéticos que ensanchen los vigentes, los usos desgastados y anquilosados. Apostar, en ese sentido, por conjugaciones varias y novedosas, categorías nuevas y usos desconocidos. Interacciones y sensibilidades exóticas, repliegues y distensiones anómalas, intentando reflejar lo

inalcanzable, lo inimaginable, lo que aún está por venir, lo que debe ser creado, lo que nadie había previsto y tampoco imaginado.

2.5 El proceder filosófico tradicional y el proceder contemporáneo

En el proceder filosófico tradicional el binarismo es una constante de carácter axiomático, de ahí su resistencia al cambio y su fundamentalismo. Es decir, se concibe y sus defensores hacen lo propio, como un corpus estático, inflexible, imperecedero. De hecho, cada modelo filosófico buscará, en la medida de lo posible, justificarse a sí mismo, negando así un modelo anterior y posterior a él. La cuestión, desde luego, parece caprichosa, aunque siempre haya ideas que a pesar de haber transcurrido muchos años sigan vigentes, mientras que otras que ya han perdido fuerza, sigan siendo esgrimidas por académicos obstinados en mantenerse fiel a ellas, evitando un cambio de paradigma y obviando el modo cómo ha cambiado el mundo, los problemas fundamentales y el hombre.

De lo cual podríamos colegir que los nuevos sucesos contemporáneos merecerían una actualización de los presupuestos clásicamente esgrimidos para descartar una posición apriorística. Queda claro entonces la descontextualización de la realidad, los límites al leer el mundo, sino a través estrictamente de un texto; la labor hermenéutica estaría limitada en tanto no buscaría trascender la mirada del academicista y buscar cual calco su correlato en la realidad. En otras palabras, estudiar los sucesos a partir de lo que se ha escrito sobre ellos según un abanico limitado de autores, categorías y definiciones. Esa visión de la filosofía se encargaría de socavar todo intento de crear puentes entre los planteamientos

filosóficos y problemáticas instaladas en lo circundante, tales como prácticas sociales, usos lingüísticos, quiebres a la norma, miradas estético urbanas, poesía callejera, entre otras.

La negativa a recuperar el conocimiento marginal se debe en parte a dos razones principales. Primero, históricamente la filosofía ha sido vista como el fundamento necesario de acceso a cualquier otro saber. Así, las ciencias duras como las matemáticas y la física quedarían libres de esa sombra que busca necesariamente lo epistémico, pues ellas ya lo contendrían dentro de sus límites. Y segundo, el prestigio del que goza la filosofía se funda precisamente en su historicidad, esto es, lo añejo cultivado a través de la acumulación de una buena cantidad de años en la historia del pensamiento. Tal exclusivismo del conocimiento denota, a su vez, por un lado poca flexibilidad y apertura a otras áreas del conocimiento y, por otro, cierta jerarquización en cuya cúspide se instalaría la propia filosofía.

Es a partir de ahí que filósofos ortodoxos buscan mirar el mundo, atrincherados en sus atalayas que todo lo ven y todo lo controlan. Suerte de vigías del conocimiento y defensores del poder instalado en ellos mismos y atesorado y distribuido según sus miradas. Produciendo una ceguera inevitable, un vértigo ante lo diferente, una limitada epistemofilia, pues al erigirse en sabedores y veedores del poder/conocimiento y conocimiento/poder, actúan al margen del discurrir del mundo, de las realidades y efectos de lo real, dejando al margen las voces y los latidos de la calle, debido a que viven enquistados y enmarañados en las metafísicas de escritorio, perdidos en los propios laberintos creados por ellos

mismos, escudriñando los lomos de los libros, analizando cada palabra de la enciclopedia y perdiendo de vista así el devenir de sus vidas, los otros sentidos del estudio del mundo y del hombre. Tantas horas incontables dedicadas a dejarse vivir por el enciclopedismo los hacen naufragar en los arrecifes de la ignorancia que ellos mismos crearon y creen poder flotar en medio de la nada.

Existe pues un clásico distanciamiento enarbolado por los estudiosos de la filosofía, los propios filósofos y autores, del fenómeno del devenir real de las sensibilidades en el tiempo y en el espacio. Así, la brecha existente entre teoría y práctica se ha ensanchado en vez de acortarse cuando de filosofía se trata, aunque valgan verdades, muchos autores han intentado que ella tome la calle, analice lo circundante, yerre y prosiga de nuevo. Pero se ven como intentos aislados frente a una tendencia pétreo, anquilosada de tanto atesorarla en el discurrir de los años.

Lo que necesita la filosofía es dejar de lado arbitrarios esencialismos y vincularse con otras disciplinas, literatura, sociología y antropología, evidenciar la disolución de sus pretéritas intenciones y amoldarse a los cambios de cara al nuevo contexto contemporáneo. Existen sensibilidades que permanecen inexistentes para el filósofo tradicional, ocultas bajo los sistemas de conceptualizaciones de poder, que de ser develadas completamente pondrían en jaque al aparato oficial. Es cierto, en ese sentido, que su razón de ser se halle en lo subrepticio, en aquello de furtivo que tengan las moviidades sociales, la rapidez de los desplazamientos cotidianos frente a la historia oficial, lo volátil y vaporoso de los fenómenos y lo escurridizo que resultan al pretender asirlos, a partir de una

definición o categorización fija ¿No sería mejor pensar y crear categorías mutantes más acorde con lo que acontece? Considerando siempre, desde luego, que ellas serán solo vehículos pasajeros, receptáculos de experiencia desbordantes, definiciones límite, que ayuden a resignificar lo oscilante del mundo. Por ejemplo la preponderancia de lo visual y las pantallas en la vida del hombre a partir del desarrollo de las nuevas tecnologías y, más precisamente, desde la aparición del cine, a propósito del excesivo abuso de lo táctil.

De lo que se trata es de pensar desde otras concepciones, de omitir las primeras razones, las más obvias, de descartar lo clásico y la tendencia, de transgredir y horadar los lenguajes y las definiciones existentes, de aproximarse a tumbos, entre los resquicios y los márgenes, pero a su vez desde múltiples ángulos, todo a la vez, realizando un corte transversal, horizontal y oblicuo, sin tomar por sentado un inicio o un fin, tampoco un durante.

Y a propósito de las definiciones tal vez valga la pena mencionar el concepto de unidad explicado por el filósofo y sociólogo alemán Georg Simmel. Es decir, el error en el que solemos incurrir cuando buscamos definirla, a saber, como algo independiente de lo anterior y lo posterior, como algo solitario, quebrado y no articulado con respecto a lo que viene de ser y va a ser. Cuando en realidad mejor sería verla como algo integral, aunque en apariencia parezca aislada o aislable, dejando de lado las múltiples relaciones de su concatenación en el mundo, de su lugar en él. "Pensar que unas tendencias destruyen lo construido por otras, quedando como resultado el fruto de la sustracción (cuando, en verdad, sería más correcto hablar de suma), es un error extendido que se asienta sobre la

ambigüedad del concepto de *unidad*" (Simmel 2010: 19). En efecto, en el amplio espectro de las posibilidades se extiende una amplia sábana de conceptos y definiciones que discurren entre sí, uno y otro, sin aplastarse ni desaparecer completamente, sino imbricándose, ligándose entre ellas, ejercicio de repliegue y contracción, mostrando así toda la gama de posibilidades que aparecen y surgen en el discurrir, en el movimiento constante de las piezas involucradas. Eso es en buena cuenta lo que tratamos de definir.

Entonces surge la interrogante dentro del nuevo contexto planteado: ¿por qué y para qué la filosofía debería conectarse más con el mundo de las prácticas cotidianas? Y de ser así ¿qué sucedería? ¿Seguiría siendo filosofía?

Al procurar vincular la filosofía con el mundo de la vida o de la cotidianidad ella ensancha sus presupuestos, enriquece su mirada, se sensibiliza respecto a lo circundante y aquello que normalmente y tradicionalmente ha sido soslayado y merecedor de análisis filosóficos. De modo que mirar el mundo desde otros ángulos cambiaría lo que entendemos por mundo y al observador también. No olvidemos que hay muchas formas de mirar lo mismo, en cuyo caso, ya no sería más lo mismo. Es decir, al mirar algo desde otra perspectiva, ese algo termina siendo algo distinto.

Si pudiéramos ampliar las miradas frente a lo observado, el resultado sería un salto de conocimiento, que no por ser cotidiano sería inferior, aunque esto es típicamente omitido por considerarlo poco académico y más cercano al terreno de las ciencias sociales y en ese sentido demasiado subjetivo. Por ejemplo, la

concepción de espacio, sería una limitación circunscribirla estrictamente a lo físico, aunque es indudable que es lo más frecuente como que todo acontecimiento ocurre en un espacio físico. Sin embargo, el espacio se construye a través de los usos. Tal reflexión implica disposición frente a lo circundante, tiempo de observación y el levantamiento de la porosidad subjetiva del observador. En efecto, el filósofo se refiere a la realidad, un plano general del asunto, la da por supuesta, mientras que el sociólogo la construye en cada análisis y el escritor en cada universo que recrea.

El rigor filosófico conjugado con la sensibilidad sociológica y la creatividad literaria pueden dar resultados novedosos. Traigamos a colación nuevamente los trabajos del filósofo y sociólogo alemán Georg Simmel respecto a, por ejemplo, la moda, el pobre y el dinero o los estudios de Alfred Schutz, filósofo y sociólogo austriaco en torno a la sociedad. Recuperemos otros saberes para fortalecer la filosofía, robustecerla y afinarla más, hacerla partícipe del mundo de la vida, protagonista del cambio de conocimiento, de cara a los virajes suscitados en el mundo actual. Porque es ahí donde se hace necesaria una intervención directa, abrir una cuña en la dermis y epidermis de lo social e insuflar vitalidad, el encuentro con otras sensibilidades y la amalgama entre lo racional, lo social y lo literario. Tendríamos filosofía que emerge de lo social literario y a partir de ahí recurrimos y desarrollamos otros recursos, nuevas miradas, en vez de simplemente aplicar un modelo filosófico a un fenómeno social o literario. Este nuevo alcance de la filosofía unida a lo social y literario no dejaría de ser filosófico, todo lo contrario, ampliaría su radio de acción y coadyuvaría al surgimiento de un

nuevo tipo de filosofía, más acorde, desde luego, con el mundo actual y los discursos imperantes en el mundo contemporáneo. Por ejemplo, comprender la construcción de la realidad vía los medios masivos y las redes sociales, la disolución del universo inmediato y concreto al momento de ingresar a una plataforma virtual. Lo etéreo que resulta seguir creyendo que las experiencias aún tienen que ver más con lo físico que con las prótesis tecnológicas.

CAPÍTULO III

PRÁCTICAS, USOS Y (DES) USOS

El presente capítulo tiene como objetivo cubrir la brecha siempre existente, aunque para los académicos de sillón inexistente, entre *scientia et praxis*, entre teoría y práctica, entre el conocimiento teórico y el conocimiento pragmático.

Y por pragmático nos referimos a la preponderancia de los usos en estos días, la difusión de un conocimiento *sui generis* dirán los críticos, el aniquilamiento de nociones constantes, más o menos fijas, y que cobran todo su esplendor en la urdimbre de lo social. O como diría Georg Simmel, en las socialidades, es decir, en las prácticas que ningún valor trascendental tienen, sino nada más que servir de pretexto para mantener el aparato social en marcha, emparentada tal vez con la noción de circulación planteada por Michel Foucault o con la de Rocco Mangieri de la ciudad como texto.

Creemos firmemente que las grandes teorías, los grandes análisis se han desgastado y, consecuentemente, han perdido vigencia. Efecto implosivo que la propia modernidad, en aras de controlar todo, habría coadyuvado, dando lugar a un abanico de posibilidades siempre mutantes, cambiantes, pantanosas, que son las que van del libro a la calle, o mejor aún, nacen en la práctica y cuando los teóricos quieren atraparlas, fracasan, pues ellas son escurridizas y se manifiestan siendo, en el durante, en la pura práctica.

Señalaremos en ese sentido, también, lo inútil que resulta seguir depositando interés y apego en supuestas objetividades en torno a la verdad.

Finalmente, intentamos cerrar el círculo planteado desde el inicio del primer capítulo, dejar en claro que es desde la praxis misma que las objetividades de las verdades se deshacen, pierden fuerza y materialidad. Pues es precisamente a través de las prácticas donde vemos cristalizada *posibles nociones de verdad*. No es ya la teoría la que impera, sino sus usos, las variantes que los usuarios hacen de ella, pero tampoco partiendo de una cuestión metafísica, híper teórica u ontológica, sino como reelaboraciones de presupuestos inexistentes, o más precisamente, surgidos desde los desempeños y actos performativos de los actores. Es en ellos que recae la multiplicación de los efectos e impresiones de verdad, son ellos quienes a su paso construyen los discursos tipificados como verdaderos o no. La fuerza gravitacional de lo filosófico recaería en los usos, en las transformaciones de los usuarios que realizan a cada paso, alterando, mutando e hibridando, cada frase, cada palabra y cada sentido proporcionado por un telos ausente. Corroborando así no que una verdad es verdadera, sino que una acción pudiera ser clasificada como tal en tanto efecto gravitacional del propio efecto motriz de lo que decimos cuando hacemos y, en último término, más allá de la verdad y de la mentira.

3.1 Verdad y acción

Tradicionalmente la verdad ha sido atesorada y concebida como pura teoría cuyos hechos a los cuales remitirían dependerían siempre de ella. La verdad de una frase, por ejemplo, estaría contenida ya no en la frase sino en la idea de verdad anterior a ella y que la originó. De hecho, el tradicionalismo sobre el cual se asienta y erige la verdad, tira por los suelos toda posibilidad de comprobación o contrastación de una frase sobre la realidad o lo real. La distancia que separa la verdad de los hechos o frases a los cuales aquella hace referencia elimina *a priori* toda posibilidad de buscar cierto anclaje entre verdad y hecho o si se quiere pragmática.

Sin embargo, con el advenimiento del siglo XIX y nuevos vientos democráticos de pensamiento, la acción fue poco a poco y en mayor o menor medida, reivindicada. Hablemos luego de hechos y no palabras, que es otra forma de decir que dejemos de lado los marcos anquilosados y nos dediquemos a analizar las prácticas. Pues si de analizar el mundo contemporáneo se trata, mayor luz debemos arrojar sobre la acción que sobre lo dicho o escrito, en una palabra, la teoría, entendida como fundamento de algo, en este caso, fundamento para explicar y justificar algo.

Pues bien, vemos cómo los hechos performativos desplazan ampliamente ya no solo a una moral inquisidora, caduca y cancina, sino también sujeta, en este caso sí, a la propia urdimbre de lo social. Del mismo modo como en otro pasaje mencionábamos el descentramiento del sujeto como algo único e inquebrantable,

a partir de, por lo menos, el resquebrajamiento de su realidad y todo lo que eso conlleva.

De ahí que antaño podíamos hablar de fidelidad a las palabras, a lo que se decía, a lo que las frases dichas tenían de verdadero en la medida que se acercaban o alejaban del cumplimiento de la promesa. A lo mejor reforzando el imperativo categórico kantiano tal cual lo sugiere Julio Hevia en *Del dicho al hecho*:

En otra perspectiva, valores antaño caros para la configuración de las trayectorias individuales y los proyectos personales, como la consistencia de las mismas creencias o la anhelada coherencia entre lo dicho y lo hecho, se medían en tiempos prolongados, con estándares diacrónicos, por medio de lógicas de largo aliento. Quizás este tipo de expectativas se explicaban en función de una apuesta, imperativa se diría, por los deberes kantianos que el sujeto promedio debía asumir y hacia los que, en todo momento, habría de tender. (Hevia 2016: 333)

Efectivamente, el imperativo categórico kantiano supuso cierta constancia en nuestras acciones, distendimiento que se traducía en una cuestión temporal necesaria, esto es, duradera. De ahí pasamos a lo actual cuya característica principal no es precisamente el largo plazo, sino lo pasajero. Las nuevas lógicas se han impuesto a todo razonamiento kantiano, obligándolo a replantearlo. Es el hecho mismo el que interpela, la acción surgida del momento y durante el curso de su propio accionar.

Una lógica de la verdad, luego, resulta algo gaseoso de cara a los hechos a los cuales hace referencia o remite. En el decurso del corazón de toda sociedad, imperan las prácticas diarias, la praxis social, aquello que sofoca todo intento de teorización y, si acaso posible, *la theorie* de la acción, *la episteme* diría Foucault, la razón que subyace a tal o cual acción. Pues bien, visto desde una mirada pragmatista, acción y frase estarían de tal manera imbricadas que no habría manera posible de desligarlas, lo dicho siempre supondrá la puesta en marcha de eso mismo.

Hablar de las prácticas supone referirse a la distancia antaño rígida entre palabras y hechos o entre éstos y verdad. Es decir, en qué medida los hechos y su distanciamiento de lo que prometía la frase se acerca o aleja de lo que pudiéramos llamar verdadero o no, pero además la noción de verdad como algo que así mismo se avala, se certifica por ser tal, es decir, la verdad por la verdad merecedora de pleitesía y como tal revestida de un aura incuestionable desde una lógica racionalmente moderna, pero altamente discutible desde una mirada transdisciplinaria.

Vemos pues dos aspectos que saltan a la vista desde nuestras observaciones, el primero a nivel praxis que describe el distanciamiento de la verdad entre lo dicho y el cumplimiento de esa consigna en hechos tangibles y lo otro, llamémosle la cuestión más epistémica, que nos remite también a una proxemia, pero esta vez entre una verdad incólume e inmarcesible que determinaría todo frase, aserto y proposiciones, como verdadera o falsa con independencia de los hechos a los cuales remite, y más bien el acercamiento a los

hechos a través del lenguaje, y lo que ellos tengan que decirnos no tanto como reflejos de una gran verdad sino como prácticas válidas en sí mismas y poseedoras también de verdad.

Recordemos lo que nos dice Leonor Arfuch respecto al lenguaje, a saber, que el lenguaje transforma la experiencia, la define, la moldea, en una palabra: la hace y (des)hace. “El lenguaje no meramente viene a expresar la experiencia sino que se *adueña* de ella, la configura en el *aquí y ahora* de la enunciación” (Arfuch 2007: 99). Nuevamente nos enfrentamos al empalme entre lenguaje y experiencia, es decir, cómo están configuradas ambas en la acción, cuál define a la otra, la experiencia o el lenguaje. O mejor habría que hablar de la experiencia del lenguaje, la vivencia de él, la (re)construcción de la experiencia en la experiencia del lenguaje. ¿Cuánto queda de las ideas ideales cuando éstas son llevadas a lenguaje? ¿No es cierto acaso que el lenguaje se remite al mismo lenguaje? ¿En qué medida termina imponiéndose el lenguaje a la experiencia? ¿Es que la experiencia puede seguir siendo la misma luego de haber sido llevada a lenguaje? Tal vez habría que hablar de adaptación, deglución, desintegración en algo nuevo, distinto pero a la vez símil con lo anterior, poseedor de cuotas que vienen de ser y otras adjuntadas en el proceso simbiótico que va de la experiencia al lenguaje y del lenguaje a la experiencia.

Hay que resaltar la importancia de teorizar el mundo, la realidad, pero desde la práctica misma, así, es menester concebir la ciudad como una gran sábana amplia a interpretar, es decir, la ciudad como texto. Buscamos entonces distanciarnos de las ya clásicas definiciones sobre el texto como algo fijo, ligado al

libro, a la tipografía, al conocimiento perenne e inmutable, a lo blanco y a lo negro. Un texto es, y lo sabemos por experiencia, una pintura, una fotografía, una película, una canción, es decir, cualquier soporte que pueda ser interpretable. Ahora bien, la situación se complejiza cuando mencionamos la ciudad, toda vez que ésta es algo siempre en movimiento, nunca estático y que a su vez demanda un lector activo y participante, es decir, la ciudad cobra sentido en la medida que es interpretada constantemente por los transeúntes, lectores, quienes a su vez la proveerán de sentido y la transformarán, empujando sus límites hacia nuevas fronteras. En suma, la ciudad obliga, cada vez más y sobre todo en el mundo actual cambiante, a (re)interpretar los datos siempre pasajeros que ella le ofrece al transeúnte urbano, el cual, dicho sea de paso, tiene una a su vez una naturaleza mutante.

Las ciudades, los espacios considerados como *lugares urbanos*, pueden ser abordados como un *texto* o conjunto de textos espacio-temporales dotados de sentido, de *efectos de sentido* que se expresan a través de las formas de vida urbana, de los “estilos urbanos”, o por la aparición constante y cambiante de una red heterogénea de funciones o *usos* (estereotipados o significantes). (Mangieri 2006: 119)

Se trata entonces de buscar el sentido en el encuentro entre lector, transeúnte y texto, ciudad. Es decir, concebir a la ciudad como objeto significativa y al lector, usuario, como aquel que deberá poner en práctica todas las competencias requeridas, performances, programas narrativos, discursos, en el respectivo itinerario a desarrollar.

Cabe resaltar en ese sentido el carácter casual del transeúnte, lo espontáneo de su periplo diario y traer a colación la noción de *flâneur* estudiada por Walter Benjamin a propósito de sus estudios sobre Baudelaire. Es decir, aquel que se entrega al paseo cotidiano, que se dispersa y se desperdiga en la enorme sábana de la ciudad por el mero placer de hacerlo.

La verdad y la acción se deben instalar necesariamente en un espacio, he ahí el meollo del asunto, pues toda la etapa moderna de la filosofía, pero sobre todo en el siglo XVIII se hablaba de la libertad del hombre, de la liberación de su razón, de su centro espacial. Sin embargo, en el siglo XIX las visiones libertarias se estrellaron contra la metrópoli del mundo moderno, toda vez que ésta significaba el colapso del hombre en tanto independencia, su incapacidad para poder asentarse y desenvolverse en una ciudad que le resulta trepidante y avasalladora. La ciudad moderna supuso el colapso del hombre moderno, toda vez que sus aires libertarios estaban encadenados a terrenos ruralmente europeos. Al expandirse los límites de los espacios allende áreas agrestes, el hombre tuvo que vérselas con la vorágine de un mundo no pensado para él, sino para la expansión e interconexión de la urbe, sus calles, sus puentes, sus edificios y sus ciudades. Fue Georg Simmel quien definió así al hombre descentrado, vulnerable frente a un mundo adverso, desintegrado en moléculas, las mismas que forman parte de los otros y se erigen en nuevos proyectos de posibilidad. La independencia del hombre implicó su colapso existencial, su incapacidad para asimilar un nuevo mundo, nuevos seres y una expansión de sí mismo, una desaparición del hombre moderno, diluido en los arrecifes de la metrópoli.

Los problemas más profundos de la vida moderna derivan del llamado de lo individual a preservar la autonomía e individualidad de su existencia, de cara a las abrumadoras fuerzas sociales, de herencia histórica, de la cultura externa y de la técnica de la vida. La pelea con la naturaleza que el hombre primitivo tiene que conducir para su existencia corporal obtiene en su forma moderna su última transformación. El siglo XVIII llama al hombre a liberarse de todas las ataduras históricas en el estado y en la religión, en la moral y en la economía. La naturaleza del hombre, originalmente buena en todo, debería desarrollarse sin complicaciones. Adicionalmente a mayor libertad, el siglo XIX demandó la especialización funcional del hombre y su trabajo; esta especialización hace un individuo incomparable con otro, y cada uno de ellos indispensable en la más alta medida posible. No obstante, esta especialización hace a cada hombre más directamente dependiente de las actividades suplementarias de los otros. (Wolf 1950: 409)

En efecto, como lo decíamos líneas arriba, la expansión del mundo implicó la crisis del hombre y con esto el de su mecanismo de acción y una posible búsqueda de la verdad. He ahí tal vez la máxima dificultad al querer erigir definiciones sempiternas y trascendentes a toda sociedad. Deberíamos intentar, en ese sentido, no tanto buscar las definiciones sino intentar definir las sensaciones y las experiencias. Naturalmente, eso supone una tarea titánica, pues si partimos de la premisa de que todo es siendo, de que todo es devenir, tal cual decía Marx, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, entonces todo intento de crear definiciones constantes estaría condenado al fracaso. Habría que, en todo caso, elaborar a ultranza categorías accesorias, pasajeras, dueñas de una liviandad y

obsolescencia evidentes y siempre pensando en la necesidad imperiosa de renovarlas.

La otra variante es abandonar la idea de persistir en pensar el mundo desde las mismas categorías, habría que (re)pensarlo desde nuevas locaciones, un espacio dislocado de su propio centro, como si hubiese que pensar todo de nuevo. Dejando de lado el uso de las mismas definiciones omniscientes e inmarcesibles, pues lo circundante cambia constantemente a cada paso, más rápido de lo que lo hacen nuestros pensamientos y el procesar el cúmulo de información apremiante. No se trata de adaptarse a los nuevos tiempos, de sucumbir antes ellos, sino de acercarse a una mejor comprensión. Es cierto que el intelectual casi siempre llega tarde, pero no es lo mismo ser lento al pensar el mundo y comprenderlo, que mostrar desidia y darle un espaldarazo simplemente porque ha avanzado con demasiada rapidez. Tomemos, por ejemplo, la clásica idea de limitar la significación de una frase a nada más que una mera afirmación. Una oración sería estrictamente lo que su literalidad dice de ella. A continuación una mirada divergente de lo anterior, por ejemplo, que incluso en *el decir, ya hay un hacer*.

Recordemos lo que nos dice John Langshaw Austin con respecto a la labor de los filósofos en torno al lenguaje y a las posibilidades de éste.

Nosotros íbamos a tomar en cuenta, ustedes recordaran, algunos casos y sentidos (solo algunos, que el cielo nos ayude!) en los cuales *decir* algo es hacer algo; o en los cuales al decir algo o en el decir algo nosotros estamos haciendo algo. Este tópico es uno en desarrollo - hay muchos otros en los movimientos recientes hacia el cuestionamiento de una era de oro de

asunción en filosofía - la asunción que decir algo, al menos en todos los casos vale la pena considerarlo, por ejemplo, todos los casos tomados en cuenta, es siempre y simplemente *decir* algo. Esta asunción es sin duda inconsciente, sin duda incorrecta, pero es completamente natural en filosofía aparentemente. Debemos aprender a correr antes de poder caminar. ¿Si nunca cometemos errores como podremos aprender? (Austin 1962: 12)

Resulta evidente confirmar con Austin que la filosofía ha buscado taxidermizar el conocimiento y, más precisamente, el concerniente al estudio del lenguaje, para su posterior análisis. En esta época la brecha entre el decir y el hacer prácticamente ha desaparecido, ella se caracteriza por haceres y no decires, o por decires que, más que decir, hacen. En efecto, en la actualidad todo es hacer y está en constante cambio, por eso, hablar de deber ser suena pretérito, a regla fosilizada que los kantianos quieren erigir enclaustrados por sus argumentos meta teóricos, pero que estallan al buscar su correlato en el mundo. Diríamos que el hacer es mucho más rápido que el decir, que el primero tiene un peso aplastante sobre el segundo, allanándolo y docilizándolo para agregarlo al capital de sus prácticas, contrarias a lo que mandan las metafísicas de turno conducidas por los teóricos del momento.

Revaloricemos en ese sentido el hacer sobre el decir, develemos el misterio al desenmascarar lo antaño oculto, ahora más allá de lo evidente, lo meta obvio si se quiere, información particular que no busca aleccionar, sino nada más que mostrarse tal cual, tampoco ser puesta en práctica, pues ella misma ya es acción; lo volátil de las acciones, curiosamente, obligarían a volverlas más pasajeras aún,

efecto parecido al de la tecnología sobre el hombre, tal cual ocurre al comparar un objeto nuevo con uno antiguo, esa sensación de que lo reciente es obsoleto y lo antiguo inexistente. De ahí la extrañeza al ver fotografías antiguas, películas en blanco y negro, vestuarios pasados, lugares de la memoria. Esa condición a la que estaríamos condenados gracias al internet, las redes sociales, los aparatos electrónicos, las comunicaciones y la tecnología. La pérdida de las esencias heideggerianas se manifiesta y hace palpable ante la evidencia de lo performativo, el desplazamiento de los entes y lo real se desintegra en la acción, el lenguaje mismo es prescindible. Su carácter transitorio aniquilaría su supuesta perdurabilidad, su deseo de extenderse ampliamente, ya no sobre el mundo, sino sobre sí mismo, pues ya es sabido que el lenguaje se remite exclusivamente al lenguaje. Pero las palabras igual permanecen flotantes, disponibles, como la música de librería, dando la apariencia de ser y existir, de cierta constancia, recortando las mentes y configurando *a priori* lo que los filósofos quieren seguir pensando y se empeñan en creer. Tal vez debiéramos hablar de la independencia del lenguaje del lenguaje, el modo en cómo el primero cobra independencia del segundo, dejando libres los usos marginales, los devenires, el modo en que el habla *habla*, por no decir de lo que habla el *habla* cuando lo hace. Tal vez parezca contradictorio hablar de una teoría de las prácticas, toda vez que ya hemos afirmado que todo es volátil, incluyendo desde luego, la *praxis* misma. Pero el intento es de reflejarla, como a través de un espejo, tal cual plantea Borges en su cuento *Tlön Uqbar Orbis Tertius*. No esperemos pues que el lenguaje simplifique el mundo y tampoco que toda experiencia sea codificada en palabras. Hay cuestiones que son inexpresables con el lenguaje aprendido, como la narrada en

el cuento *Un sueño realizado* de Juan Carlos Onetti. Las matemáticas y la lingüística no son ajenas de lo que acontece en la literatura. Y hay otros aspectos que no precisan ser mencionados, pues resulta vano indagar y aquellos que nunca llegaremos a conocer, que habitan en una nebulosa, salvaguardadas de las modas y las tendencias epistemológicas de turno. Hay, en efecto, un lenguaje secreto, capaz de expresar lo eterno, el instante, lo pasajero, lo eternamente mutante e indescifrable al ojo humano. Entonces el filósofo tradicionalista se erige en ente regulador y dictamina que aquello de lo que no se puede hablar, no existe, carece de validez. Pero descubriremos al echar una mirada en derredor nuestro, que mayor es lo ignorado que lo explicable en palabras, que el supuesto tesoro de conocimiento acumulado es limitado en relación a lo desconocido o lo por descubrir. La pregunta sin embargo es válida: ¿Cuánta información es dejada de lado por parecer insegura o perteneciente a un terreno fangoso? ¿Con cuánta frecuencia preferimos optar por lo determinado en vez de elegir lo disperso? Lo cierto es que todo esto nos lleva al inicio de nuestra última cuestión: el desgaste de premisas antaño consideradas inamovibles.

Tomemos por ejemplo el caso de los dichos populares, aquellas frases sentenciadas por quienes más edad ostentaban y que buscaban aleccionarnos y (re)orientarnos hacia el buen camino. Ese cumulo de saber desgastado, ha sido desplazado y aniquilado o reformulado. Lo que antes era, no es más lo mismo, sino su inverso, o una variante de lo anterior.

Acá hemos preferido dar cuenta del servicio de tales fraseos a distintos intereses, a unos propósitos siempre cambiantes, demostrando que tal

maquinaria coloquial puede terminar diciendo o haciendo decir lo inverso de lo que pretendió inicialmente, develando perspectivas insospechadas, sin que estas sean del todo ajenas a consensos más o menos estabilizados y elásticamente resistentes a la extinción: no otros son los llamados lugares comunes del lenguaje, siempre prestos a auxiliar a una comunidad requerida de comunicarse, por no hablar de unas metáforas lexicalizadas que resultan ser, en su reiterado y cansino manejo, productos evidentes. (Hevia 2018: 19)

Situados en el terreno de lo performativo, queda claro que el lenguaje tiende trampas a los usuarios y a éstos no les queda sino elaborar estrategias para hacer frente a las emboscadas planteadas por el primero. ¿Cuánto de libertad posee el usuario estándar frente a esa situación? Lo inmaterial se torna evidente entre los resquicios que el mismo lenguaje provee al dictaminarse como ente supremo. Son las propias escansiones hechas por el sistema, las trampas tergiversadas libremente, eyectadas al infinito para luego caer sobre el asfalto, el terreno favorito de las prácticas urbanas concernientes al habla; donde los jugadores de la lengua se hallan, se encuentran. Juego, no de ases, sino de comodines, de efectos y afectos, de sensibilidades, de máscaras.

Dejando claro la incongruencia de seguir pensando las mismas ideas a partir de las mismas frases, cuando las primeras hace mucho ya han sido trastocadas al antojo del lector promedio y en un escenario más cercano a lo social, a lo antropológico, a lo urbano. Visto desde otra perspectiva podemos hablar de frases que estallan en el asfalto, al ponerlas en práctica, casi casi como decir que $2 + 2$ no es 4, sino 5. Y si los que estaban sujetos al lenguaje y a las

matemáticas ahora han recobrado su libertad, esgrimirán entonces con total razón que es así, que en efecto $2 + 2$ es 5. Recordemos aquella viñeta de Quino donde un niño le dice a la maestra precisamente que $2 + 2$ es 5 y recibe una reprimenda por eso, el muchacho sigue sus estudios y paulatinamente alcanza logros, hasta convertirse finalmente en alguien completamente exitoso y en sus sueños le hace un gesto obsceno a la maestra, mientras en la vigilia sonrío, reafirmando en que $2 + 2$ es 5 y se salió con la suya. Parece decirle a ella, mi poder pudo más que tu saber, se me antojó que la suma diera 5, porque 5 es mayor que $2 + 2$, y así he triunfado en la vida, aunque haya estado errado desde tu perspectiva y desde las matemáticas. La otra figura que podemos traer a colación, siempre bajo la batuta de Joaquín Salvador Lavado, es la del estadístico que muestra al pueblo un monumento de la sumatoria $2 + 2 = 4$. Es a todas luces alguien popular, adinerado y al mando de muchos trabajadores, finalmente llega a la privacidad de su oficina, enciende un habano, los números de la empresa en azul y al alza y se sienta frente a un monumento distinto: $2 + 2 = 7$. Es decir, mi éxito se lo debo a mostrar una cara en público y otra en privado. Mi éxito es resultado de buscar ganancias donde aparentemente no las hay o extraerlas de otras fuentes, obtenidas injustamente de ser posible, la referencia a la plusvalía es evidente.

Los dos ejemplos anteriores reflejan la índole práctica del conocimiento, la elasticidad y versatilidad de lo híper teórico al momento de encararlo con lo urbano. En otra clave, la fragilidad resultante de esa negativa a aceptar lo diferente, lo disperso. Lo meta naufraga en las arenas del enciclopedismo duro, en el oasis de la regla o norma, dejando de lado lo avieso, lo agreste, fuera de su campo de estudio.

De manera que más que buscar verdades teóricas o constantes, habría que indagar, por un lado, respecto a la fragilidad de ellas al ponerlas en práctica y, por otro lado, por la inventiva constante de los usuarios de la lengua. La necesidad imperiosa, casi connatural, de ser jugadores de la lengua. Al fin y al cabo, son los decires lo que cuenta, lo que al final queda, lo que se impone y no las miradas panorámicas que pretenden alejarse del campo de acción y sobrevolar el todo como si de antemano ya fuera aceptado tal enfoque, necesariamente válido y, por lo tanto, de mayor valía y poseedor de prestigio académico y filosófico.

3.2 El maquillaje mediático y sus pareceres

A continuación desarrollaremos, a través de diversas aristas, de qué modo se manifiestan los usuarios en el mundo contemporáneo, confirmando así un distanciamiento de una razón cartesiana y, acercándose así, a una multiplicidad de posibilidades que las nuevas tecnologías otorgan. La apertura de estas, huelga decirlo, ponen en evidencia el ocaso de la primera, sin embargo, si bien somos hiper críticos con una mirada omnisciente cartesiana, tampoco se trata de ser condescendientes con las prácticas contemporáneas de ser en el mundo. En otras palabras, la crítica a la razón cartesiana y al modo de hacer filosofía y por lo tanto de concebir el mundo, el sujeto y el conocimiento, no hace necesariamente que aceptemos la propuesta posmoderna sin más. Se trata, más bien, de reflejar y dejar en claro que las estrategias contemporáneas telemáticas vía los usuarios se han instalado a todo nivel y que, si bien representan cierta independencia en relación al predominio racional anterior, son al fin y al cabo, estratagemas de seducción que los internautas deberían poder discriminar al momento de

emplearlas. Sin duda es preferible el estadio actual al sesgo racional pretérito, pero es menester identificar las potencialidades tanto de la modernidad y, sobre todo, de la posmodernidad. No se debe asumir que el cambio y la liberación actuales se asocian al uso indefectible de las nuevas tecnologías. Aunque es en el camino de la transdisciplinariedad y empleándolas que una apertura hacia manifestaciones de verdad tiene lugar. Por eso la posverdad no es la mentira, sino las diversas sensibilidades discursivas que antes pugnaban por salir y que finalmente ven la luz. No obstante, una mirada periodística la asociará indefectiblemente con la mentira. Al hacerlo omite el abanico de posibilidades siguiente: mayores posibilidades de ejercer cierta independencia desde, por ejemplo, una red social, en lo que a información se refiere; nutrirse de una cantidad mayor de fuentes informativas; camaleonizarse y asumir roles, géneros y prácticas antes insospechadas. En suma, tomar el mundo como una fuente inagotable de experimentación permanente y bullente elaboración y reinención.

La sola aparición de las personas en los medios ya supone un filtro que reviste a los involucrados con un aura de existencia inexistente fuera de sus dominios. Muchos ven en ellos la posibilidad de ser identificados, de fraguarse una nueva identidad. El afán se reduce a aparecer a como dé lugar, pues incluso el ridículo puede traer beneficios.

En estos tiempos donde la aparición en televisión no resulta un privilegio, pues a diferencia de tiempos pasados, en donde solo personajes notables aparecían en la pantalla chica, poetas, políticos, intelectuales y escritores, es cierto que contrasta ver desfilar grupos de personas cuya fama mediática se asocia a la facilidad de quien entra a una habitación. Y aunque eso parezca

contradictorio, es en realidad sintomático de lo vivido en la actualidad. Por eso no despierta suspicacias el despliegue de desaciertos y pericia para hacer de la inutilidad una virtud y, además, obtener réditos a cambio.

En suma, se trata de parecer y no de ser, de alejarse de las constancias ontológicas heideggerianas y aproximarse con relativa facilidad al terreno de las cuotas de realidad que tendría la ficción, pues así como Borges sugiere que la metafísica sería una rama de la literatura fantástica, de igual modo la realidad y lo real tendrían su germen en aquella. Ni siquiera hay necesidad de asumir una postura definida, pues los sujetos quedarían transparentados por el barniz mediático, los efectos de las luces del plateau, los flashes de las cámaras y los retoques necesarios de las redes sociales los volverían a la vida, los dotarían de una corporeidad, que aunque pasajera, capaz de darles una existencia momentánea, tal cual el truco de un prestidigitador. Sus consecuencias, también, serían volátiles y de corta duración. Asimismo, el componente adictivo no debe ser dejado de lado, por un lado los medios usufructúan lo poco que queda de realidad en ellos y proveen de cierta sustancia celuloide encapsulada herméticamente en su propia obsolescencia.

La sensación y las impresiones de sus actores son, no obstante, de materialidad. De un consumirse necesario que justifique y explique un nuevo proceso de consistencia aparente. Tal cual ocurre en el capítulo llamado *White bear* de la serie Black mirror, los estrategas mediáticos mueven a su antojo las piezas de su partida, deviniendo así, árbitros del destino, forjadores de posibilidades y dadores de la panacea imprescindible. De lo contrario la tripulación

naufragaría en las arenas del olvido, se trata al menos de ser recordado, mas no olvidado.

Pero hay que recordarlo, lo que en ocurre en la pantalla es el no tiempo, un congelamiento de las acciones, una estática del movimiento, un levitar de los sujetos y sus circunstancias, vacuidad de una solidez pasajera, donde el mundo se detiene. Curiosamente los consumidores de medios buscan acelerar el mundo, hartos del hastío de la cotidianidad, del sopor que produce la lectura de un libro. A raíz de la fatiga que implica abstraerse en el pensamiento han inventado las estrategias de postergación, de levitación de la experiencia. Y al volver en sí comprobarán que todo ha sido fugaz, que merced a los *mass media* han sabido aniquilar lo poco duradero que queda del mundo. Por eso estamos frente a una solidez exótica, muy particular aquella que proveen las pantallas, puesto que los televidentes se desvanecen mientras más las consumen, al enfrentarse a ellas demuestran y ponen en evidencia su vulnerabilidad; lo vaporoso y corto de su existencia, lo tardío de su reacción; la procrastinación de su llegada, el no advenimiento de su ser, lo instantáneo de su existir.

Lo cierto es que los medios dotan de una peculiar solvencia a los involucrados, sus actores, los que aparecen en ellos. Y decimos particular porque sabemos que es pasajera y sin embargo confían en ella, la toman como punto de partida. Pero al mismo tiempo tienen la facultad de regresar tal cual vuelven de ultratumba los cadáveres de las víctimas, esto es, transformados en zombis luego de haber fenecido. En efecto, lo vampírico es común en televisión, el (re)inventarse, el maquillaje mediático hace desaparecer los hematomas y cuando

no es así, los coágulos de sangre son exhibidos como trofeos de guerra, heridas de combate que acercan a los susodichos más a la audiencia. Es así que se forja una verdad (im)perecedera, (in)mortal, o mejor dicho, que muere a cada instante y (re)nace de inmediato. Esa verdad es tan verdadera como las paredes de los estudios, la información periodística, los escándalos televisivos y el rating. De hecho, la pantalla está más allá de la verdad y la mentira, como si estuviera protegida, sin contaminar, de lo real del mundo. Es vano, en ese sentido, discutir la verdad o veracidad de algo, su legitimidad; lo cierto es que el peso de la opinión es tan poco liviano, que no importa la ligereza de lo que se diga, siempre tendrá credibilidad en la audiencia. Podría decirse que el medio mediatiza y al hacerlo aplasta lo que se difunde a través de su señal, desintegra la información. Atrás quedaron las épocas donde se hablaba del fin que justifica los medios, en la actualidad el medio tampoco es el fin. En efecto, al abandonar representar la realidad y lo real, el medio ha sido desplazado. Se consume medios porque sí, porque es imperioso, porque no podemos no hacerlo; la vorágine consumista también se encuentra en el consumo mediático, porque estar en el medio es ser, existir, irónicamente una vez aparecidos en él, podemos ser condenados al ostracismo o ser idolatrados, pero siempre se tratarán de puntos de fuga que se alimentan de sí mismos.

Recordemos que algunos autores han sostenido la imposibilidad de discutir la problemática de los medios desde los medios mismos. Al respecto traigamos a colación lo que nos dice Pierre Bourdieu en *Sobre la televisión*, esto es, el condicionamiento de la pantalla al privilegiar a aquellos que podrán desenvolverse

mejor en ellas y no necesariamente al más capaz en cuanto a conocimiento e intelectualidad se refiere. El experto que aparece en televisión es aquel cuyas capacidades histriónicas le garantizan un desempeño aceptable para las masas. A su vez, llama a los periodistas, los jornaleros de lo cotidiano.

He subrayado que la televisión produce dos efectos. Por un lado, rebaja el derecho de entrada en un número de determinado de campos, filosófico, jurídico, etcétera: puede consagrar como sociólogos, escritores o filósofos a personas que no han pagado el derecho de entrada desde el punto de vista de la definición interna de la profesión. Por otro, dispone de los medios para llegar al mayor número posible de personas. (Bourdieu 2001: 94)

Los medios crean sus propias condiciones, sus reglas personales a seguir, hay que regirse y someterse a ellas. Basta que alguien sea presentado como experto, a pesar de ser alguien con un desconocimiento mayúsculo, para aparecer como muy docto en la materia. Tampoco perdamos de vista los giros imprevistos que el propio formato adhiere a sus protagonistas. Lo anterior queda corroborado en una discusión o debate, donde el que menos sabe termina sabiendo más que aquel que cree que sabe.

A su vez, al dirigirse la televisión a una masa poblacional que por definición es dispersa, necesariamente precisan oradores mediáticos que dejen asombrados no al verdadero experto, sino al ciudadano de a pie, a aquel que nada o casi nada de información ni criterio discriminador posee. Paralelamente, el mensaje televisivo debe ser directo, de tal manera que no genere disenso ni reacción, sino

más pasividad. De ahí el éxito de la televisión frente a otros soportes, como el diario por ejemplo.

Cabe resaltar que el problema de fondo no es el tema de la manipulación, la verdad o la mentira, pues esos límites ya han sido sobrepasados largamente, tampoco el de lo masivo y el mensaje, mucho menos el de las falsas promesas mediáticas, ni el de la publicidad que el medio requiere para sobrevivir. El problema de fondo es uno: la empresa mediática ya lleva en su germen lo percedero y la pauperización mental de las gentes. Lo primero está reflejado en el funcionamiento de sus engranajes: el aceite que permite lubricar su dinámica. Lo segundo está instalado en la propia lógica del mercado: ofrecerles a los clientes lo que ellos desean. Decir que el problema no es el medio, sino el uso resulta obsoleto, es caer en una defensa férrea típica de los comunicadores que a ultranza pretenden defender su propia posición y condición, esto es, lectores de diarios. Recalquémoslo una vez más, el aparato mediático nace necrosado, lleva ese germen enquistado y sobre él es que los comunicadores, periodistas y pseudo intelectuales se instalan y desde donde lanzan sus críticas, reduciendo lo intelectual y fortaleciendo lo anodino. Apuntan a lo más superficial que tiene el hombre: el morbo. Los medios han vuelto morbosos a los consumidores y cada vez el nivel anterior es superado por uno nuevo.

He ahí el grado cero de la sociedad que *ad infinitum* se renueva y se eyecta incesantemente hacia adelante. El umbral de la insensibilidad y del morbo es actualizado a partir de una nueva información noticiosa, porque absolutamente

todo es noticioso en los medios, los talk shows, los realities, los noticieros, las películas, los dibujos, etc.

A propósito de ello recordemos al director canadiense de cine David Cronenberg, con sus películas *Crash* y *The Fly*, la primera sobre el deseo encarnado en la velocidad y todo lo relacionado a los autos, el voyerismo llevado al límite, el accidente provocado en tanto fuente de placer, el fetiche de los olores, del cuero y de las prótesis. Cronenberg nos hace cómplices de un mundo transgresor y subversivo, donde lo aberrante deviene normal a cada paso y debe ser extralimitado. La segunda versa sobre un científico que en aras de inventar un teletransportador, accidentalmente termina fusionándose con una mosca y paulatinamente los espectadores vemos el decaimiento de un hombre y el nacimiento de un hombre mosca. A lo largo de la película entonces estaremos envueltos en un drama visceral y la consecuente imposibilidad de despegar nuestros ojos de lo grotesco, lo escatológico de nosotros mismos. El director quiere demostrar que, contrariamente a lo que haría alguien con sentido común, a saber, despegar los ojos de un espectáculo vomitivo y sórdido, en realidad nos refocilamos en el fango, en el monstruoso miasma de lo que fue humano alguna vez.

Dentro de lo marcos mencionados podemos afirmar que los medios son una suerte de enclave fantasma en donde tienen lugar las sensibilidades de los que por ellos pasan, el revestimiento de lo mediático los cubre y los encubre de la verdad y la mentira, crea nuevas posibilidades, sensaciones, texturas, fragancias y estéticas que no buscan instalarse como algo duradero, sino pasajera

durable, es decir, que sea pasajero pero que tenga apariencia de durabilidad. La razón de ser de los medios es aniquilar lo sido, deglutir el presente y acelerar el futuro. El bolo alimenticio resultante será necesariamente un cambio en el mundo, en la realidad, en lo real y en los consumidores.

En otras palabras, somos (de)construidos al consumir medios masivos, fraccionados y (re)armados sobre la marcha, pues la necesidad de cierta estabilidad será provista por la misma plataforma mediática. Pero al tratarse de un proceso imperecedero, aquella será eliminada al poco tiempo de haber sido incluidos en esta. Nos enfrentamos a una nueva lógica donde el fin desaparece o, en el mejor de los casos, es y será siempre momentáneo. La aparición de nuevos fines, la necesidad imperiosa de adquirir cierta existencia, aunque sea mínima, dentro del aparato mediático; esa sería precisamente la finalidad de los ex-sujetos en la modernidad líquida, ganar algo de consistencia de cara a todo lo pasajero y volátil del mundo, fraguarse una pseudo identidad e individualidad en la diáspora global dominada por los medios masivos, la internet y las redes sociales. En una frase, por las nuevas pantallas tecnológicas.

Dentro de todo lo mencionado, si quisiéramos hablar de verdad y de mentira, habría que llevar la discusión hacia el terrero de lo verosímil y de lo no verosímil, del acierto y del yerro respectivamente. Tratemos de explicar lo que venimos de mencionar, en primer lugar y merced al apogeo de las redes sociales, el internet y las tecnologías de lo virtual. Hay un necesario desplazamiento de la verdad como algo objetivo, indubitable y generalizable. El foco ahora recae en la apariencia de algo.

Tomemos por ejemplo una fotografía que es subida a la plataforma más popular en la actualidad, Facebook; la instantánea representa un momento, un ángulo, colores, diseño y diagramación particulares, en suma: una estética. Pero a la vez se manifiesta y presenta como algo muy fugaz, de ahí que pocos reparen en los detalles de su producción. Lo primero que podemos agregar es el filtro que reviste la escena, la película que busca embellecer el momento y así darle un plus. Juego inocente que los celulares más difundidos están en la capacidad de lograr, pero a su vez Facebook ofrece un despliegue abrumador de formas de transformar las fotos con nuevos filtros y la aplicación Snapchat lleva tal vez a los extremos esa función, merced a la posibilidad de agregar cejas, ojos, cabellos, anteojos, pieles, etc a los que así lo deseen. Pero tampoco podemos pasar por alto el programa Photoshop, de retoques y cambios radicales de transformación de las figuras retratadas en las fotos. Digamos que el filtro de los celulares es un primer paso, casi inofensivo; Facebook lleva más allá los límites al proveer una variedad mayor de filtros; Snapchat se fundaría en lo irreal y la imposibilidad de lo que vemos, transmitido de manera connatural. Y, finalmente, Photoshop se encargaría de borrar las imperfecciones inherentes con las que llegamos al mundo y que las fotos, en mayor o menor medida, se encargan de reflejar.

Pues bien, lo que está en discusión en todo lo anterior es la idea de verosimilitud y no de la verdad. Notemos que al ver la foto transformada, cual fuese el medio utilizado, el objetivo si bien lúdico en algunos casos, es manifestarla, jugar con ella, ensanchar las posibilidades de lo posible y de lo imposible. Con respecto a los filtros, nadie discute su existencia, los da por

sentado y en ese sentido son considerados como muy reales; mientras que en el caso de las caras deformadas se privilegia el divertimento. Finalmente, los retoques increíbles, aunque sean tales, buscan pasar inadvertidos, más naturales que lo real, desafiando así al ojo clínico y a la verosimilitud, mas no a la verdad.

Entonces la idea recae sobre cómo se presenta la información, sus efectos de realidad y no su verdad. De hecho, el usuario promedio no cuestiona las diversas técnicas de recubrimiento de las fotos, sea porque él mismo las usa sea porque no le interesa sea porque no lo nota. Es decir, poco peso le otorga tanto a lo verdadero como a lo falso, se trata de minimizar las suspicacias y los detalles, aunque sobre ellos trabajen las técnicas antes descritas. Para decirlo de otro modo, lo alterado puede ser interpretado como completamente verosímil ya no solo para los creadores de las fotos retocadas, sino también para los navegantes que las encuentran a su paso en el mundo virtual. Lo maquillado, clásicamente entendido como falso, resulta verosímil y plenamente aceptado por los internautas.

En segundo lugar, formar parte de la vorágine de las plataformas virtuales es reemplazar cada parte de ellas radicalmente. El juego al que nos arroja Facebook, Instagram, Snapshot, TikTok, Boomerang, entre otras, consiste en ofrecer la posibilidad de crear lo más novedoso, lo más freak, lo último y por eso mismo lo más cercano a la herrumbre, a lo fallido, a lo fenecido y exangüe, de ahí la misma necesidad de volver a subir una foto nueva que reemplace a la más reciente. Vemos pues cómo los navegantes primero tienen la ilusión de crear (re)presentaciones perfectas y en esa medida duraderas y luego precisan unas nuevas que reemplacen a las primeras. La pregunta que surge a la vista es ¿cuál

de ellas es la más verosímil? ¿La que (re)presenta a todas? ¿La primera? ¿La última? Ciertamente no parece haber un orden, sino (des)concierto, no se trata en suma de buscar un final o algo que se erija como lo más válido, sino que la circulación prosiga su itinerario en apariencia espontáneo y que no se detenga, es sin duda una estrategia mercantilista, pues cuando se le pregunta a los grandes imperios económicos mundiales y a los ricos sobre detener la máquina de la producción, ellos responden que solo pueden no detenerse, que están compelidos a seguir el curso, que sería imposible parar.

En nuestro caso en mención, los usuarios pasan horas al día tratando de perfeccionarse y de darle una existencia vaporosa a sus vidas, se buscan excesivamente y de tanto hacerlo han olvidado quiénes son, han borrado todo vestigio de lo que fueron, anhelan (re)emplazar lo poco o nada que queda de ellos, ciertamente ya no están sujetos a las categorías modernas de identidad, sujeto, real y realidad, han descartado a Descartes, pululan libres más allá del lenguaje, es decir, del mundo, son manchas sin identificar, códigos de barra por definir, donde la verdad poca validez e importancia posee, pues ellos no la buscan, como tampoco ser verdaderos, más bien ansían la copia, pues a fuerza de querer (re)emplazarse han caído en una instancia (im)percedera. La liviandad que lo adulterado provee y su movilidad, por contradictorio que parezca, es ahora más sólido que las pasadas definiciones condenadas a lo estático.

Tal vez la continua transformación, el no poder abandonar el estado cinético sea lo único perdurable para los usuarios. El único modo de estar en el mundo, la operatividad frente a un mundo telematizado y en el cual solo queda acomodarse

a sus reglas, aunque provisorias y de antemano conocidas. Al igual que la corta existencia provista por ellos mismos hacia sus consumidores.

En efecto ¿acaso hay algo más vivo que lo que a la deriva va o que siempre está siendo en movimiento? Más bien lo rígido es reflejo de impedimento, de coto, de final, lo contrario al vitalismo. Mientras que lo buscado por los usuarios es el flujo constante, aunque eso suponga cuotas de pérdida, de fenecimiento, pero al fin y al cabo de dinámica perpetua.

Es relevante recordar que las imágenes se suceden con tal rapidez y violencia que resulta prácticamente imposible ubicar la primigenia, la caducidad desde la que nacen las condena a un deterioro constante de su existencia; no existe lo progresivo, pues se deshacen en el durante, su desgaste es connatural a su propio diseño, nacen fallidas, dictaminadas a una extinción inevitable pero perdurable en el no tiempo del instante, lo suficiente para dar paso a una nueva gama de posibilidades que también morirá velocísimamente.

Se ha dicho que la poesía nos habla del pasado, del instante y de lo que podría ser. Aristóteles decía que la poesía nos habla de lo posible, a diferencia de la historia que nos interpela sobre lo que fue y la filosofía se centra en lo que es. Pero el instante ya contiene una forma de pasado y de lo que puede ser, es decir, futuro, como en el caso de la poesía japonesa por ejemplo. Borges ha dicho que podemos pensar un mundo sin espacio, pero no sin tiempo, pues éste discurre constantemente, sin embargo, el tiempo de las fotografías de las plataformas virtuales sería muy particular y a propósito de ello recordemos al antropólogo

francés Marc Augé y su definición de *no - lugar*, esto es, el espacio donde intercambios livianos, superfluos y volátiles se suceden constantemente, sin estar anclados al espacio físico.

Se ve claramente que por “no lugar” designamos dos realidades complementarias pero distintas: los espacios constituidos con relación a ciertos fines (transporte, comercio, ocio), y la relación que los individuos mantienen con esos espacios. Si las dos relaciones se superponen bastante ampliamente, en todo caso, oficialmente (los individuos viajan, compran, descansan), no se confunden por eso pues los no lugares mediatizan todo un conjunto de relaciones consigo mismo y con los otros que no apuntan sino indirectamente a sus fines. (Augé 1998: 98)

Estamos frente a relaciones de efecto indirecto, es decir, el modo en que los sujetos interactuantes en los lugares, solo lo hacen de manera transversal, nunca de manera directa. Sin proponérselo, ni consensualmente, ni de manera espontánea. En esa medida devienen sujetos flotantes.

Del mismo modo podríamos hablar del *no - tiempo*, a saber, la instancia donde la inmediatez es la norma, cuya consigna de remitirse a sí misma es ley, un instante imperecedero en tanto se dirige al propio instante, sin anclaje a un pasado ni a un futuro, sino a un puro presentismo, a un presente exacerbado y extirpado de un antes y un después, digamos un *no - tiempo* atemporal, aislado del resto, flotante a la deriva de su propio tiempo, mutilado de todo precedente y efecto.

Estaríamos frente a una forma de aniquilación del tiempo clásicamente entendido como sucesión y concatenación de sucesos más o menos relacionados e imbricados entre sí. De tanto remitirse al presente los fotógrafos amateurs lo habrían agotado y dejado levitando fotografías (a)temporales sin teleología ni genealogía alguna. Preguntarse entonces en torno al lugar de la verdad y a las distinciones entre lo verdadero y lo falso y todo lo circundante en este nuevo escenario resulta por demás infructuoso e innecesario. Y si quisiéramos tomar como punto de partida un video clip, el efecto sería el mismo, así como las películas de terror y los discursos políticos. El abanico es amplio en ese sentido.

Si habláramos del cine, hija de la fotografía, diríamos que el celuloide ya no es más un mero cuadrado estático determinado. Muy por el contrario, ha devenido en el siglo XX, una explosión de sensaciones hasta entonces impensables, naturalmente teniendo como precursora a la pintura. En efecto, si pensamos en el cine, invención moderna, todas sus posibilidades y géneros diversos, notaremos el juego equidistante en relación a la verdad. Si la literatura es el arte de la ficción por excelencia, los films son las ficciones visualmente exacerbadas, donde al espectador se le dice antes de empezar la proyección, esto es una invención, ni verdad ni mentira, simplemente juegos de verosimilitud. Y es así como debe entenderse la incorporación de experiencias 3D, XD, IMAX, 4DX, realidad virtual y demás. De ahí que alguien pudiera decir que desde el momento en que entramos en la sala sabemos que ella es lo único verdadero y que todo el resto, a saber las características para gatillar la experiencia, son falsas. Pero si de antemano hemos elegido una película de terror o de ciencia ficción, también deberíamos saber que

es algo falso y si a eso le agregamos los efectos de realidad, entonces estamos frente a la negación de la negación, a la poca solvencia de la verdad y al apogeo y juego de los pareceres y las verosimilitudes. La experiencia cinematográfica, en ese sentido, busca confirmar la realidad, dosificar cuotas imprescindibles de ella, precisamente porque nos movemos en las arenas movedizas de la ficción. No es gratuito el apogeo de lo zombi en las últimas décadas, como tampoco lo vampírico, ni lo monstruoso. Ya atrás quedaron los primeros Dráculas interpretados por Béla Lugosi y los monstruos creados por Boris Karloff.

Lo que no ha sido desplazado y de hecho ha ido en paulatino aumento en tiempos actuales y en radical ascenso, es precisamente series viscerales como *The Walking Dead*, incluida la versión comic, y toda la serie de películas de terror, de vampiros y ciencia ficción que ha plagado buena parte del siglo pasado y que se niega a desaparecer. Confirmando que la audiencia gustaría de cuotas de terror sobre su piel, precisaría encontrar aquel hallazgo terrorífico que subyace a ella y enlazarlo con el estímulo externo. Digámoslo de manera mucho más clara, el cine de terror y de ciencia ficción confirman la búsqueda de lo posible en lo imposible y no viceversa, debido a que el primero es hartamente conocido y por eso mismo anodino y soso. De ahí que cada vez más se busque extremar y explicitar con mayor intensidad, la gama de efectos y maquillaje desplegados en las cintas de terror, pero insistamos, no tanto para creer en la película o en todo caso para confirmar su existencia, sino para darle crédito a la realidad, a lo externo, a lo que se encuentra allende las pantallas y las salas.

Y ese refocilar de lo terrorífico, una vez más recalquemos que estamos en el terreno de lo híbrido y de las fusiones, versa sobre entrar y salir de los géneros y los soportes. Y para muestra dos datos extraídos de la música, la banda británica de heavy metal Black Sabbath ha reconocido haberse influenciado de la película de terror del mismo nombre interpretada por el mismísimo Karloff. Ya es conocida la imaginería oscura, cuasi satánica, del grupo. A su vez la banda norteamericana de death metal, Death, fue calificada por sus primeros críticos como una musicalización de los films de Georg A. Romero, uno de los máximos difusores de la cultura zombi, merced a sus riffs tétricos y escalofriantes. Recordemos que el heavy metal está imbricado a la nota pentatónica en teoría musical, emparentada esta con el tridente, el trinche del demonio, variante de los cuernos ligada a lo animal. Sabemos que históricamente tal acorde fue vetado a los compositores, precisamente por sus orígenes oscuros. La personificación del demonio en los animales es algo ya clásico del género, véase al respecto las películas *The Omen* (1976) y *The Exorcist* (1973).

Entendamos el medio no solo como la instancia vinculada a los medios masivos, sino como su nombre lo indica, aquello que permite que algo se manifieste. El medio, en ese sentido, sería lo que media entre un elemento y algo más. Lo que sirve de puente, de vaso comunicante, aquello que posibilita la conexión entre ellos y que, por tanto, horada los elementos en su origen, establece las pautas entre un antes y un después. De tal manera que, luego de haber sido mediados, los sujetos no pueden seguir siendo los mismos. Definición

general, sin duda, pero que nos permite ampliar el radio de acción de una interpretación clásica de lo mismo.

Luego, en la actualidad, exponerse al medio, en sus diversas variantes, redes sociales, televisión, internet, fotografía, youtube, cine y música, es revestirse con el disfraz de lo pasajero, de lo accesorio, de lo intercambiable, es decir, la búsqueda de cierta constancia imposible de alcanzar pero que se asume como una pseudo permanencia. Deslizarse de un área a otra con suma facilidad es una de las premisas del mundo en que vivimos, posibilidad crucial en muchos casos. Sería un error en ese sentido creer que se añora una permanencia de la razón, del cuerpo, del hombre, de principios universales o algo que se le parezca. Ni las esencias, ni lo científico, ni lo ontológico, ni la ética, ni la razón, ni el lenguaje parecen poder reflejar en alguna medida la vorágine de los cambios constantes en la que los hombres están inmersos, tampoco darnos respuestas al respecto.

Con todo, ensayemos tres posibilidades. La primera sería que los actores sociales tengan plena conciencia de la propia volatilidad de las posibilidades que asumen y arriesgan, ergo saben plenamente cuán inútil son sus esfuerzos pero aun así se embarcan en ellos. La segunda sería que ignoran lo anterior y anhelan cierta permanencia particular en sus vidas, es decir, depositan ciertas esperanzas y expectativas en las opciones que toman. Y la tercera y última es simplemente no poder no estar en la rueda del cambio que no para de girar, es decir, una vez llegados al mundo, incluso antes, su designio estaría marcado por la imposibilidad de un auto excluirse, de retirarse, de aislarse de la tendencia mundial que los compele necesariamente hacia un devenir incesante e inevitable de

superficialidad. Esta posibilidad supone, obviamente, vivir ignorando su circunstancia. No olvidemos que en la cotidianidad los actores sociales no tienen plena consciencia de lo que ocurre. Se manifiestan flotando, deambulan sin cuestionarse. Es la fuerza gravitacional que los compele hacia algo, a no poder no seguir. Naturalmente, la sobre exposición, el uso y el abuso de los medios agudiza y extrema la necesidad de recurrir a ellos mismos, ya no para darle cierta consistencia a sus vidas, sino como puro efecto inevitable.

3.3 ¿Subjetivismo del lenguaje?

Hay una asociación directa entre pensamiento y lenguaje y, por extensión, entre éste y acción. Pensamos ya en lenguaje, no podemos pensar sino a través suyo. Las acciones son, en buena cuenta, la puesta en práctica de un lenguaje.

Con todo ¿es posible decir que debido a la mecanización del hombre contemporáneo y la rapidez de su entorno a nivel global su pensamiento toma distancia del lenguaje? La inmediatez de la praxis social, Paul Virilio diría la *vitesse*, nos hace reflexionar sobre la posibilidad de una *pura acción*. Frecuencias, ni siquiera acciones, que ya son siendo, transitan transitando.

¿Cómo clasificar y denominar a tales palabras que quiebran el límite entre la palabra y la acción o la misma denominación de acción? La tentación primera y grande es la de circunscribir tal dinámica dentro del radio de lo decodificado como lenguaje. No obstante, ¿no será que estamos interpretándolos desde y en tanto sistema lingüístico imaginario y, al mismo tiempo, desplegando cierta predisposición a lo hermenéutico?

Es cierto, ya hemos dicho que nuestra mirada es nietzscheana y, por eso mismo, ¿no sería más preciso evaluar otras posibles respuestas más allá de las dos posibilidades, a saber, pensamos solo a través del lenguaje y el pensamiento no puede independizarse de aquel y la interpretación de algo nos compele a tornar lenguaje todo lo analizado?

Veamos un par de ejemplos:

Un partido de fútbol, un delantero recibe un pase aéreo desde el medio campo. No piensa, no hay tiempo para eso, la carrera ya está emprendida antes de iniciarla. Su posición es clave, sin duda. Recibe el balón y eso ya es un gol, desde antes ya lo era. No hay razón, no hay un pensamiento que guíe, ni siquiera hay acción. Solo una reacción tal que saca ventaja y desplaza a la praxis. Brota lo mágico, lo inclasificable por definición.

Una muchacha sube a un bus, hay asientos libres pero ella no se sienta. Saca el celular de su bolso y empieza a textear. Un sujeto de pie, al lado de ella, nota que lleva el bolso entreabierto. Su mirada está perdida a través de la ventana, el otro introduce la mano y extrae la billetera. Se aleja y baja tranquilo en el siguiente paradero.

Ambos casos carecen de razonamientos, cuesta pensar que no hay lenguaje, tampoco pensamiento. La primera opción será indicar que se trata de una acción ya programada y, como tal, decodificada y practicada previamente. De modo que parece espontánea pero, en el fondo, no lo sería.

La segunda sería decir que es lenguaje y que, por tanto, correspondería a un razonamiento anterior necesario que, a su vez, supondría un pensamiento hecho código.

Para nosotros, sin embargo, se trata de frecuencias que, para recuperar a Nietzsche, al estar más allá del lenguaje y del pensamiento, escaparían de los límites lingüísticos y de pensamiento. O, utilizando la figura invertida, al proyectarse hacia algo más, podrían caer en una etapa flotante que no correspondería ni a un antes ni a un después. Ergo, cuestionando la idea de un pensamiento imbricado necesariamente a un lenguaje.

Los análisis filosóficos del lenguaje han intentado, infructuosamente, aunque los propios analizadores concluyan lo contrario, delimitar y de ese modo limitar el orden de todo lenguaje según una perspectiva purista del mismo. Es decir, asumir que el lenguaje tendría un uso primero considerado el más preciso y el ideal. Tal premisa debe buena parte de sus conclusiones a las reflexiones aristotélicas que llegarían a consolidarse no bien entrado el siglo XX, a partir de, por ejemplo, El Circulo de Viena.

El deseo de regular y controlar el conocimiento, ya lo hemos visto, ha estado desde los albores de la filosofía, ha seguido su estela en el periodo medieval, luego el moderno y finalmente en la actualidad se ha visto acorralado de cara a los fenómenos diversos surgidos, principalmente, en el siglo XX.

Y cuando mencionamos subjetividad hacemos referencia a la inevitabilidad del componente subjetivo en cada idea, pensamiento o razonamiento del hombre cual fuere su época, lugar y circunstancia.

Naturalmente, el deseo de los teóricos de la ciencia, de la filosofía del lenguaje y de corte positivista, aspira si no a controlar el componente subjetivo, por lo menos a reducirlo en aras de salvaguardar la objetividad que desde sus posturas sería inevitable y evidente. Esa confianza a ultranza de los procesos de conocimiento basada necesariamente en una supuesta existencia del origen, de principios rectores que existirían desde siempre y desde los cuales se iniciaría toda investigación o el no poder no iniciar desde un ángulo diferente, dejando de lado, por ejemplo, posiciones cuestionadoras o, por lo menos, dubitativas respecto a (pre)supuestos de conocimiento que expliquen el arribo a una instancia como algo absolutamente necesario, redundante en un predominio de la ciencia y con ellas de su lenguaje. De ahí que lecturas alternativas, alejadas de un purismo de pensamiento, se ubiquen en las antípodas de éste. Desde luego, los más resistentes no aceptarán esta afirmación y seguirán creyendo que la filosofía y la ciencia, y con ellas sus criterios de demarcación y análisis, son los saberes que deben organizar, dictaminar y dominar el mundo.

Nuestra coacción subjetiva de creer en la lógica solo expresa que nosotros, mucho antes de que nos llegara la conciencia a la lógica misma, no hemos hecho más que INTRODUCIR *sus postulados en el acontecer* – ya no podemos hacer otra cosa – y ahora pretendemos que esa coacción garantiza algo sobre la “verdad”. Somos nosotros quienes hemos creado “la

cosa”, la “cosa igual”, el sujeto, el predicado, la acción, el objeto, la substancia, la forma, después de que, durante muchísimo tiempo, hemos practicado el *hacer* igual, el *hacer* basto y simple. (Nietzsche 9 [144] (97))

Hay una necesidad y urgencia de cubrir necesariamente el vacío entre el hombre y el mundo, entre el hombre y el lenguaje y entre el hombre y el conocimiento. El recurrir a fórmulas de pensamiento tautológicas de corto alcance, específicas, tradicionales, nutridas de lo más lógico, lo más estable, descartando lo intrincado, lo improvisado, pues eso ya avizora el enemigo a combatir: la carga subjetiva.

Lo cierto es que toda labor intelectual supone cierta hermenéutica, forma de ingresar e interpretar el texto, a su vez una hermenéutica, el ejercicio interpretativo mismo, el decurso de ella y, posteriormente, la lectura de quien se expone a ella, el discurso rescatado por el intérprete. Sin lugar a dudas podríamos considerar más de tres estadios, pero en aras de una mejor comprensión solo hacemos notar tres. Y en todas ellas subyace necesariamente el aspecto subjetivo. Cabría preguntarse si los sujetos podríamos abandonar nuestra condición de tales y alcanzar cierto grado de independencia. Recordemos que tal denominación aludiría directamente a nuestra dependencia hacia algo más, sea el conocimiento, sea el lenguaje, sea el mundo. El sujeto siempre está sujeto a algo o a alguien. Podría arrebatárseles el lenguaje a los diversos grupos sociales, pero aún así seguirían dándole sentido a su vida, es decir, organizando su universo, precisamente porque la subjetividad conserva elementos primarios anteriores al lenguaje, aunque aquella se manifieste a través de éste y a primera vista se dé por

sentado lo contrario: solo podemos elaborar pensamientos anclados a un sistema de signos.

Nuestras acciones han cobrado cada vez más mayor subjetividad y han tomado distancia del lenguaje. Conformando así un cúmulo de efectos de lenguaje más que reglas lingüísticas a seguir o usos determinados. Diríamos que las prácticas se imponen. No obstante, estamos condicionados a creer lo contrario, es decir, que el lenguaje es determinante en el decir y el hacer y, en esa medida, creer que eso es lo que pensamos y hacemos. En el terreno pragmático el ser humano busca constantemente modos de transgredir el lenguaje, de independizarse de él, utilizando su propio registro, sumergiéndose en subjetividades y lecturas connaturales al propio interprete.

Y a eso se aboca precisamente la poesía. Buscar posibilidades, sentidos, sensibilidades, interpretaciones alternas, aquellas que el lenguaje e interpretación oficial dejan de lado. De hecho, deberíamos pensar el lenguaje no como algo fijo y estable, sino como un grupo de reglas que los usuarios deben vulnerar constantemente y en qué medida es así. En una frase: las estrategias que los usuarios del lenguaje elaboran sobre la marcha, para desmitificar esa visión sacralizada de aquel.

En efecto, en su libro *Filosofía y poesía*, María Zambrano hace referencia a la poesía como la instancia que permitiría expresar lo inexpresable.

La cosa del poeta no es jamás la cosa conceptual del pensamiento, sino la cosa complejísima y real, la cosa fantasmagórica y soñada, la inventada, la

que hubo y la que no habrá jamás. Quiere la realidad, pero la realidad poética no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás. (Zambrano 1993: 22)

La filósofa nos habla, luego, de la existencia de algo inexpresable, incluso de lo que no es, y como tal también imposible de ser llevado a lenguaje alguno. Podemos inferir que lo inexpresable sea el límite del lenguaje, del sujeto o de ambos. Pero a su vez aquello que ni siquiera puede ser imaginado, consecuentemente tampoco pensado en lenguaje y sin embargo expresado por el poeta, es decir, lo imposible. Lo que estaría antes de lenguaje y, a su vez, antes de lo imaginable, del pensamiento y, sin embargo, expresado a partir de él. Aun esa imposibilidad podría ser expresada, de algún modo, por el bardo.

Puede sonar contradictorio contemplar la posibilidad de pensar desde fuera del lenguaje, desde una instancia anterior a él, allende la suya, pues como es sabido somos lenguaje a pesar nuestro. Pero si retomamos los ejemplos mencionados al inicio del presente ítem, habría que hablar de una posible condición primera, a saber, más cercana a la propia raíz del sujeto y su subjetividad que a la del lenguaje mismo. Somos sujetos racionales y hacedores de lenguajes potenciales. ¿No estaría acaso tal condición más cerca de una subjetividad sensible y una sensibilidad subjetiva? En tal sentido, el lenguaje revestiría a ambos. Reaccionamos y percibimos poniendo en suspenso el lenguaje, aunque, como lo mencionamos antes, ya están fosilizadas dos ideas: el

lenguaje y el pensamiento ya están unidos y toda acción es interpretada como lenguaje.

Veamos un ejemplo:

Piénsese en un maratonista, luego de correr durante veinte minutos, su cuerpo empieza a manifestar fatiga producto del ejercicio, traducida en sudor y sequedad de la boca, pero que previamente han sido decodificadas como cansancio a partir de impulsos nerviosos que comunican a las glándulas salivales producir la sensación de tener la boca arenosa y por lo tanto de sentir sed. En este clásico ejemplo semiótico hay un pequeño sistema que hace las veces de sistema lingüístico, pero en rigor no se trata de un lenguaje y sin embargo hace las veces de un proceso de codificación y decodificación.

Imaginemos el momento en que un bebé inicia su periplo, éste ocurre mucho antes de llegar al mundo. Su existencia acontece desde el vientre materno, de ahí que música e iluminación puedan ser motivos de estimulación. Por eso sería más pertinente hablar de luces y sonidos. Si pensáramos en un momento que represente lo que venimos de explicar, resulta preciso recordar la escena inicial de la película *2001 A Space Odyssey*, en ella vemos el inicio de la humanidad, el director Stanley Kubrick la representa sabiamente con un grupo de primates que pugnan por el liderazgo de grupo, pero surge sin lenguaje de por medio, pelean entre ellos, pero nadie utilizó un lenguaje y les dijo coge estos restos de un felino y defiéndete o haz esto o aquello. Es algo que surge de manera espontánea en ese momento. Prima la subjetividad, la acción, la defensa, la

independencia, el gobierno. Aunque desde luego todas son decodificadas como expresiones de lenguaje.

Del mismo modo, en el mundo contemporáneo el lenguaje no es el influenciado por las ciencias matemáticas, sino el que nace en la calle, el lenguaje vivo, el que es devenir constante e inventiva de los usuarios y, ergo, estrecha los límites de lo subjetivo. Por eso creemos que es inútil querer controlar el desarrollo del lenguaje, pues su razón de ser es el de vagar libremente por los vericuetos del discurso. Creer que el lenguaje puede sobrevivir en un sistema formal es encapsularlo artificialmente.

Una de las razones para negar el subjetivismo del lenguaje, es decir, que nace en los sujetos y depende de ellos, es querer objetivarlo en guarismos y formulas fijas e inflexibles, basada en la creencia difundida de exactitud y reflejo de la realidad, de lo real, del sujeto y del mundo. Negarse a reconocer que el sistema lingüístico es una convención, equivale a creer que las únicas instituciones fiables son las academias lingüísticas formales. Así, los entes reguladores estarían plasmados en los diccionarios y textos escritos por expertos. Desplazando así a la lengua viva y sus posibilidades.

¿Por qué no pensar que el lenguaje tal cual lo conocemos no solo es una manifestación sino también un error arbitrario? Eso podría conducirnos a explorar nuevas posibilidades expresivas más allá del lenguaje, al margen suyo, a pesar de él. Desafortunadamente la tradición filosófica ha creado escollos innecesarios,

aunque justificados para sus fines, de control del conocimiento y erección de ese tipo de saber a modo de algo absoluto y a ultranza justificado.

Creemos que debería rescatarse el valor subjetivo del lenguaje mismo, sin pensar en tener que purificarlo, abandonar esa suerte de ascesis conceptual a la que aspiraría todo lo contaminado para su posterior depuración. Resarcir no solo el capital personal inmanente a todo lenguaje, sino también el despliegue que abre un análisis de esa índole, descartando una visión *a priori* descalificadora respecto a la interpretación y más bien otorgándole el lugar que merece dentro de una dinámica de pensamiento.

CAPÍTULO IV

LÍMITES

El presente capítulo tiene como objetivo dejar en evidencia la imposibilidad de seguir otorgándole primacía a la verdad de cara a los fenómenos vividos en el mundo actual.

Lo tradicionalista que resulta aún confiar y analizar obras pasadas con la idea de actualizarlas o reinterpretarlas. Mejor sería crear nuevas definiciones que puedan acercarse más fielmente lo visto, lo percibido, lo experimentado.

Entonces, ahondaremos en lo gaseoso que resulta seguir pensando en una verdad filosófica en oposición a una verdad literaria, a manera de quien busca uniformidades, constancias y aún rastros de un poder perdido.

En suma, analizar, caleidoscopio en mano, la verdad bifurcada *ad infinitum* y siempre en tanto espejo resquebrajado que solo muestra una de las múltiples posibilidades, una entre miles interpretaciones que a su vez son interpretables y vienen de ser interpretadas. Para arribar al fin, a versiones, a verdades versionadas por sujetos ficcionados, que de tanto querer asir una verdad pura e inmarcesible, han devenido sombras de las sombras reflejadas en las esquirlas de los espejos sobre las que ellos estallan a diario.

4.1 La verdad y sus reflejos

Tradicionalmente se ha tratado siempre de definir a la verdad y en esa medida calzar todo lo que puede resultar *a posteriori* dentro de los límites de ella. Como si se tratase de un modelo prefijado que antecede necesariamente a toda posible definición, anterior incluso a la realidad misma. En otras palabras, se trataría de un arquetipo referido a una representación ideal, del mismo modo como todo lenguaje, en rigor, se refiere al lenguaje mismo y no a lo real. Vemos pues cómo un metalenguaje se vincula con tipos ideales de representaciones, digamos paralelamente a lo real y a la realidad, entonces el discurrir de aquel es independiente de estos últimos. ¿Cómo así entonces podría hablarse de la verdad y de sus límites? Recordemos que Heidegger ya nos había anticipado en *Sendas perdidas* que hemos pasado del mundo como imagen al mundo como representación.

Efectivamente, el mundo en la actualidad es (re)presentado y dicha afirmación cobra sentido toda vez que uno de los fundamentos para justificar la inconsistencia de seguir hablando de la verdad en términos tradicionales es referirse a lo que ella se refiere, esto es, el mundo. Y para referirnos al mundo como representación pensemos en dónde y cómo es representado, salta a la vista entonces el papel de los medios de comunicación, las redes sociales y el internet. Y más allá de las posibles críticas que puedan levantarse frente a esta postura, es innegable la preponderancia de ellos en el mundo actual. Así, desde los programas periodísticos hasta los reality shows, pasando por series, películas,

documentales y avisos publicitarios todo se trata de una mera recreación, cuya construcción supone una audiencia ávida de consumo de lo creado.

Lo sorprendente por estos tiempos no es más la representación, sino la premura y la profusión con que sus artífices crean nuevas posibilidades y el ritmo cadencioso de los mensajes creados, imposibilitando su decodificación. Alentando consumidores voraces de instantes fugaces avocados a desdeñar toda permanencia tanto de pensamiento como de acción.

Los enclaves creados por *los mass media*, al exponer de tal manera a los seres humanos y su realidad, provocan una vorágine inconsistente que prolifera lo más recóndito de ellos, poniendo en jaque los modelos constantes de pensamiento que antaño atesoraban las definiciones constantes de la modernidad.

El mundo se ve en las pantallas, la audiencia espera encontrarse ahí, deformada y exagerada, pero reflejada al fin y al cabo. De hecho, en un principio se decía que los medios reflejaban la realidad, luego que la construían, ahora podríamos decir que los operadores de la realidad mediática no solo se reflejan en su propia construcción, sino muestran y ponen en evidencia la construcción de ese entramado llamado representación. No basta pues con ver el noticiario ni los documentales ni las series, sino hay que dotarlos de cuotas de verosimilitud cada vez mayores, como si la realidad misma fuera insuficiente y habría que insuflarles una carga mayor de credibilidad. Vemos pues cómo la realidad y lo real son llevados al límite en la pantalla, cada vez más los constructos del mensaje informativo se renuevan con mayor rapidez y de manera inesperada. Dicho de otro

modo, la realidad precisa de ser ficcionada, pues resulta inverosímil, obscena, el hecho de ser presentada como si se tratase de algo necesario y normal. Es decir, la dinámica constante estaría en su real superación luego de ser expuesta en las pantallas.

Existe una condición inmanente a la naturaleza de los medios, su propia estructura los compele a volatilizarse y a volatilizar todo lo que ellos crean, es decir, la información. Y por ello nos referimos a todo formato televisivo posible, a saber, reality show, talk show, game show, noticiero, novela, dibujos animados, películas y demás. Decir por ejemplo que la programación televisiva es una construcción ya es antiguo, habría que considerar de un tiempo a esta parte la información mediática como, por lo menos, la construcción de la construcción. Naturalmente la figura se agota al constatar que se trata de un reflejo curiosamente inagotable, pero no en tanto duración, sino en tanto volatilidad. Es decir, lo único invariable sería el constante reemplazamiento de los mensajes, la sucesión de inputs auditivos y visuales, la cadena inexorable de eventos creados uno tras otro, la metralleta informativa tal cual sucedía en esas salas de espejos de las ferias antiguas.

Ese sistema particular de organizar el mundo, típico de los *mass media*, supone derribar las constancias de las imágenes, de las palabras, de los sustantivos, creando arcos referenciales de sentido de meros impulsos, o lo que es lo mismo, instantes desanclados y acumulados arbitrariamente, al antojo del espectador. Así, las rutinas no son percibidas como tales, sino como meras sorpresas, excepciones, bombas informativas que atraen al ojo, que usufructúan la

capacidad de discriminar lo eterno de lo pasajero. El resultado es un marasmo constante, una suspensión de las funciones cognitivas propiamente dichas, el relevo de la razón y la asunción de la pulsión, del imperio de los sentidos. Pues no olvidemos que la tecnología anhela corporeizarse, se instala dentro de nosotros como herramienta y su exceso puede desembocar en una instrumentalización de lo anatómico. Recuérdese a este respecto la clásica película *Videodrome* de David Cronenberg sobre la adicción a la televisión. La propuesta del director es hacernos partícipes de la corporeización de la tecnología, a partir de un proceso paulatino de consumo desmedido, conjugado con el morbo de querer llevar al límite la saciedad del espectador vertida en los programas de televisión.

Pero volvamos sobre el lenguaje y los espejos, la metáfora es completamente válida, pues las construcciones noticiosas, ya es hora de decirlo: todo es noticia en la televisión, al eliminar construcciones, palabras y usos y polarizarlo todo, se inmortaliza. Y para explicarlo podemos recurrir a dos figuras: la primera es, nuevamente, el cuento *Tlon, Uqbar, Orbis, Tertius* de Jorge Luis Borges y la segunda es ya no solo el zombi como metáfora del hombre posmoderno contemporáneo, sino también, el discurso televisivo zombi. Lo primero está expresado en las siguientes líneas: “el hecho de que nadie crea en la realidad de los sustantivos hace, paradójicamente, que sea interminable su número” (Borges 1984: 17). Y lo segundo tiene que ver con esta idea toxica de la novedad de la noticia que busca propagarse cual virus; se trata en efecto de una mordida virtual y de aniquilarla no con un escopetazo en la cabeza, sino con una nueva notificación de información.

Desde luego, la información mediática tiene, por lo menos, cuatro características: la reproducción inmediata, la repetición, la instantaneidad y lo efímero. Detalles que calzan perfectamente con lo siguiente: “Desde el fondo remoto del corredor, el espejo nos acechaba. Descubrimos (en la alta noche ese descubrimiento es inevitable) que los espejos tienen algo de monstruoso. Entonces Bioy Casares recordó que uno de los heresiarcas de Uqbar había declarado que los espejos y la cópula son abominables, porque multiplican el número de los hombres” (Borges 1984: 9). Es prácticamente inconcebible imaginar información duradera en el mundo contemporáneo, la permanencia no es una cualidad ni un estado en la actualidad, más bien su contrario, lo noticioso se funda en lo volátil, en todo aquello que sea suficientemente dócil, capaz de ser desintegrado al instante, sin anclaje a un antes ni a un después, volatilizado en relación a lo previo, a lo que viene de ser, pues nada viene de ser, no hay constancias, ni aseveraciones ni afirmaciones, en consecuencia tampoco verdad. Lo que sí hay, en cambio, son destellos, iluminaciones y eliminaciones aisladas de cualquier posible correlato o de acaso algo vinculado a una idea de lo previo, de un posible antecedente que pudiéramos llamar *algo*. Y con respecto a la información zombi podemos afirmar que, en efecto, lo noticioso se dispersa, tal cual lo hace un virus, en la ciudad y en su gente, sin generar disenso, pues una vez instalado el componente tóxico en el cuerpo de la víctima, se entiende luego de haber sido mordido, a ésta no le queda otro camino que sacrificarse o esperar morir y revivir transformado en alguien o algo completamente distinto. Esa capacidad mutante, de resiliencia dirían los psicólogos, es la impronta que la información periodística deja en el consumidor. Es por eso que creemos que la

carne imperecedera, el fenómeno zombi, es una metáfora de nuestro tiempo, pues al igual que la noticia, aquel no muere, sino que vuelve (re)inventado, fortalecido, aunque claro, un disparo en la cabeza acaba con ellos, pero la rapidez del contagio y la transformación hacen pensar en la vorágine camaleónica e infatigable, siempre solícita, de la noticia.

Y a propósito de ellos mencionemos tres casos. En la película *The Return of the Living Dead* (1985), la propagación del virus tóxico se da luego de que el gas es liberado accidentalmente de los tanques que lo contienen, pero es recién después de que los protagonistas deciden cremar a un muerto resucitado que el humo llega al cementerio contiguo y finalmente magnificado a partir de una lluvia iniciada después de lo anterior. Es decir, el químico alcanza las nubes y más tarde ingresa a las tumbas transformado en gotas de lluvia. Al final el ejército decide enviar misiles a la zona infectada, acabando de esa manera con los zombis, pero en la escena final de la película, la misma lluvia surgida que ayuda a mitigar el fuego, ingresa nuevamente en el cementerio y en los ataúdes, dejando abierta la posibilidad de una posterior aparición de ellos. Luego, al final de la película *Dawn of the Dead* (2004), los únicos cuatro sobrevivientes dejan la ciudad en una embarcación, quedan ahí los zombis, no se sabe qué pasará con ellos. Nuevamente el film deja abierta la posibilidad de un retorno por parte de los podridos. Y finalmente en *Land of the Dead* (2005) del maestro George Romero, hay dos cuestiones que comentar, la primera es el efecto que el agua produce en los zombis, luego de que ellos se sumergen al mar, aparecen revitalizados, más despiertos. Y lo segundo es que, al igual que en *Dawn of the Dead*, los únicos

humanos vivos huyen en un camión, mientras a lo lejos se ve un grupo de zombis andando.

Con estos tres ejemplos queremos fortalecer la idea siguiente: a pesar de que el fenómeno zombi puede ser detenido de un disparo en el cráneo y obviando que en todos los casos la masa de los podridos aplasta a los humanos, siempre queda abierta la posibilidad de (re)surgimiento de la horda zombi.

Dentro de lo que venimos de mencionar, consideremos a la verdad como el efecto rebote sea sobre el discurso periodístico sea sobre la figura del zombi. Y en ambos casos se trata de una imagen especular que se proyecta, multiplica y recorre la ciudad. Levantando en su periplo todo lo que hay a su paso, deformando, devorando y nutriéndose de lo que ahí encuentra, haciendo las veces de devorador y otras de liberador de la data recolectada.

Pero volvamos sobre los espejos y sus efectos perversos, cuasi perfectos. No es fácil comprobar que hemos caído en las manos de la ilusión de lo especular, sino tiempo después de haberse perpetrado el hecho. Podemos vivir engañados por mucho tiempo, hasta que un detalle nos haga reparar en el error. Tal vez sea la preponderancia de la imagen reflejada, el reflejo mismo o el objeto, a lo mejor una de las dos e incluso las tres. Lo que es certero es la necesidad de los hombres de ellos, de verse reflejados en ellos, como si fuese preciso verse para encontrarse, darle consistencia a nuestra existencia a partir de la imagen, evidenciando cierta insuficiencia del ser en el mundo, para lo cual precisamos de espejos o lo más cercano que se les parezca. Vemos pues el objeto como

imprescindible para discurrir en el mundo, la necesidad auto impuesta de saber que estamos, que somos, que tenemos una forma, cabellos, ojos, cuerpo y demás. Basta echar una mirada alrededor para corroborar la importancia de ellos, las mujeres los portan en sus bolsos y los emplean para embellecerse, los que andan por la calles improvisan uno sobre la marcha, los cristales de un auto, una vitrina de un establecimiento, los propios anteojos o celulares. Resulta evidente afirmar que tal vez sean las mujeres las más vanidosas, por ende quienes más necesidad tienen de verse, de ahí la importancia de los espejos en los centros comerciales y eso explica también los errores al auto analizar sus respectivas anatomías al momento de colocarse frente a ellos. Lo que resulta innegable es la preponderancia que se les otorga como extensiones, reemplazo y hasta confusiones con la realidad.

Debo a la conjunción de un espejo y de una enciclopedia el descubrimiento de Uqbar. El espejo inquietaba el fondo de un corredor en una quinta de la calle Gaona, en Ramos Mejía; la enciclopedia falazmente se llama *The Anglo – American Cyclopaedia* (Nueva York, 1917) y es una reimpresión literal, pero también morosa, de la *Encyclopaedia Britannica* de 1902. El hecho se produjo hará unos cinco años. (Borges 1984: 9)

Vemos tambalear al mundo, tiritar de temor al descubrir una posible replica de sí mismo ¿es el mundo y todo lo existente lo real o lo reflejado en él? Muy probablemente los positivistas lógicos arguyan que esas son naderías de un literato despistado que aún no descubre que el mundo es un hecho y que los espejos son meros objetos. Yo diría que aquellos que afirman eso tienen los pies

bien firmes sobre la tierra y su rechazo se funda en la poca consistencia de los argumentos borgeanos, sobre todo literarios. Pero la necesidad de mostrarse en el espejo es innegable, no en vano los celulares ofrecen la posibilidad a uno mismo de verse, de corroborarse, de confirmar que aún estamos ahí, que perduramos, que somos, que no hemos dejado de ser, aunque luzcamos diferentes. De ahí que, luego de una cirugía de rostro busquemos inmediatamente el objeto mágico salvador, confirmador de nuestro destino, como también luego de un accidente, de una sesión de maquillaje, de un cambio notable y sustancioso. Sin embargo, si insistiéramos sobre Borges, podríamos llegar a la conclusión siguiente, son los objetos existentes fuera del espejo, los del mundo circundante, los apócrifos, a saber, un espejo, una enciclopedia, un corredor, una quinta, hace algunos años atrás. Reflejando así que la única existencia cabal, certera y segura sería aquella contenida en el espejo y no viceversa, esto es, la realidad externa. El mecanismo borgeano es, evidentemente, el de la duda y el de la apariencia. Nada es certero si un objeto tan simple como el espejo es capaz de reflejar el mundo entero, sus caminos, pasajes y hombres. Pero al mismo tiempo ¿cómo no mostrarse dubitativo frente a un mundo que podría ser un espejo, un mero reflejo? Y a su vez ¿no podría ser que el reflejo tenga mayor realidad que el objeto? Y por si fuera poco ¿la conjunción de lo real y lo reflejado podría desatar una reacción en cadena y hacer colapsar el orden de las cosas? Tal vez el espejo mismo sea capaz de descifrar y encontrar caminos ocultos hasta entonces para el hombre, ángulos imposibles, visiones y premoniciones eternas e instantáneas, en otras palabras, lo imposible, lo que normalmente está vedado al ojo humano. Ese

lenguaje misterioso nacería finalmente de la conjunción de un espejo y un objeto del saber como una enciclopedia.

Y a propósito de espejos, recordemos el cuadro *Para no ser reproducido* del artista belga René Magritte. En ella aparece un hombre de espaldas frente a lo que sería aparentemente un espejo, hay un alfeizar sobre el que descansa *Las aventuras de Arthur Gordon Pym* de Edgard Allan Poe. Es posible ver el muro que divide el marco del espejo y aquel, es decir, donde empieza el espejo y donde acaba la pared. El espejo refleja al mismo hombre en la misma posición, esto es, no como reflejo, el libro se ve de manera invertida, como mero reflejo, el fondo del hombre reflejado es una pared, poniendo fin así, por lo menos en apariencia, a la metáfora borgeana infinita. Sin embargo, Magritte ofrece una nueva perspectiva en relación a lo especular, la realidad y lo real. Si bien es cierto que lo que primero, el sujeto, el libro, el espejo y la pared, son lo *más real*, lo que está en primer plano y por tanto lo que se presenta como lo más evidente, frente al espejo resulta lo más frágil. Efectivamente, el efecto de ver el reflejo en la misma posición del hombre, tambalea la noción tradicional de espejo como mero objeto, nos eyecta a un concepto y dimensión más amplia, a saber, lo especular tiene sus propias reglas, texturas y niveles, al margen de *la realidad*, dejando al margen a ésta. Esa impresión se ve potenciada por el muro de fondo del reflejo que pondría fin a la imagen y por el libro que se refleja de manera inversa. Resalta, además del muro y el libro reflejado, una línea “arbitraria” del alfeizar que no aparece en el alfeizar “verdadero”. La propuesta del artista no queda ahí, sino que hace estallar la realidad a partir del reflejo en el espejo, es decir, lo aparentemente preponderante,

el hombre, el muro, el alfeizar y el libro colapsan al mirar hacia el espejo. Es ahí donde surge el entramado secreto del creador, pues si se quisiera crear una relación entre realidad y espejo, sería imposible hacerlo, el balance se ha roto, lo metafórico, lo falso, el reflejo, la (i)realidad, ha dado paso a una nueva combinación, donde lo real y ficticio carecen igualmente de validez, pues se transforman, lo real se influye de su reflejo y el reflejo de lo real, pero lo lleva al paroxismo, creando oxímorones al paso, combinaciones imposibles, grietas y puertas, más que conclusiones y determinaciones. El juego de ir de un lado al otro, de pasar de la realidad a lo ficticio, como quien cruza una puerta giratoria, es parte de la propuesta del artista; la eliminación de estabilidades tanto en el terreno de lo factico como de la fabulado se hacen evidentes, la creación de alternativas varias, como si se tratase de conceptos que los sujetos tienen en los bolsillos y harían uso de ellos cuando así lo juzgasen conveniente. Estamos pues frente a un novedoso terreno donde las categorías se derriten o sirven simplemente en tanto moldes de reproducción que serán copiados o en su defecto derretidos en el uso, por el uso, al confrontarlos con el mundo que vemos, que nos llega, que experimentamos, que nos deja un resquicio por donde fuga el halito sobreviviente de lo que podemos ser, envueltos en la maraña de lo que antaño llamábamos mundo y ahora solo son islotes y tablas de naufragos que van moviéndose al compás de las pequeñas porciones sólidas de virtualidad. Con todo, habrá quienes creen que eso es la verdad, lo real, el sujeto y el mundo moderno, olvidando que al hacerlo hacen las veces de ingenuos útiles frente a un poder de turno que, aunque exangüe, da la batalla y se resiste a (re)considerar otros planteamientos distintos al suyo, negando lo (in)negable, el devenir continuo de

todo, el cambio constante de una categoría a otra, el paso de un mundo a otro, con o sin autorización nuestra y al margen de las políticas oficiales.

Ahondemos más sobre el tema del espejo y todo lo que eso da pie, el mundo se construye en la actualidad para ser visto, para ser devorado con los ojos, para desencadenar una serie de efectos y afectos inmediatos en el otro. La comida, el entretenimiento, la socialización, el lenguaje y la cultura, están muy ligados a lo visual, a lo que se ve, a lo que vemos. A la espectacularidad de lo colocado en vitrina para ser deglutido, y por ello nos referimos a los medios, a las redes sociales, youtube y al internet. Gran parte si es que no todo lo que consumimos, ya hemos dicho que antes que sujetos somos consumidores, está ligado a lo visual, al ejercicio de la mostración diaria y continua. El ver se constituye en la filigrana necesaria y obligatoria que todo consumidor estándar precisa diseñar y difundir no bien llegado a este mundo. Pues el ver ya se encuentra en el mostrar, al ver estamos mostrando, antes de ver ya estamos mostrando o, lo que es lo mismo, no podemos ver sin mostrar. La imperiosa necesidad del mostrarse, demás está decir que encontró su apogeo en el siglo XX, se funda en la mirada del otro, en cómo me ven, en cómo me muestro. Sin embargo, un fenómeno como el selfie tiene sus antecedentes en los retratos hechos a mano para inmortalizar al retratado, para exhibirlo, para inflar su ego y perennizar su legado. En ese sentido, el arte pictórico del retrato sería algo así como el primer selfie de la historia, el abuelo de las técnicas retratistas que, en la actualidad, todo celular, posee. En efecto, es recién con el desarrollo de las tecnologías, luego de la aparición de la fotografía, el cine y la televisión y de un

paulatino pero constante desarrollo de las herramientas telemáticas, que el celular ha llegado a ser lo que es hoy en día: un artefacto para construir efectos de verdad y, en último término, una verdad o verdades más a tono con el mundo actual. Hoy por hoy, un mensaje de wasap, más precisamente, su captura, permite tumbar cualquier argumento, una fotografía es la prueba fehaciente de algo, un selfie es sin ambages el efecto y la solución. Naturalmente podríamos explayarnos sobre la experiencia del ver, toda vez que en estos tiempos el ver ha migrado al visto, a dejarse ver. Todo es visto en la cultura contemporánea, nada está en tránsito de verse, el aletargamiento de la espera y de lo auténtico de la que nuestros padres y abuelos fueron parte, nos han sido esquivos, nada hay máspreciado en el ahora que el instante abortado, es decir, la información implosionada, ya llegada, consumida y expectorada. En ese sentido podríamos decir que el consumidor llega tardíamente para el goce, aunque él crea estar a tiempo, toda experiencia estaría mediatizada por la tecnología y por el imperioso deseo de reemplazarla de antemano. Antes de ser eliminada, ya hay en mente su reemplazo, así como la adquisición de un nuevo producto conllevará a su propia aniquilación, como si cada objeto ya tuviese su prótesis, el reemplazo necesario que conducirá al relevo necesario de lo que juzgamos pasajero, cuando en realidad hay algo más volátil que eso. La idea es eternizar los procesos y no solo lo que ellos pudieran tener de eternizables sino que aquello que no lo sería también lo fuese.

Luego, la pregunta evidente es ¿cómo lograr que lo visual sea presentado cada vez como algo nuevo aunque sea más de lo mismo? Es decir ¿Cómo hacer para que lo hartamente conocido sea visto y percibido como algo distinto y no como una mera repetición? Se trata del placer de la repetición según nos decía Freud y del aspecto siempre novedoso al que toda repetición conlleva, según Nietzsche. El efecto de novedad nos hace olvidar lo previo y nos eyecta necesariamente hacia una ilusión de lo novedoso, perdiendo de vista que es más de lo mismo, aunque (re)presentado dentro una configuración distinta, de tal manera que siempre tengamos, necesariamente, la impresión de que es lo último, lo más reciente. Es decir, lo novedoso es eterno, como la copia, desligado completamente de lo antiguo, de lo que viene de ser, aniquila toda posible relación con lo precedente, realizando así el puro efecto, la sensación inmarcesible de creer que se está viviendo algo nuevo. Eso lo podemos ver claramente en los efectos que produce la tecnología, el marasmo y la ausencia al ser expuestas a ella, los remakes de las películas, los espacios, las fotografías no tan antiguas, pero percibidas como obsoletas. En el caso de la moda, sin bien es cierto que busca toques de originalidad, es un conglomerado de reciclados, materia prima en exceso conocida que ha incorporado elementos vernaculares, propios del folklore del lugar, envueltos en un aura de autenticidad y originalidad.

Ahondar en la repetición es volver la mirada sobre lo ya conocido, ignorar lo que viene de ser, lo anterior; anticipar lo por venir volviendo la mirada en el pasado, pero sin saberlo o pretendiendo ignorarlo, recordemos que aquel es indefectiblemente mayor que el ahora y el después, anclarse y desanclarse

alternativamente en un ejercicio eterno, disfrazado de falsa novedad, presentado ante los fieles seguidores más como instantaneidad y volatilidad que como perdurabilidad, fundado en la falsa creencia de algo que fenecerá o se agotará, y en consecuencia debe ser consumido más rápido que de inmediato, pues estaría presto a desaparecer. Y si tal es el caso, mejor sería que sea devorado por el propio consumidor, haciendo alarde así de su nombre, de su condición inevitable en el mundo actual. El consumidor pues precisa consumir.

Freud nos recuerda que la repetición compulsiva, incluso aquella ligada a una experiencia negativa, se da como algo necesario, aislando todo aliciente de un desasosiego potencial.

El nuevo y sobresaliente hecho, sin embargo, que tenemos ahora que describir es que la repetición compulsiva también revive experiencias del pasado que no contienen potencialidad de placer, las cuales no podrían ser de ningún modo satisfacciones, incluso de impulsos debido a lo reprimido (Freud 1922: 20).

Freud nos advierte, primero, sobre lo inevitable de la repetición y el componente natural de la compulsión y, segundo, que la repetición *per se* incluye algo que está más allá del placer, es decir, que no necesariamente cuando hay repetición también tiene lugar el placer, por el contrario, otras manifestaciones, tales como el displacer y la insatisfacción, pueden ser el *leitmotiv* de la vuelta sobre lo sido una y otra vez. La pregunta que salta a la vista luego es ¿si las compulsiones a revivir experiencias traumáticas son tan relevantes en la repetición, cuanto más algo que es aparentemente inofensivo? Es decir, una

experiencia ligada al beneplácito siempre será más que bienvenida y su existencia y consecuente repetición cobrará sentido, en la medida en que existan solo de cuando en vez, pues las experiencias predominantes serán, sobre todo, aquellas asociadas a lo negativo.

De todos modos, llama la atención la importancia de la experiencia no circunscrita a lo placentero y corroboramos el vaticinio freudiano en la actualidad. Sabemos de la potencialidad a que toda juventud está habituada desde siempre, el plus de energía que los jóvenes buscarían llevar al límite y hacer alarde en su periplo diario, como si se tratara de una fuente inagotable. En ese sentido, tomar riesgos es la razón de ser de todo adolescente que por naturaleza busca definirse y adolece de algo, o mucho; y el abanico de posibilidades es vasto y colorido, la ingesta de alcohol en cantidades industriales, la falta de sueño y descanso apropiado debido a una celebración sin planificar, la promiscuidad y, por si fuera poco, la negativa a prevenir embarazos posibles y enfermedades de transmisión sexual; el exceso sibarítico en el comer y el consumo de sustancias prohibidas; la auto-laceración vía el piercing, las laceraciones y el tatuaje; el debate entre no comer y comer en abundancia y luego devolver. Pero para ser justos, las personas que se someten a cirugías plásticas también tienen lo suyo. Primero la semi consciencia durante la operación, segundo la recuperación dolorosísima y tercero la posibilidad de no obtener los resultados deseados y con esto la disolución de las esperanzas y la vorágine o lucha eterna con el tejido, en busca de hallar el equilibrio deseado.

Y en esa misma dirección apunta el revival de lo traumático, de la experiencia extrema, la cual parece ser más popular que nunca por estos días. Sin duda una practica que busca llevar el placer al hacer o hacer del placer una práctica ininterrumpida, tal cual se plantea en la película *Hostel*, cinta popular por su contenido violento. Como se sabe, ella narra la aventura de tres amigos mochileros norteamericanos que llegan a tierras eslovacas en busca de chicas hermosas, sin saber que allá hay una mafia que trafica con turistas de todo el mundo y que ofrecen determinadas sumas de dinero por ellos, luego serán subastados y el nuevo dueño podrá torturarlos como le venga en gana. Es en la tortura a otro, a un tercero, donde el placer se exterioriza, es posible verlo, sentirlo, olerlo, saborearlo: se corporeiza. Lo cierto es que esto no es una cuestión novedosa, pues los procesos de tortura tienen una larga data, en el pasado, por ejemplo, muchas personas eran objeto de tortura y nadie se escandalizaba, la violencia era igual o mayor que ahora, la diferencia tal vez radique en que entonces era permitida por un sistema de ajusticiamiento que buscaba precisamente hacer pagar al infractor exhibiendo su castigo a vista y paciencia de los habitantes. Pero si se trata de la violencia ejercida entre ciudadanos, ella no era sobre expuesta, tampoco se minimizaba el nivel de violencia de cada infractor, ahora sí, de tal manera que alguien puede matar miles de pesonas a lo largo de su vida, mientras que un genocida lo hace en un instante, y a su vez, los hechos son difundidos en muchos rincones del planeta en cuestión de segundos vía los medios masivos, películas y otras formas de entretenimiento.

Dicho de otro modo, aquellas construcciones del dolor contemporáneas vendrían a confirmar el aserto freudiano. En ese sentido, buscamos lo que de especular tuviera el vivir y el gozar, ampliando el radio de acción y alcanzando así el espectro de posibilidades, en vez de limitarnos a asociaciones vinculadas necesariamente a lo bueno e inocente por el lado del goce y lo malo por el lado del dolor.

4.2 Lenguaje, más allá de la verdad y la mentira

Pensemos en una nueva forma de filosofía del lenguaje, esta vez vinculada a lo cotidiano. Ella buscaría conciliar intereses filosóficos, literarios y sociológicos. Se trataría de un nuevo giro lingüístico que recupere la semiosis social de los actores, ese universo multiforme y polisémico.

El objetivo es resaltar toda esa data social, el background histórico de prácticas y costumbres lingüísticas que atesoran las minorías dentro del sistema económico y productivo oficial. No olvidemos que numéricamente hablando ellos son mayoría, aunque en la práctica escaso peso representativo reciban.

Los límites de esta nueva forma de ver el lenguaje, y más precisamente el habla, deben surgir desde la pragmática. El propio uso debe configurar su alcance y la configuración de cada acto del lenguaje.

Tal propuesta cobra especial relevancia debido a la escasa preponderancia otorgada, por un lado, a esas regiones donde usos escapistas del lenguaje /acción y acción/lenguaje tienen primacía y, por otro lado, al despliegue creativo perenne y, sin embargo, ausente en análisis filosóficos contemporáneos. ¿De qué hablan

los usuarios del habla cuando lo hacen? ¿En qué condiciones y con qué frecuencia? ¿Qué representa la creación de códigos encriptados? ¿Sobre la base de qué se asienta tal riqueza de significados múltiples y a qué responde?

Tomando en cuenta el terreno de trabajo, somos compelidos a elaborar un nuevo aparato de comprensión que valore las interrogantes mencionadas y otras que pudieran surgir en el camino.

Es importante recalcar que el soporte epistémico recaería sobre autores de formación sociológica y filosófica. Entre ellos estarían Georg Simmel, Pierre Bourdieu y Zygmunt Bauman.

Somos conscientes que tal labor no ha sido llevada a cabo por tres razones: el excesivo valor de Occidente en la filosofía, el prestigio del que ésta goza sobre las ciencias sociales y la tendencia a uniformizar y descartar alternativas cercanas al carácter siempre oscilante de lo social.

Es fundamental recordar que el lenguaje solo nos provee de fórmulas contingentes de representaciones del mundo, su simbología se comunica, remite o interpela al mundo de manera metafórica. En efecto, las posibilidades que se erigen a partir de todo lenguaje funcionan como vínculos que hacen posible el anclaje proposición – mundo, precisamente para cubrir esa distancia connatural entre uno y el otro. Entonces nuestra percepción dará como resultado una sensación de cercanía de esos dos elementos, aunque solo sea en apariencia, pues a pesar de las relaciones establecidas entre el lenguaje y el mundo, el primero seguirá siendo solo eso, el lenguaje y, lo segundo, el mundo. No obstante,

el peso del lenguaje aplastará todo atisbo de elemento de realidad o real del mundo, los anclajes solo son eso, meros eslabones que comunican la enunciación con lo enunciado, y lo hacen precisamente porque de manera natural no existiría relación alguna entre lenguaje y mundo. Aceptar la representatividad del mundo a partir del lenguaje solo sería una forma, una posibilidad de representar tal posibilidad. Luego, habría que reformular los determinismos con respecto al lenguaje y buscar una fórmula más flexible o removerlos de su sitio sacro al de posibilidad.

Hay, no obstante, tal confianza y seguridad en las proposiciones enunciadas, que su solo cuestionamiento ya es motivo de duda. Es indudable, en ese sentido, el peso histórico que la tradición provee a la filosofía en tanto ciencia del conocimiento, del control, del poder. En efecto, si se trata de pensar en la labor filosófica desde sus albores, podemos rastrear excesiva confianza y optimismo cuando de conocimiento se trata, entonces descubrimos que la labor filosófica no se vincula al amor por el conocimiento, sino al tomar por sentado los conocimientos filosóficos como claramente y altamente posibles, de ahí lo determinante de la medición, la creación de categorías categóricas y el carácter positivista de la especulación.

Lo cierto es que hay cierta evidencia de la confianza provista por ciertas proposiciones que no surgen ni del lenguaje ni del sujeto ni de un conocimiento previo, simplemente tienen lugar a propósito de una circunstancia comunicacional del lenguaje. Nos referimos a aquellas que no requieren, en apariencia, un aprendizaje previo, pareciera que siempre han estado ahí o que por alguna razón

desconocida son entendidas por nosotros sin haberlas aprendido previamente. Tampoco han recibido atención ni de pensamiento ni de comprensión. Frases almacenadas en algún lugar de nuestros pensamientos y que solo cobran relevancia cuando debemos recordarlas frente a una situación determinada. Pero cuyo origen es incierto, ignoramos de dónde vienen y por qué están ahí, su existencia es remota y parece traída a propósito de otras frases, más por asociación que por independencia propia.

Sin embargo, una visión en exceso tradicionalista del lenguaje, como la posición estructuralista, cuyo origen bien puede rastrearse hasta una hermenéutica de raigambre filosófica, calificaría lo anterior de excepciones, meras elucubraciones. En efecto, el estructuralismo independiza lenguaje de habla y restringe todo su análisis dentro de los propios límites que la gramática y sus reglas proveen, soslayando de esa manera el potencial que el lenguaje posee en tanto vehículo, no de pautas a seguir, sino como extensión de los respectivos contextos interaccionales y estructurales a los que su producción y circulación da lugar o en los que se instalan.

Lo que caracteriza a la lingüística "pura" es la primacía que otorga a una perspectiva sincrónica, estructural o interna del lenguaje sobre sus determinaciones históricas, sociales y económicas (...) El punto de vista saussureano es el del "espectador imparcial" que busca el entendimiento como un fin en sí mismo, situación que lo lleva a imputar la misma "intención hermenéutica" a los agentes sociales, a erigirla como el principio de sus prácticas. Adopta la postura del gramático, cuyo propósito es

estudiar y codificar el lenguaje, en oposición al del orador que busca actuar en y sobre el mundo a través del poder performativo de la palabra. Aquéllos que lo tratan como un *objeto* de análisis en lugar de usarlo para pensar y hablar se ven llevados a erigir al lenguaje como un *logos*, en oposición a una *praxis*, como "letra muerta" sin propósito práctico o sin otro propósito que el de ser interpretado, a la manera de la obra de arte. Tal oposición típicamente académica es un producto de la apercepción y situación académicas. (Bourdieu 2005: 206)

La crítica de Bourdieu está dirigida a la meta teorización del lenguaje, al aislamiento y la encarcelación de la teoría lingüística; cabe preguntarse luego cuál sería el campo de acción del teórico del lenguaje, así como la función que él cumpliría. Pensemos primero en qué medida los límites del lenguaje estarían determinados no tanto por el lenguaje como por los parámetros del observador, pues es él quien cree determinar las reglas, las convenciones, el sistema. Podríamos decir entonces que los límites del lenguaje son los límites de la subjetividad del hombre, del usuario. En otra clave, aquella se halla maniatada por el aparato lingüístico de turno. Se dirá que simplemente no podemos no estar en el sistema, que es imposible escapar de él, tal cual lo expresó Ludwig Wittgenstein al decir: "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo" (Wittgenstein 2013: 243).

Sin duda hay algo de cierto en eso, pero sería un error interpretar al filósofo vienés a pie juntillas e ignorar que hay elementos que quedan fuera del lenguaje, tales como lógicas y racionalidades, probablemente de corto aliento, que están en

el mundo, pero que son percibidas, al fin y al cabo, como anti-sistemas. En ese sentido cabe recordar la siguiente observación de John Langshaw Austin: “cuando el sacerdote bautizó a los pingüinos ¿fue esto nulo debido a que el procedimiento del bautizo es inapropiado para ser aplicado a los pingüinos o debido a que no hay procedimiento aceptado de bautizar cualquier cosa, excepto humanos?” (Austin 1962: 24). Así caemos en el terreno de evaluar qué es lo que realmente determina al lenguaje, el mundo, el sujeto, el lenguaje propiamente dicho o los tres. Huelga decir que tradicionalmente se circunscribe el alcance del lenguaje dentro de sus propios límites, esto es, lo teórico por encima de lo pragmático. Obviando el verdadero potencial del lenguaje, es decir, la lengua.

Esta puesta entre paréntesis neutraliza las funciones implícitas en el uso habitual del lenguaje. La lingüística saussureana y la tradición hermenéutica tratan al lenguaje como un instrumento de intelección y un objeto de análisis, una lengua muerta (escrita y extranjera, como señala Bajtín), un sistema autocontenido completamente escindido de su uso real y desprovisto de sus funciones prácticas y *políticas* (como en la semánticas puras de Fodor y Katz). La ilusión de autonomía del orden "puramente" lingüístico, afirmada por el privilegio que se concede a la lógica interna del lenguaje a expensas de las condiciones sociales y correlatos de su uso social, abre la puerta a todas las consiguientes teorías que proceden como si el dominio teórico del código bastara para conferir el dominio práctico de los usos socialmente apropiados. (Bourdieu 2005: 206)

Luego, como si el lenguaje se tratara de un componente válido en sí mismo, desembragado de todo elemento práctico, independizado y fragmentado de su correlato, la pragmática, es elevado a un nivel superior, inalcanzable de los entes corruptores pedestres de la micro sociología filosófica, aislando lo teórico, como si realmente fuese posible hacerlo, de las performances ciudadinas. Y es precisamente esa característica férrea tanto de los estudiosos del lenguaje como de sus propuestas, el reflejo o la evidencia de su propia disolución, de lo artificioso y plástico de sus argumentos. Se trataría de la imposibilidad de concebir e imaginar un lenguaje cuya justificación teórica se funde al margen del mundo en tanto *praxis* lo que promueven tales elucubraciones. Es decir, la teoría remite a la misma teoría, al deseo inconmensurable de fortalecer los mismos aparatos conceptuales, así como los egos de los investigadores en cuestión. Tal ceguera, ya lo hemos dicho, se ubica en las antípodas del bullir filosófico ¿acaso hay algo más obnubilado a nivel teórico que referirse al modelo mismo de investigación? Nos referimos al empañamiento del conocimiento tras empeñarse en indagar sobre islotes supuestamente universales, olvidando que el conocer se ubica en la excepción, en lo inexplicable, en lo azaroso del par hombre - mundo.

Tal vez, así como Bourdieu recomienda a los sociólogos leer literatura, los filósofos deberían imbuirse de lecturas antropológicas y sociológicas. Una figura alternativa, aunque más extrema, podría ser la de quebrarle los huesos al sistema oficial, plantear todo de nuevo, (re)comenzar lo andado, indagar por nuevas posibilidades. Al fin y al cabo, descansa en la propuesta de Bourdieu, el (re)pensar la labor académica con nuevos bríos, fortalecida, enriquecida con miradas varias que clásicamente eran soslayadas y que, dicho sea de paso, corrobora el

empecinamiento de la filosofía a pensar el mundo en otros términos, con nuevas y distintas reglas de juego, en vez de ofrecer más de lo mismo.

No obstante, la primera alternativa tradicionalista es la de seguir pensando el lenguaje desde las mismas posibilidades, desde la subjetividad del hombre. Lo cierto es que cuando el investigador cree ejercer su espíritu libertario al darle sentido al uso del lenguaje olvida que es éste quien lo utiliza, lo limita dentro de sus fronteras, constriñendo su accionar e irónicamente haciéndole creer al sujeto que es él quien crea las reglas y las provee de sentido.

Ahora bien, si de profundizar más en el asunto se trata, hagamos notar que el sentido es lo que determina la acción, pero la condición necesaria son las relaciones, suerte de movimiento cuyo objetivo es eternizar las posibilidades de que la acción tenga lugar, de tal manera que ella nunca ocurra. Pero además, las relaciones promueven una fuerza de vaivén, un movimiento tal que se efectúe en ambos sentidos, pues si una idea conduce a otra, ésta a su vez conducirá a la primera. Se trata de una semiosis de las frases y los enunciados, al pronunciar algo eso producirá o conducirá a un elemento inverso de reacción, luego son las frases que actúan y reaccionan constantemente, promoviendo un dinamismo perpetuo que escapa a todo análisis, a toda observación, independientemente de los sujetos y de su accionar. Un flujo imparabile, un vitalismo de las partes que se procrea mutuamente, desmitificando así la idea del lenguaje como algo fijo e inalterable y, por lo tanto, analizable.

Y es eso lo que nos lleva a pensar que la única manera de entender el lenguaje en su exacta dimensión sea retornando a la calle, que es de donde nace, forzarlo a abandonar su condición hermética de objeto analizable a nivel teórico,

que una metástasis lingüística tenga lugar y así sea imposible de rastrear su origen o procedencia y en ese contexto estudiarlo.

Dicho de otro modo, el lenguaje no solo debe ser leído desde la dualidad razón y lenguaje, sino también desde las propias posibilidades que él abre en la práctica, es decir, el habla. Las incontables combinaciones surgidas en la marginalidad de los usos, ya no solo los sentidos literales, sino también laterales.

Esa poética del lenguaje recupera sentidos obviados y surgidos de la improvisación y de la interacción del día a día. La importancia de tal recuperación, por nuestra parte, radica en, por un lado, su cercanía a la literatura y la poesía, suerte de mitos urbanos contruidos sobre la marcha y de cadáveres exquisitos de los acontecimientos. La posibilidad de sorprendernos con lo aparentemente anodino, observar entre las grietas de la cotidianidad, crear un entretejido relevante y colocarlo en primer plano. Ejercer el ejercicio de la contemplación filosófica, de profundidad poética y alcance literario. Hacer bullir la creatividad de los poetas y filósofos callejeros y revalorizarla en tanto manifestación imprescindible para comprender el mundo contemporáneo. Y a propósito de ello recuperemos un trabajo reciente: Sentencias personales, aforismos filosóficos, conjunto de textos breves en donde nos ocupamos de temas clásicos, como la muerte, el amor, la maternidad y, a su vez, otros en apariencia trillados, boletos de bus, una marca, objetos infantiles, entre otros.

No olvidemos que la cultura global actual se empecina en no darle tiempo al tiempo, en restarle supremacía al observar y reflexionar. Tareas anacrónicas pero fundamentales, sobre todo en la era actual y que, un trabajo como el anterior, sabe resaltar. Diríamos que ahí estaría la batalla actual, en la contemplación del

mundo a través de nuevas formas de hacer filosofía: cine, música y literatura callejeros. Y para tal caso arriesguemos una lista provisoria: Héctor Lavoe, Willie Colón, Quentin Tarantino, Wong Kar-wai y Martin Scorsese. La sensibilidad tan particular de ellos permite un acceso a otras dimensiones de una filosofía cotidiana. Se confirma así la transitoriedad de los géneros, de las divisiones. Por otro lado, darle relevancia a una poética del habla confirma que es posible hacer filosofía más allá de trabajos exegéticos y tradicionales.

En la práctica, sobre todo marginal, la lengua debe analizarse desde la propia lengua, entendida esta como cuerpo discursivo en acción. El sentido corporal de ella está asociado a las propias condiciones que, al margen del sistema oficial, ella misma establece. Hay que buscar el conjunto de interrelaciones desplegado por los usuarios de la lengua, en vez de una teoría previa que no haga más que confirmar lo que ella misma plantea.

Un diálogo urbano da cuenta de elementos pasados por alto desde una mirada panóptica. Es un despliegue creativo e independiente y por eso informal, al margen de lógicas de largo aliento y una racionalidad omnisciente. Diríamos construye su propia lógica y su propia razón, por eso el término racionalidad es el más certero. Pequeños sistemas de pensamiento *prêt-a-porter* que los usuarios del lenguaje crean en el propio uso. No se trata de pensar, sino de realizar un desempeño constante, acciones tras acciones.

Filosofía del lenguaje práctico, filosofía de las prácticas, filosofía de lo performativo o filosofía de las acciones, la denominación debe apuntar al estudio filosófico del lenguaje en tanto mecanismo de expresión de una poética urbano marginal, muy ligada a la literatura, la estética y las ciencias sociales. Las

herramientas metodológicas deben ser la hermenéutica y el componente subjetivo. En suma, una contemplación filosófica y transdisciplinar de las manifestaciones de la replana del lenguaje, esto es, la lengua, vía la interpretación y el componente subjetivo del analizador y que aquella muestra.

Lo cierto es que durante un diálogo conversacional callejero, activo y vivo, ni la razón esencial ni la razón instrumental sirven de mucho, sino una plataforma más cerca de una racionalidad o (i)rracionalidad instintiva. Pensar en términos tradicionales resulta en buena cuenta contraproducente e innecesario al momento de realizar un desempeño eficiente en el quehacer diario de la lengua. Sería más adecuado, en ese sentido, contemplar otros registros anteriores a la razón, que vayan más allá de ella. Es inútil seguir insistiendo en el predominio y preponderancia de la razón por sobre otras posibilidades, es más fructífero ahondar en alternativas múltiples e ignotas que reverberen mejor y más eficazmente el crisol de posibilidades que surgen al acercarnos a una comprensión del lenguaje en movimiento. Y aunque así fuera, siempre será solo una posibilidad entre muchas, una arista que volverá a perderse no bien acabado el análisis, una filigrana minúscula entre una multiplicidad de variantes.

Estamos frente a una racionalidad que nace del momento, una nueva forma de ver las cosas surgidas de cada circunstancia particular, derribando por los suelos la idea de concepciones preconcebidas y definidas, aplicables y generalizables a situaciones más o menos constantes. Así, a cada acto del lenguaje le corresponde una nueva racionalidad, una serie de eventos y dinámicas no previstas, intempestivas y azarosas que emergerán del momento, del cuadro esquizofrenizante anclado en la propia práctica. Proxemia lingüística de los

términos cuando no de las acciones que funcionan como un campo magnético que atrae y repele las interacciones devenidas cambiantes.

Tomemos como ejemplo algo tan cotidiano y mutante como el movilizarse en Lima a través del transporte público en la ciudad. La serie de interacciones y circunstancias que tienen lugar en el trayecto del desplazamiento de los viajeros nos hacen sospechar que se trata de una actividad inofensiva y sin importancia. Más bien creemos que entraña profundidades reflejadas en lo obvio del viaje, en esos silencios, intercambios de miradas, el encierro, el pasar del tiempo. Viajar en Lima es envejecer un poco más rápido, encontrarse suspendido en un no tiempo y en un no lugar; apostar por el camino de la espera constante y el desasosiego de no tener más remedio que hacerlo.

Hay que resaltar que intentar reflejar el lenguaje en movimiento, las racionalidades de los involucrados en su pleno ejercicio, solo tendrán sentido a partir de la situación misma, de colocarnos en el lugar de ellos. Suerte de trabajo de campo participativo constante, juego de embragues y desembragues, de alternar postas, no desde un marco teórico, sino desde la misma urdimbre donde la actividad lingüística tiene lugar.

Tomar distancia de los hechos filosóficos sociales, si bien garantiza objetividad, obstruye las vías en la consecución de una idea desde adentro de las sensibilidades, desde el encarnamiento mismo. La objetividad de la razón y con ella de la verdad, resulta obnubilante, un velo de alquitrán en la mirada, tal cual refiere el cantante español Joaquín Sabina, aunque referido a la sensación de ausencia de la amada. El no poder ver el mundo ni poder percibirlo en su real

dimensión o, por lo menos, más cerca de las definiciones canónicas de los filósofos analíticos, positivistas lógicos y ramas de pensamiento afines.

Comprender el lenguaje en plena efervescencia de su actividad es subjetivar la objetividad y la razón, desteñir los conceptos y despojar al sistema lingüístico de su cetro y su sitial forzado al que ha sido sometido por décadas. Es involucrarse en todo sentido con lo observado, abandonar la postura del experto y bajar al llano, aterrizar y pasear por los meandros y vericuetos del sistema social, a través de la construcción de lógicas al paso y no a la carta, como las que estila esgrimir el academicista e imponer sobre lo observado y estudiado.

Proponemos la siguiente metáfora: las palabras pueden entenderse como figuritas intercambiables y el lenguaje como el continuo intercambio de ellas, donde el verdadero sentido del lenguaje se encuentra, naturalmente, en el uso. De ahí que las palabras solo sean espacios vacíos a completar, como si se tratase de un juego en el que los significantes deambulan en el azar de la cotidianidad o se encuentran a la deriva, hasta que algún usuario naufrague en un islote particular, proveyéndole así de un significado transitorio. Es decir, una nueva interacción desplazará los significantes de las palabras que vienen de ser decodificadas, creando un universo polisémico constante, al margen de lo que ellas significaron en un primer momento. Y es ahí precisamente que podemos encontrar una interpretación alterna a la provista por los libros, los académicos y los entes reguladores. Por eso resulta un error indagar por el verdadero o primer sentido originario del lenguaje. La distancia que existe entre la palabra y su uso establece la brecha inevitable a través de la cual debemos cruzar a nado todos los días los usuarios de la lengua. Las señales de la calle no proveen al lector de un

significado unívoco, tampoco inequívoco. La praxis urbana es un laboratorio de lo social, donde lo fijo y oficial es transitorio y trastocado y, la transgresión e improvisación, norma a seguir.

Con todo, se dirá que incluso al ejercer la creatividad callejera solo hacemos gala de un despliegue de ciertas concesiones y licencias que son solo eso, pues seguimos atrapados en el lenguaje, a pesar de lo anteriormente mencionado. La verdadera libertad estaría fuera de él, pero el lenguaje se caracteriza por su hermetismo, entonces la salida es a través de una experiencia mística, recuérdese por otro lado la evasión de la realidad vía el consumo de sustancias y las experiencias contemporáneas de vivencia llamadas realidad virtual. Desafortunadamente lo primero estaría reservado para algunas mentes. Para Roland Barthes, el camino de escape para el común de los mortales como nosotros, es el de la literatura.

Desgraciadamente, el lenguaje humano no tiene exterior: es un a puertas cerradas. Solo se puede salir de él al precio de lo imposible: por la singularidad mística (...) Pero a nosotros, que no somos ni caballeros de la fe ni superhombres, sólo nos resta, si puedo así decirlo, hacer trampas con la lengua, hacerle trampas a la lengua. A esta fullería saludable, a esta esquiva y magnífica engañifa que permite escuchar a la lengua fuera del poder, en el esplendor de una revolución permanente del lenguaje; por mi parte yo la llamo: *literatura*. (Barthes 2011: 97)

Ya se ha dicho hasta el hartazgo que la poesía anda libre entre las laderas del sistema oficial, de espaldas a él, (re)construyéndose entre los procesos de identificación fallidos provistos por las corrientes de turno, o como el mismo Roland Barthes sugería, burlándose de ella. ¿Acaso hay algo más libre que la calle? ¿Habría algo más antisistema que el asfalto? Así como el poeta nos dice que la calle está dura y transforma en poesía su lamento, de igual modo lo poético reverbera aquello que la filosofía no ve o no quiere captar. El latir y el bullir del bardo no se remonta al texto académico, ni al literario, sino a la experiencia sensorial externa, marinada naturalmente con lo que él lleva adentro y puede haber leído o imaginado.

Pero volvamos sobre el lenguaje y a la famosa definición de Wittgenstein de los juegos del lenguaje, y si bien el filósofo austriaco se refirió a los usos que el usuario promedio haría y entendida esa dinámica en tanto juegos, en este caso propondremos otras lecturas. La primera es la independencia de un lenguaje siempre avieso y que siempre contiene al usuario y que, literalmente, siempre juega con él, lo lúdico es la capacidad del lenguaje de jugar con el usuario, siguiendo la lógica de Barthes líneas arriba, a saber, que no podríamos sino estar en el lenguaje, prisioneros de él y en esa medida estaríamos a su merced, bajo sus dominios y sin escapatoria. La otra posibilidad es la del lenguaje que despliega sus elementos lúdicos consigo mismo a modo de metalenguaje y en esa medida puede o no afectar al usuario y su comprensión del mundo. Una tercera opción concierne también al carácter lúdico del lenguaje consigo mismo, pero esta vez con una variante, a saber, la que atañe a los saltos del lenguaje, las variaciones entre uno y otro lenguaje, los afectos y efectos desplegados en la

construcción y destrucción del mundo, en su configuración y asimilación que, dicho sea de paso, no tiene por qué ser en ese orden, luego volveremos al respecto, por ahora sigamos en los brincos, en las texturas del lenguaje, aquella malla que recubre y construye o que construye y recubre lo de adentro y lo circundante.

En efecto, en esta última variante, la riqueza al organizar y acercarse al mundo y a los sujetos es resultado de lo variopinto de sus realidades, de su imaginación, del latido impreso del mundo en el hablante y de éste sobre aquel. De ahí las variaciones, por ejemplo, en las traducciones, por no hablar de las interpretaciones, no en vano el famoso adagio *traduttore traditore* hace referencia a la imposibilidad de llevar de un lenguaje a otro, sin los yerros del caso, una decodificación cabal. Obviamente, lo que está en juego es una cuestión hermenéutica, no basta con traducir, hay que interpretar también. Resultado de lo cual tenemos no palabras sin sentido, inmersas en su literalidad, sino inmersas en el calor de la interpretación, fieles en la medida de lo posible al sentimiento que el autor quiso dar a entender. Demás está decirlo, las variaciones del caso se harán notar según el intérprete, esto es, el traductor. Piénsese sino en las traducciones de Borges, Cortázar o Ribeyro de sus autores favoritos, reflejando así que no basta con conocer el idioma, y tampoco con conocer al autor, sino también poseer la sensibilidad suficiente para lograr ser fiel a lo que el autor originalmente pudo haber querido decir. Es decir, el lector apasionado, que funge de experto intérprete y conocedor del idioma, precisa colocarse en el lugar imaginario no de lo que dijo el autor, lo que está escrito, sino de lo que quiso decir. Hay pues un recorrido en sentido inverso, una imaginación de lo supuesto y sugerido, un juego

de suposiciones, de yuxtaposiciones, de mirarse sobre el espejo sobre el cual pudo haberse reflejado el escritor al imaginar su mundo ¿Pero cuánto de nosotros mismos se va en lo interpretado? Y con esta pregunta no solo confirmamos que todo es interpretación en el mundo, sino el carácter esquizofrenizante de toda traducción. Si ya en la lectura de literatura hay un fuerte componente de otredad, de colocarse en el lugar del otro, cuánto más en el proceso de traducción.

Para decirlo de otra manera, pensemos en todos los elementos posibles que entran en juego en el proceso de llevar de un idioma a otro un texto; conocida es la interpretación de la obra en tanto poseedora de engendros vistos a la luz, mecanismos de exorcismo necesarios para que algo productivo resulte de ello, el producto de una musa inspiradora que vendría no del cielo, sino de los avernos. El insigne Eric Clapton solía decir que sus mejores composiciones eran resultado de haber estado envuelto en un severo proceso de melancolía, lo cual nos hace preguntar sobre las posibilidades de una composición en un contexto más próspero y fausto.

Ciertamente hay escritores que escriben a pedido, otros que escriben compelidos por un impulso interior y anterior y los hay quienes escriben para descubrir, para encontrar; la crítica, por su parte, interpreta y halla sin sentidos donde no los hay o donde el escritor nunca se propuso tal cosa.

El teórico del psicoanálisis Octave Mannoni sugiere lo siguiente:

La interpretación de un texto nunca puede ser otra cosa que la tentación de proponer *otro texto*, equivalente pero más satisfactorio por cualquier razón. Toda lectura entraña siempre, a modo de una aureola que la envolviera, posibilidades mal definidas de interpretación, pero tácitas. Lo cual se

comprueba viendo lo que acontece cuando intentamos contar ingenuamente lo que hemos leído. Me parece que existen obras que niegan al lector toda posibilidad de interpretación; y no son desde luego los llamados textos herméticos, que exigen una interpretación y que nos desafían, sino otros para los que la crítica todavía no ha encontrado nombre. (Mannoni 2006: 151)

¿Es posible en ese sentido sortear, vaticinar e interpretar las trampas del texto? Si seguimos a Mannoni, naturalmente la respuesta será negativa. Si ya la labor interpretativa es ardua y se presta a una personalización cultural, lingüística, de competencia y de lenguaje ¿Cuánto más la de traducción? Se dirá que ahí radica precisamente lo fructífero de la labor intelectual, completar los vacíos, llevar a cabo una verdadera jornada teórica vía la utilización de la palabra exacta o lo que más se parezca.

Sin embargo, otro tema latente allende los límites interpretativos es el de la imposibilidad de traducir todo, o para decirlo con Mannoni, textos que no están diseñados o configurados para ser traducidos a carta cabal. Cabría preguntarse si es realmente imprescindible una labor hermenéutica de artesano; no basta con decir que no hay necesidad de saber todo, que hay cuestiones que deben permanecer ocultas, sino tal vez con agachar la cabeza y aceptar nuestra derrota frente al texto. Onetti en el cuento *Un sueño realizado*, hace alusión a aquella información secreta que sabemos desde niños, pero que nunca nos atrevemos a confesar o que no sirven las palabras para explicar. A través de esa frase el escritor uruguayo nos dice de qué manera llegamos a algo a través de la literatura, se conocen los medios y la técnica, pero no el objetivo. Descubrimos no solo lo

que ignorábamos, sino también el deseo de (de)velar algo, corriendo el riesgo de velarlo en el intento.

Nada se conserva mejor, en su interpretación formal, que una palabra que se mantiene impermeable a las preocupaciones de quien las comunica. Inatacable e inoperante, atraviesa al oyente como un medio neutro. Conserva literalmente, capaz de todos los sentidos que por sí sola la letra introduce en la existencia, desde el primero momento nos sitúa en el texto. (Mannoni 2006: 151)

En lenguaje literario, el autor Onetti nos revela la técnica del escritor a través del cuento. Nos habla de una imposibilidad, la describe, se acerca, coquetea con ella. Fiel a su estilo, el uruguayo no traduce el misterio, simplemente lo merodea y sorprende al lector, le dice que algo por demás extraño ha ocurrido y que luego de un largo rato de cavilaciones, por fin ha comprendido. Sin embargo no dice qué, solo elabora la explicación de la existencia del misterio, mas no en qué consiste el misterio, éste aún queda por resolver y merece una explicación. De manera inteligente le cede la posta al lector y sin descubrir lo que ha ocurrido, le dice que algo ha pasado. Es el caso pues de libros que deben ser eximidos de todo intento de interpretación, clausurados herméticamente a posibles lecturas hermenéuticas. Paralelismos más, paralelismos menos, cualquier intento de acercarse al texto, supondría un acto de profanación. Él mismo debe estallar en los ojos del lector, dejarlo extasiado de tantas lógicas propias, subalternas,

rizomáticas, ajenas a todo artífice e intento de decodificación y posterior clasificación.

4.3 ¿Es pertinente seguir hablando de una distinción categórica entre verdad filosófica y verdad literaria?

Normalmente a la filosofía se le considera en las antípodas de la literatura. La primera basada en argumentos sólidos contruidos racionalmente, alejada de toda elucubración y la segunda especulativa e irracional. Sin embargo, la pérdida de fuerza de la verdad como algo cuasi divino, cercana al ideal de una esencia de la verdad y, paralelamente la fuerza que han cobrado la literatura y la ficción como expresiones de verdad, ya no incuestionables, sino posibles, ha ganado terreno. De ahí que en la actualidad todo sea literatura, ficción, desde las novelas hasta las mentiras, pasando por los reality shows, films, programas periodísticos y géneros musicales. Vivimos en un mundo de posibilidades, en lo social, político, religioso, mediático, psicológico, tecnológico y antropológico. Al decir que todo es literatura y ficción, nos referimos a que lo circundante se encuentra en constante flujo, circulación de las construcciones de nuestros juicios, experiencias e invenciones y que al recordarlas o traerlas a colación, a propósito de una circunstancia específica, devienen construcciones ficcionales. Es decir, incluso nuestro conocimiento más certero y la experiencia más vívida es materia de sospecha, en tanto elaboración de un continuo, cuyas características nos las apropiaremos y que desde ese preciso momento llamaremos versión.

Así, nada o muy poco de cierto habría en el hecho de afirmar que las versiones que elaboramos a partir del pensar o el recuerdo pertenecerían a un mundo fidedigno, ya que lo anterior supone inventar, (re)construir. En ese sentido, no habría manera de tener total certeza sobre lo imaginado o recordado, todo estaría contaminado por la versión de algo distinto a lo concebido. La acción no se inicia con el recuerdo o el pensamiento, sino con un estadio anterior, previo, de elucubración. De ahí que el pensar sea una estrategia de ocultamiento, al pensar ya estamos dejando de lado datos, información; pensar implica editar, mostrar algo y ocultar esto otro. Mejor sería tomar en cuenta qué no pensamos cuando pensamos, qué recortamos al hacerlo, aquello que reprimimos deliberadamente o inconscientemente al erigir algo. Y es que paradójicamente construir es destruir, así como destruir es construir.

Concentrémonos en lo arbitrario de los análisis e interpretaciones, en lo vaporoso que resulta ceñirnos y depositar absoluta confianza en argumentos aparentemente sólidos. Partamos de una premisa simple, las palabras son arbitrarias y por más consenso que entre en juego, las deducciones también lo serán. Lo que nuestros sentidos recorren, el proceso de (de)codificación supone completar *a priori* lo ausente, antes de haberlo estudiado, así como anticipar una conclusión de antemano tomada en cuenta. En vez de dejar de lado todos los prejuicios al enfrentarnos a un texto cualquiera, se vuelve sobre las mismas conclusiones y soluciones, contrariamente a explorar el contingente de posibilidades que cada experiencia ofrece, plasmada en un texto, nos limitamos a traer a colación las ideas redundantes de lo previamente visto, creyendo que de

esa manera se plantea una idea original, una nueva perspectiva, cuando en realidad lo que sucede es ofrecer los mismos recorridos, nada de dialéctica, nada de discurso, cero contingencia. La única manera de explorar en el conocimiento es ampliando las fronteras de las posibilidades de lo posible, de lo que podría ser y no de lo que es.

Es preciso en ese sentido referirse al texto pictórico, imagen estática y sin embargo de movimiento por excelencia. Recorrido visual por los meandros de lo que, en apariencia, se erige como lo (in)móvil, pero que en realidad invita a lo motriz. Y para los fines del caso, tomemos como ejemplo dos tendencias ubicadas en los polos una de otra, a saber, el realismo y el surrealismo. Claramente definidas y antagónicas, la primera a partir de situaciones cotidianas, tal cual ocurren en el mundo real y la segunda más bien llevando a los extremos los límites de lo imposible. Pues bien, el pintor norteamericano Edward Hopper (1882 – 1967), dedicó buena parte de su paisajística a retratar la soledad de la ciudad en circunstancias particularmente normales. En este caso nos centraremos en aquellas mujeres que aparecen solas en sus cuadros, nos referimos a *Morning in a City* (1944), *Morning Sun* (1952), *City Sunlight* (1954) y *A Woman in the Sun* (1961), todas con un denominador común, mujeres desnudas o en ropa interior, observando a través de la ventana en una posición desasosegante, atípica, que transmite movimiento. Como ya han mencionado los críticos, lo primero que llama la atención son la desnudez de las mujeres y la postura de sus cuerpos, así como estar mirando hacia afuera de la ventana. Lo que queremos recalcar es lo inquietante que resulta ver a alguien desnudo y en esa posición, en actitud de

estar mirando a la nada, pero mirando algo sin embargo. El objetivo de ellas, luego, está vetado al espectador, no solo debemos imaginarlo, sino también elucubrarlo. Fundando así, lo imposible dentro de lo sugerido. Pero a su vez, ese efecto *irreal*, ese instante, aniquila lo que en realidad vemos en la pintura, a saber, una mujer desnuda, en una posición particular, mirando hacia la ventana. Es el propio realismo de lo que vemos, de la pintura en sí misma, lo que invalida lo externo, lo que está más allá del ojo del espectador, pero al mismo tiempo lo que está fuera del campo visual elimina lo que yace en la realidad, es decir, la mujer y el espacio en el que se encuentra. Ese efecto de (i)rrealidad, naturalmente reforzado por las pinceladas y los colores, a la vez que por el ingreso de luz en los espacios, ha socavado todo atisbo realista, obligando al *voyeur* a (re)formular las definiciones atemporales realistas y ficcionales, descubriendo y develando así que lo cotidiano y firme no existe y que lo ficticio e imaginario es más consistente que lo aparentemente inequívoco. Al final, la puesta en crisis de este micro relato de la pintura, confronta el universo del espectador, llenándolo de inestabilidad, creando una puerta giratoria de acceso a un universo y a otro, indistintamente. Sin ánimos de ser reduccionistas se puede hablar de la aniquilación de la conceptualización dura e inflexible, y en este caso más preciso nos referimos al par mostrar/ocultar, mostramos ocultando y ocultamos mostrando. Solo podemos ocultar mostrando y solo podemos mostrar ocultando, es decir, la teorización de una palabra nos remite a su antónimo inmediato, en realidad podríamos llevar la cuestión más allá y afirmar que la negación, el no mostrar por ejemplo, incluye no solamente ocultar, sino toda la serie de posibilidades que hay entre el mostrar y el no mostrar y que desde luego incluye el ocultar. A su vez, podríamos hacer lo mismo con no ocultar

e incluir naturalmente a mostrar en la gradiente. Entonces podemos decir que Hopper muestra la antonimia en su contrario, destruye así el binomio clásico entre un concepto y su opuesto a través de la propia contradicción de cada concepto. En otras palabras, erosiona toda definición categórica y aislada, típica de toda lectura canónica, academicista y de diccionario. (Re)descubre nuevas posibilidades y límites luego de haber hecho una hendidura a las definiciones y dejado desangrarlas. Diríamos entonces que los conceptos son solo elementos transitorios, intercambiables, movibles o que simplemente exhiben un disfraz, un cascarón, que debe ser llenado, completado para su posterior disfrute. Pero los tiempos actuales no dan tregua, al completarlos ya han sido deglutidos y engullidos, la rapidez con la que los usuarios eliminan las definiciones se funda en la rapidez y ésta es la instantaneidad. No existe tal cosa como lo perdurable en el mundo contemporáneo, la liviandad de las personas y sus usos flamean la bandera de lo obsoleto a cada instante. La perdurabilidad de los acontecimientos es nula o tan ficticia como la longevidad de lo mediato, de la realidad. Tal vez eso sí podríamos afirmar, la inmediatez de todo análisis conceptual, la ausencia de un *background* propiamente dicho, la concomitancia de toda propuesta de la mano de su disolución, el recuerdo ávido de ser olvidado y el olvido ávido de ser recordado, los silencios que hablan, las miradas que tocan, las superficies nocturnas, el sudor parlante, la música para sordos, las películas para ciegos, los libros comestibles. Son tal vez lo único perdurable en el tiempo, las experiencias multisensoriales, bipolares y esquizofrenizantes.

La referencia a Hopper nos hace pensar o (re)pensar los límites de cada vocablo, deberíamos hablar entonces de palabras abiertas, cuyo uso estaría por determinarse, descartaríamos así lo categórico, aquello que antaño sí era tildado con justa razón como tal. Es indudable que sí habría un consenso, de lo contrario todo proceso comunicativo sería inexplicable e inconcebible, pero estamos discutiendo la permanencia de él y, si acaso fuera posible, su perdurabilidad en esta diáspora global actual.

No vamos a referirnos a la flexibilidad que impera en las artes y en toda manifestación artística, tampoco esperamos que nuestra propuesta sea aceptada sin más, pero en cambio sí cabría hablar de sensibilidades, la apertura de lo estético se muestra suficientemente abierta a nuevas propuestas y a las flexibilizaciones del caso. Pero sería un error afirmar que exclusivamente debido a eso o que solo en ese caso podemos hacer referencia a un acercamiento de la verdad filosófica a una verdad literaria. Hay a todas luces un proceso concomitantemente paralelo e inverso, la verdad de la filosofía se ha ido desgastando mientras que la verdad de la literatura se ha fortalecido, promoviendo irónicamente un acercamiento de ambas.

Tal vez ya no debiéramos hablar de verdad y de mentira, sino de sus variantes más cercanas a una pragmática que acecha a diestra y siniestra y las acorrala, nos estamos refiriendo a lo auténtico y a la copia. Hay que decirlo, con el transcurrir de los años, la idea de lo original ha ido perdiendo fuerza, se ha ido desvaneciendo para justamente dar pie a un terreno elástico, donde caben todas las variables posibles. Vemos cómo lo verdadero, dentro de una praxis citadina, ha

devenido lo original y la mentira, lo falso. Lo cierto es que lo fidedigno como tal también ha caído en desuso dentro de un contexto híper tecnificado, originando la aparición y gestación de lo pirata. Digamos que dentro del proceso natural de tecnificación de las sociedades la tendencia ha sido hacia la reducción y simplificación de los procesos, merced a la búsqueda de su masificación y posterior comercialización. De aparatos gigantescos hemos pasado a la adquisición de tecnología portátil, por su parte, los soportes han virado de lo físico a lo virtual. Por ejemplo la música, el cine y las fotografías.

En el pasado primero se adquirían discos de carbón, luego de acetato, posteriormente casetes, después cds y ahora los formatos son innecesarios, pues basta con googlear y encontrar la música favorita o descargar Spotify y disfrutar de toda la música deseada, sin la incomodidad de almacenar y ocupar espacio. Cabe mencionar que son pocos los que aún compran cds, vinilos o casetes, se trata sobre todo de coleccionistas. Además, el proceso de adaptación ha sido paulatino, los casetes sirvieron para grabar los discos de vinilo, los cds para quemar el cd original o para grabar las canciones en formato comprimido mp3. Con respecto al cine podemos decir que en un principio las proyecciones eran exclusivas de las salas, luego la aparición del betamax y posteriormente del Vhs hizo posible poder disfrutar en casa los films. Más tarde aparecerían los LaserDisc, después los dvds y finalmente los Blue-ray. En la actualidad Netflix, youtube y uno que otro programa los han reemplazado. Y en el caso de la fotografía, tal vez el caso más severo, carece de sentido almacenar kilos de ellas, lo digital desplazó a lo analógico y por si fuera poco, prácticamente todos los celulares poseen una

cámara y la fotografía ha pasado a ser, hoy por hoy, la manera de darse a conocer en el mundo virtual. De hecho, la popularización de la red social Facebook, debe su fama a las millones de instantáneas que todo el mundo se toma y sube a sus respectivas cuentas.

Hay que recalcar que en los tres casos, la aparición de la nueva versión supuso una mejora considerable y notoria respecto a la anterior, y eso a pesar de sus claros oscuros puede en alguna medida ser aceptado, aunque se presta a discusión, lo cierto es que el desarrollo paulatino de la tecnología mella necesariamente la idea de lo original, de lo auténtico. Pero no solo se trata de reemplazar una supuesta versión obsoleta sino de evidenciar una aparente caducidad e inconsistencia con los tiempos vigentes. Salta a la vista lo anticuado que resulta poseer algo fidedigno, sea porque ocupa espacio sea porque es más perdurable que lo digital o lo virtual; esa estrategia de lo fractal anula la distancia considerable entre lo original y lo truco. Luego, el rechazo a lo físico y analógico, es el rechazo a la perdurabilidad.

No es gratuito, en ese sentido, el impacto o la coincidencia del apogeo de lo trans por estos tiempos, el reniego de la anatomía perenne y natural, ante lo cual surge la diferencia; es pues una respuesta contra el arte de la fijación, a favor de lo oscilante, lo disloco, revertimiento de adentro hacia fuera o de lo que se le parezca, recordando hacia adelante, olvidando desde atrás. Bien se podría hablar de la llamada revolución femenina de los sesentas que ha cobrado nuevos bríos, lo cierto es que el terreno de la experimentación es uno de los slogans que subyace a la propuesta alternativa de la comunidad LGTB, y que enarbola

subliminalmente, aunque no es exclusiva de ella, el cuerpo, antiguamente templo de lo sagrado y original, es un molde a transformar. Tómese como ejemplo los cambios radicales estéticos de las quinceañeras como regalo de cumpleaños y de las no tan quinceañeras, sexagenarias para ser más exactos, en búsqueda de una vuelta al pasado, una lucha encarnizada contra lo inexorable, un retroceso o cuando menos un retraso considerable a lo que fue y pudo ser, un vivir y un (re)vivir las zonas muertas y por qué no, potenciarlas. La repulsa hacia lo anatómicamente correcto se hace vigente y, eso sí, logra eternizarse, precisamente porque se encuentra encarnado a lo falso. Piénsese sino en el pirsin, práctica habitual y en algunos casos extrema difundida entre los jóvenes, al igual que los tatuajes, por no hablar de las barras de metal y los aros gigantescos introducidos al cuerpo o las laceraciones. O tomemos el ejemplo de las fiestas electrónicas y los excesos habituales de los que los asistentes forman parte, se trata en buena cuenta de colocar o (des)colocar lo corpóreo de su centro habitual, para (re)ubicarlo en un nuevo epicentro accesorio, que a su vez se trasladará, replicas previas, a un nuevo lugar. Abandonamiento pleno de echar al olvido la idea sacra de no profanar lo divino y más bien jugar a ser deificada, no en vano las enfermedades de moda son la anorexia, la bulimia y la vigorexia; deformaciones del revestimiento corporal que ponen en evidencia una pérdida de lo natural como sagrado. Idea normalizada, creemos, indirectamente por el cine gore y su parafernalia, a saber, la normalización de cuerpos mutilados que hablan, lo visceral de sus escenas, el regodeo en lo escatológico y la ingesta de órganos vitales. Naturalmente, el proceso de desensibilización no hubiese estado completo sin la masificación de la violencia vía los medios masivos, suerte de

acostumbramiento ante cada vez más niveles de asesinatos que hace pensar en niveles interminables tanto de lo expuesto como de los grados que podríamos llegar a tolerar.

Otra área a tomar en cuenta donde las fronteras se distienden entre lo formal y lo informal es la conformada por el fenómeno del boom gastronómico en nuestro país. Antes, las fronteras estaban claramente delimitadas por el status y la categoría del restaurante, y eso suponía tomar distancia de lo vernacular, lo popular, lo variopinto, pues eso se asociaba con el caos y el desorden, vale decir, con lo informal. Afuera quedaban en ese sentido la comida de carretilla, los huariques, merced a su vínculo evidente con la calle. No obstante, de un tiempo a esta parte, digamos en los últimos diez años, restaurantes dirigidos a un sector pudiente de la población, así como nuevas propuestas gastronómicas, han buscado incorporar platillos típicamente callejeros a sus cartas de lujo, creyendo innovar de esa manera, poniendo al alcance de grupos sociales selectos un menú popular, tradicionalmente exclusivo y reservado para el ciudadano de a pie. Es curioso recalcar que aquellos que degustan, por ejemplo, la chanfainita, la leche de tigre, los picarones, el clásico mazamorra y arroz con leche y los anticuchos con rachi y choncholí, aún ignoren que nacieron en la calle y que existen ahí. Por supuesto que se podría esgrimir un argumento vinculado al marketing y a estrategias de poder provenientes precisamente de un aparato tentacular, ávido de alcanzar y manejar las propuestas halladas más allá de su radio de acción y que contravienen sus propuestas de origen.

Es tal vez en lo gastronómico donde confluyen más palpablemente el espíritu connatural de la mezcla que todos llevamos dentro, pues los platillos solo se presentan en apariencia en orden, el proceso de degustación pasa necesariamente por la combinación de los sabores, de los colores y de los olores, para luego mezclarse aún más en el paladar, después comprimirse y finalmente deformarse. No hay nada más anti gastronómico que separar los sabores del plato militar y milimétricamente, como si de un régimen castrense se tratara, habría que recordar a la sazón por cierto que el platillo viene de ser un conjunto abigarrado de insumos, que una receta no es sino un vano intento de sistematizar aquello que por naturaleza apela al desconcierto connatural del cocinar, sino pregúnteles a las abuelas o a las madres que aprendieron de ellas, todas en su conjunto encontrarán prescindible no solo la receta, sino el orden y los insumos, así como el tiempo de cocción. Al final, el veredicto será favorable a ellas. Aun así, los restaurantes de abolengo insistirán y persistirán en su afán de ordenar y presentar lo (im)presentable, en sistematizar lo avieso, lo que se halla más allá del campo de acción del panóptico. Tal orden, cuyo origen son elementos caóticos, devendrán un nuevo (des)orden.

Hablar de un platillo de restaurante como los mencionados es referirse en buena cuenta a la apariencia de creer ver el fantasma del orden en el desorden y eso a pesar de auto proclamarse restaurantes fusión. Tautológico si reparamos en que la cocina es necesariamente fusión, ejercicio del mezclar insumos, creatividad y cultura.

Lo cierto es que la mezcla se halla también en la música, en los géneros literarios, formatos televisivos y en el cine. Vemos una incorporación de elementos dispares, autóctonos, folk y foráneos, al momento de mostrar un producto musical terminado. En el caso de los formatos televisivos, la tendencia es cada vez mayor a la hibridez, a la horizontalidad de los géneros, la improvisación, lo reality y lo privado expuesto al público masivo. Y con respecto a la literatura, por citar un ejemplo, Leonor Arfuch hace referencia a lo obsoleto de escribir biografías volumétricas, optando en cambio por instantes, momentos significativos que sean equivalentes a una totalidad distinta a las clásicamente esgrimidas en miles de páginas. Con respecto al séptimo arte podemos mencionar elementos dramáticos, de acción y violencia que recorren todos los tipos de películas, incluso la influencia creciente del documental y del reality, como si las barreras entre género y género fueran accesorias, meros disfraces intercambiables al antojo del creador.

Lo que venimos de mencionar se resumiría en ese hastío por lo monótono, imperecedero y no intercambiable, que creemos ha estado dormido en el mundo y congelado dentro de los actores, reprimido por décadas y que recién ve la luz en la segunda mitad del siglo XX. Pensar pues en la disolución de una brecha entre filosofía y literatura en torno a la verdad, obliga a considerar otras áreas afines, como aquellas adyacentes que un poder de turno siempre encontrará esquivo y, en esa medida, necesario soterrar.

Y para tal caso insistamos sobre el fenómeno de lo híbrido, lo que en sociología, historia, antropología y filosofía es llamado mestizaje. Pensar en divisiones, en clasificaciones, es contra natura, equivale a desconocer las

complejas relaciones entretejidas desde que el mundo es mundo. El mestizaje entonces resulta siendo el origen de todo pensamiento, el único carácter puro genuinamente manifestado y que, naturalmente, un poder occidental buscó desde siempre allanar, soterrar, esconder, cuando no desaparecer. Resulta a todas luces claro que tal pureza de ideas jamás existió, pero que la posición férrea de la episteme occidentalista luchó con ahínco por demostrar lo contrario.

Recordemos los que el historiador francés Serge Gruzinski nos dice al respecto:

En el siglo XVIII, la mezcla de las poblaciones de origen europeo, indio y africano habían alcanzado tal nivel de diversidad que hubo que distinguir toda una serie de grupos y de subgrupos. Los cuadros de “castas” pretendían mostrar esta variedad a los europeos. Formaron un nuevo género que expresa un esfuerzo fallido por delimitar categorías que la realidad superaba y que, de hecho, en la vida cotidiana los interesados ignoraban. (Gruzinski 2000: 50)

En efecto, así como Borges decía que las imágenes del cielo se corresponden con sus respectivas en la tierra, de igual modo, la imposibilidad de concebir una raza dominante o pura, tiene su correlato en la imposibilidad de un pensamiento igualmente puro. Es decir, del mismo modo como “culturalmente” los hombres son diferentes entre sí, echando por los suelos todo atisbo de uniformidad entre ellos, de igual modo la sola idea de imaginar un pensamiento imperante resulta discutible. Aquel, ya lo hemos dicho, es avieso y tortuoso en su origen, imposible de definir, y tiene más de diferencia, segregación y especulación,

de lo que los investigadores suponen. Lo que sucede es que el fantasma epistemológico del estudioso estándar, el travestismo del conocimiento, tiende a disfrazar y buscar realidades maniqueas donde no las hay; extrema y polariza, a la vez que disfraza, las tendencias minoritarias y los efectos de superficie apertrechados en lo evidente y lo obvio. Prioriza lo estable frente a lo movedizo, lo impoluto de cara a lo maculado. Dejando de lado que la identidad, si es que hay alguna, se nutre necesariamente de complejas relaciones y múltiples interacciones.

Para decirlo de otro modo, la filosofía históricamente ha realizado denodados esfuerzos por buscarle una identidad a la verdad, a saber, una categoría libre de contacto mundano, de agentes provenientes de las ciencias sociales y la literatura. Y en ese sentido buscamos revalorizar el aporte de ellas, aunque la filosofía haya tenido lugar antes de sus respectivas apariciones en el mundo. No hay pues tal cosa que podamos llamar la verdad, sino más bien todo la maraña de relaciones, aparentemente sin importancia, que están vinculadas a ella, su aparición y construcción. No podemos referirnos a ella, sin apelar al aporte de otras áreas del pensamiento a su propia formulación, y es tal vez en un pensamiento divergente, más que convergente, donde podamos encontrar luces para la problemática que nos aqueja. O más precisamente, en todo aquello que lo divergente tenga de convergente.

A eso hay que agregarle el hastío del hombre contemporáneo, y más precisamente de los jóvenes, de lo mismo, de la redundancia de lo clásico, lo inequívoco, lo estable. Se trata pues de un imperio de lo efímero, donde los límites

y las fronteras delineadas se difuminan, se solapan y se superponen. No habría nada fijo en el mundo. Así, un restaurante de comida rápida puede mostrar un rostro humano a través de labores sociales a nivel mundial, a la vez que contamina a sus clientes con sus productos. Un simple mortal puede pasar de ser un don nadie a alguien famoso luego de difundir un video en youtube. Alguien con una dudosa reputación puede recibir las vivas en coro de una sociedad que en vez de sancionarlo lo acaricia con sus halagos. Un político hallado culpable de haber estafado durante su gestión puede ser elegido ampliamente por mayoría nuevamente. Un hombre puede ser heterosexual hoy, mañana gay y pasado transexual. Las mismas personas que juzgan duramente a terceros, extraños, son extremadamente condescendientes con ellos mismos o con sus familiares.

Lo anterior nos lleva a cuestionar muros de contención conceptuales y cartográficos que aplasten la diferencia, el deslizarse de un área a otra sin problemas o escamoteado precisamente a través de sus propios mojones. Las líneas de demarcación así entendidas serían más vehículos para desplazarse que significados rígidos a decodificar. Posibilidades surgidas y motivadas a partir del momento; reformulaciones sobre la marcha eyectadas hacia otros lugares alternativos, propiciando nuevas dinámicas y significantes creados en el uso, nada fijo, nada estable, solo devenires de aquello que está *en tránsito de, va hacia* y *viene de*. De esa manera, sería vano establecer las definiciones respecto a algo y en ese sentido solo resta trabajar en derredor, en alguna medida. Tal cual hacen algunos, a saber, se aproximan para acercarse y otros se alejan para aproximarse.

4.4 El pensamiento de afuera y el desborde de una verdad pura

Tal vez deberíamos pensar en una urdimbre histórica al intentar comprender el peso de occidente, en tanto conquistadores, sobre el resto del mundo. La configuración de nuestros pensamientos, luego, estaría diseñada en buena parte por nuestras condiciones sociales e históricas. Resultado de lo cual surge una concepción del mundo prediseñada acorde los límites y las resistencias propias del caso como grupo oprimido. De hecho, son los discursos y las estrategias los efectos de la propia opresión, la expresión misma de una manifestación bullente en su propio germen. Y es esa configuración, producto de una opresión previa, lo que eyecta a luchar contra fantasmas personales endilgados por el otro, pero asimilados como nuestros, suerte de marcas digeridas en tanto auténticas, es decir, la imposibilidad de reconocer en uno mismo los propios límites de nuestras concepciones y exteriorizando en un depositario externo lo ajeno, lo negativo, lo malo, ignorando el carácter exógeno de uno mismo, esto es, el otro que habita en nosotros y que sin embargo no es percibido como tal, sino como una otredad necesariamente externa.

Hace casi veinte años inicié mi propia descolonización de una manera de la cual no reniego en absoluto, aunque creo que era solo una etapa. Pero al llevarla más lejos, cosa que ahora hago, me parece que corro el riesgo de no llegar a otra cosa que a una mayor cordura individual, a una mayor amplitud de espíritu, a una mayor tolerancia, tal vez a una mayor sutileza psicológica. Ello no basta. No basta si, en última instancia, lleva a decir que el ser negro no tiene ni importancia ni significación; porque el negro no

puede creernos, y considera que, por el contrario, tiene mucha importancia, mucha significación. Tal vez hayamos sido nosotros, los blancos, quienes lo llevamos a esta actitud, no me sería difícil persuadirme de ello. Empero, hemos aquí, en la penosa situación de no ser capaces de entender lo que él nos quiere decir, no le encontramos sentido a esa importancia y a esa significación, nos desinteresamos de ella como si no nos concerniese, como si no fuese, en parte al menos, nuestra obra. (Mannoni 2006: 224)

Es desde esa instancia, creemos, que se erigen los planteamientos de pensamiento de las personas, sus reflexiones, dudas y conjeturas. Hay entonces una respuesta dual, por un lado la postura del opresor, occidente, que se arroga el derecho de siempre tener la razón y por otro lado, la del oprimido, un discurso reprimido, guarecido entre las fronteras de la razón y la sinrazón; oculto para mejor ver, algunas veces distante y distinto y otras cercano, disfrazado de formas y lógicas menores, mimetizado en los pliegos de reclamo del poder del poder, resguardado a buen recaudo en los arrecifes de lo oficial.

Luego, si partimos de esa premisa, una o más de una cultura dominante que oprime y muchas culturas oprimidas, habría que buscar y trazar una genealogía del pensamiento del opresor, así como una desde la perspectiva del oprimido. En este punto, el resultado resulta más o menos claro, nos referimos a la dialéctica del supuesto vencido, que aunque da la lucha, no es visto como tal, sino como mero derrotado de la historia. Y esa es la línea que precisamente queremos rescatar y, aunque resulte obvio decirlo, aquella que permitiría comprender más cabalmente el pensamiento de, por lo menos, buena parte de este lado del mundo

y de grupos similares. Nos estamos refiriendo pues a un pensamiento híbrido, (im)puro, herencia de la violencia, el abuso y los excesos conquistadores, pero a su vez configuración necesaria elaborada por los sectores golpeados precisamente para hacer frente a una propuesta dictatorial a la que toda invasión nos tiene tan acostumbrados. En suma: el pensamiento resulta mestizo por las condiciones intrínsecas a toda conquista, la lucha de uno y otro bando, pero a su vez por los modos de hacerle frente, de recuperar un saber dejado de lado, lógicas menores en sus usos, más no minoritarias, estrategias elaboradas por las pequeñas culturas para justamente preservar aquello que el mismo proceso de conquista las obligaría a abandonar.

Estas deficiencias de la comunicación, que constituyeron un fenómeno duradero, son inseparables de los mestizajes. Si revelan la persistencia de la onda de choque de la conquista, prefiguran igualmente nuestras maneras de abordar las realidades plurales de las que se compone hoy en día nuestro universo. El esfuerzo que realizamos por reunir los fragmentos que nos llegan sin interrupción de todos los rincones del globo se ha convertido en un ejercicio planetario (...) (Gruzinski 2000: 90)

Resulta innegable entonces todo ese componente hereditario al que toda conquista nos tiene tan habituados y, desde luego, las resistencias del caso esgrimidas y manifestadas por los sectores más golpeados. En otra clave, mi sujeción a ti supone las liberaciones respectivas de todo un *background* tradicional, como el también elaborado en el momento.

Sin embargo, incurriríamos en un error si solo consideráramos la reacción de los reos frente a sus cancerberos, omitiendo así el efecto que la conquista pudo haber tenido sobre los propios conquistadores. ¿Acaso es posible una acción sin reacción y a su vez una reacción sin una nueva acción y así sucesivamente? Pensar las cosas de esa manera sería dejar de lado el continuo de hechos y eventos que discurren indiscutibles entre una y otra figura, aislar las dinámicas filogenéticas e inmanentes a toda relación, como si acaso fuese posible hacerlo, obscureciendo las relaciones de las que las interacciones son parte. Dicho eso, también deberíamos contemplar el abanico de posibilidades creativas emergentes que el proceso de conquista motivó en los sectores golpeados, a saber, fragmentos, un inventario de invenciones, especulaciones, aprendizaje disperso y resignificaciones de lo poco recibido y recogido, que les servirían para comunicarse, para expresar una visión parcial de su mundo inmediato, y a pesar de eso o, mejor dicho, por su propia naturaleza, la construcción de un sistema confabulado en lo aleatorio y lo ocasional, que quiebra todo posible enfrascamiento y propicia una fuente inagotable de producción de manifestaciones y saberes.

Para tal caso volvamos al inicio y partamos de una premisa clara y contundente: no existe nada en el mundo absolutamente puro, todo lleva en mayor o menor medida, grados de mestizaje inevitables. Pensar que en algún momento fue así, es ignorar el decurso histórico del pensamiento y de las sociedades. Sin embargo, si nos ciñéramos al peso de occidente sobre las demás civilizaciones, sí podríamos referirnos a una preponderancia importante resultado de ese choque

cultural que el opresor habría ejercido sobre el oprimido, influencia inevitable, merced precisamente a su propio revestimiento, a saber, la cultura y el pensamiento que intenta someter plenamente a los conquistados. Ergo, occidente siempre sintió la superioridad, desde antes de sus respectivas conquistas, elemento reforzado durante el proceso de colonización. Con todo, sería ingenuo pensar que el dominio fue unilateral, más bien habría que pensar en una suerte de *feedback*, el modo cómo la conquista pudo haber afectado a los propios conquistadores. Pero a su vez podríamos pensar en sus prejuicios. En todo caso, creemos que ese ímpetu dominador y totalizador habría confinado *a priori* el pensamiento occidental a una suerte de corsé intelectual, a la vez que la reacción de los conquistados. En consecuencia, podemos decir que el pensamiento ya era híbrido desde antes de la conquista y tornase mucho más híbrido aún durante y después de ella. De ahí que pensar en purezas de pensamiento, esencias, universalismos, categorías eternas y cuestiones parecidas resulte vano, ingenuo y discutible. Lo cierto es que el proceso evangelizador de la conquista perpetrado por occidente es producto de eso, es decir, de buscar una pureza de pensamiento o, mejor dicho, de conservar esas supuestas ideas immaculadas de los conquistadores, basada obviamente en que eran una nación superior, de estar en lo correcto y de cubrir las expectativas de los demás grupos, esto es, proveerles de lo que ellas necesitaban.

Y sobre eso habría que recordar lo que nos dicen Michael Hardt y Antonio Negri con respecto al intervencionismo de una nación sobre otra en el mundo contemporáneo:

Ahora, los sujetos supranacionales, legitimados no por el derecho sino por el consenso, intervienen en nombre de cualquier tipo de emergencia y de principios éticos superiores. Lo que sustenta esta intervención ya no es solamente un estado permanente de emergencia y excepción justificado por *la apelación a valores esenciales de justicia*. En otras palabras, del derecho de policía queda legitimado por valores universales. (Hardt 2002: 29)

Eso quiere decir que la lógica del mundo contemporáneo tiene su correlato, por lo menos, en las conquistas evangelizadoras de fines de la época medieval; la diferencia es que ahora escamotean la superioridad de unos sobre otros, el derecho de abogar por aquellos que no piden ayuda, la tiranía de la megalomanía, en buena cuenta querer dominar el planeta, con el disfraz de los valores superiores universales y motivados por cualquier circunstancia que así lo amerite.

Pero volvamos sobre el proceso evangelizador y recordemos lo que Nietzsche nos dice en sus escritos póstumos:

El estamento científico es una especie de clero y desprecia a los profanos; es la herencia del clero espiritual, sin esta veneración heredada nuestra época difícilmente cultivaría tanto las ciencias. Lo que antes se daba a la iglesia, se da hoy, aunque de una manera más escasa, a la ciencia: pero *el hecho de que se dé algo se debe al poder que tenía la Iglesia en otro tiempo, cuya influencia se deja sentir todavía hoy en el clero científico*. (Nietzsche 2009: 74)

El filósofo de Röcken fiel a su estilo perspicaz, encuentra una relación entre el discurso religioso tradicional y el científico contemporáneo. Él se refiere claramente al sesgo dogmático científico que intrínsecamente tiene mucho de religioso o que, a fin de cuentas, le debe mucho a éste. ¿Acaso no es cierto que la posición férrea de los conquistadores ha sido en gran parte la de aleccionar a los grupos en cuestiones religiosas? Y a su vez ¿no es verdad también que la ciencia se percibe a sí misma como el discurso de los discursos, el conocimiento por excelencia y en esa medida igualable a ese tufillo religioso adoctrinador tan difundido por las propias labores evangelizadoras?

Luego, dentro de los límites mencionados y esgrimidos ¿cabría aun así preguntarse por posibles nociones de verdad puras, ora filosóficas ora científicas? Habría que recuperar nociones de mestizaje siempre dejadas de lado por un poder de turno presto a clasificar lo mutante, a encasillar lo (i)rrecuperable, a desdeñar lo diferente. Revalorizar lo distinto como propuesta debería ser una consigna a seguir, pero a pesar de los cambios políticos, económicos, filosóficos, sociales, psicológicos, antropológicos y artísticos, aún persiste la cerrazón epistémicamente esgrimida desde las ciencias duras, el rechazo a nuevas posibilidades que horaden la estrechez de mentalidad proveniente de países del primer mundo; la animadversión a una crítica real de sistemas ya caducos; la persistencia de pervivir en una ceguera intelectual; la negación *a priori* de exploraciones en lo más palpable del mundo, pero recóndito para ellos, es decir, el exotismo como materia de análisis, pero más cerca de lo turístico, comercial y del marketing que de un buceo fidedigno por los vericuetos de las formas informes de lo trans o, en su

defecto, lo evidente y obvio y como tal obviado por los mecenas de la comunicación, cuando no se trate de obtener réditos, pues el saber está mediatizado y de tanto sobre exponerse en redes sociales y medios, las imágenes se han velado, con lo cual han producido el deterioro de las constancias, de los cambios imperceptibles y cegadores; se ha perdido la sensibilidad de reconocer e identificar los cambios mínimos, la relación con el otro. El hombre de hoy yace a la deriva de los efectos telemáticos, digitalizado a través de los sonidos, las visualizaciones, las virtualidades, musicalizado por los jingles de los comerciales, reverberado en los rebotes y ecos de lo que fue alguna vez, la sombra pretérita, (re)producida y (re)inventada a cada instante, sin tregua, exangüe.

Subyugados por la retórica y por las novedosas prótesis teleinformáticas y biotecnológicas, los organismos contemporáneos se transforman en cuerpos conectados, ávidos y ansiosos, cuerpos sintonizados. Y también, sin duda, cuerpos *útiles*. Acoplados a la tecnología digital, estimulados y propulsados por un instrumental siempre actualizado de dispositivos no-orgánicos, cuerpos cuya esencia se considera inmaterial: pura información compuesta de energía eléctrica que podría ser transferida a un archivo de computadora, o bien alterada en su base genética para corregir eventuales errores inscriptos en su código, o bien hibridizada con los bits de otros organismos o con los más diversos dispositivos electrónicos. Una transmutación que apunta, siempre, al *upgrade* en nombre de la eficiencia.

(Sibilia 2005: 262)

Cabría preguntarse si, tomando en cuenta la condición del hombre actual, a saber, tecnificado hasta el tuétano desde antes de llegar a este mundo, aún

podemos seguir confiando en una epistemología de la verdad o, en su defecto, en una constancia de su construcción. Es evidente que cualquier análisis que busque dilucidar esa circunstancia debería revisar sus implicancias y supuestos, tomar en cuenta las diversas variantes en juego, entrecruzarlas y estar atento a su caducidad. Demás está decirlo, un verdadero estudio sobre la verdad supondrá pasar por el diván las nociones de, cuando menos, sujeto, hombre, la vida, identidad, lenguaje, literatura, realidad, real y tecnología y desenmarañar ese tejido en el que estarían unidas. Entonces no es posible comprender una sin aludir necesariamente a la otra, cuando menos de soslayo o tangencialmente. Lo cierto es que el ritmo aceleradísimo de los cambios actuales obligan a aguzar los sentidos y a (re)plantear arquetipos más a tono con los nuevos parámetros, con las nuevas reglas de juego, asumiendo siempre una postura dócil, de apertura, transversal, multiforme, callejera y académica, apelando a los diversos discursos imperantes en nuestra sociedad. Rescatando otras miradas, aquellas que a primera vista son esquivadas, levantando el vuelo desde el ras y volviendo a él, procurando teñirse de una lectura polisémica y polémica.

En ese sentido, aprovechemos lo que el propio hombre busca en el mundo contemporáneo, emulemos su proceder, a saber, una actualización continua que aspire a reflejar y replicar el latido de los cambios constantes, de lo inasible; manifestemos una disconformidad que nos eyecte a una búsqueda infatigable, no tanto de certezas como de posibilidades.

Conclusiones

La verdad

Propositivas

- Abordar la problemática en torno a la verdad supone, cuando menos, mirar e imbricar áreas afines y algunas no tan afines a ella, tales como el conocimiento, el sujeto, la razón, el cuerpo, el individuo, la realidad, lo real, entre otras, de tal manera que su abordaje implique ampliar el lente de comprensión de lo que acontece en el mundo. Y hallar el resultado de unir tales conexiones, sobre todo impensables, dando como resultado algo inesperado, una nueva interpretación.

Reflexivas

- La verdad no es algo fijo y construido, sino una intención, un hacia, un devenir, un movimiento constante del pensamiento por acercarse a ella, pero sin querer asirla o, en todo caso, aprehenderla para luego dejarla libre.
- No se puede hablar de una distinción categórica entre verdad filosófica y verdad literaria en el contexto contemporáneo, toda vez que ambas no solo se encuentran vinculadas desde su origen, sino que también una comprensión de las definiciones pasa necesariamente por una actualización de los conceptos.

- La verdad no se halla más en los discursos meta teóricos, científicos o híper filosóficos tradicionales; eso obliga a indagar por nuevas formas de conocimiento alternativas a las antaño existentes, reformular los paradigmas del pasado, buscar nuevas posibilidades, ensanchar nuestro universo de conocimiento y estar atento a lo circundante.

Definiciones

Propositivas

- Habría que pensar más en definiciones transitorias que puedan ser reemplazadas según las circunstancias y que a su vez reflejen más de cerca *el siendo* de lo circundante.

Reflexivas

- Siendo lo objetivo una construcción del hombre, por añadidura el mundo, el hombre y todo lo que él cree no son más que eso. Una versión desde la cual mirar y pretender que no es una ficción, sino algo categórico.
- Las definiciones son acercamientos a las circunstancias siempre variables e inconstantes, nunca se basan sobre algo determinado o fijo, sino que se construyen sobre el durante, sobre la marcha de los hechos y siempre entre otras posibilidades, nunca aisladas de lo circundante, más bien en la urdimbre de las causas y los efectos, entre las reverberaciones de los conceptos descoyuntados.

- A lo largo de los años las grandes definiciones filosóficas se han desgastado, han perdido su solidez, paralelamente, las nuevas categorías se caracterizan por su exacerbada volatilidad, lo cual genera inestabilidad y sospecha en la búsqueda de constancias y similitudes.

Transdisciplinariedad

Propositivas

- Se debe pensar y hacer hincapié sobre los puntos donde los límites se diluyen. Reflexionar sobre el decurso, los desplazamientos que se ocultan precisamente al querer categorizar y aplastar el cambio.
- La filosofía debe abreviar la distancia existente con otras disciplinas, a saber, literatura, psicología, psicoanálisis, sociología, antropología, semiótica, comunicaciones y arte, pues contrariamente a lo que se pensaba en el pasado, la transdisciplinariedad aporta, suma y no resta. En otras palabras, permite identificar y reconocer sensibilidades hasta el momento dejadas de lado, omitidas a propósito de una fuerza inflexible proveniente del ala más dura y conservadora de la misma disciplina científica y filosófica.

Pragmático

Reflexivo

- Los usos de las definiciones se imponen a las consignas de los diccionarios y textos académicos. En efecto, el uso de una terminología se halla

plenamente en la práctica, en la urdimbre de la socialización o sociabilidad. En ese sentido, seguir creyendo que atesorar categorías en los textos es algo filosófico no solo nos aleja de lo performativo, sino también de lo que caracteriza el trabajo intelectual.

- La praxis del lenguaje está más cerca del nivel de los usuarios, es la importancia de lo performativo lo que termina imperando e imponiéndose a las definiciones. Es en una teoría de lo performativo donde se halla la riqueza y potencialidades del lenguaje, lo contrario sería limitar los análisis a cuestiones meta teóricas, usufructuando así indirectamente la gama de posibilidades que los usuarios del lenguaje tienen a su disposición por desplegar.

Filosofía

Propositiva

- El filósofo debe dar cuenta de todo lo que se encuentra a su alrededor y no solo de áreas de su interés. En ese sentido, las especializaciones pueden resultar contraproducentes, lo ideal es tener una vista tanto panorámica del mundo como detallada, estar atento a lo imperceptible, a lo obvio, a lo que normalmente dejamos de lado.

Reflexiva

- Aún existe resistencia por parte de algunos grupos académicos, autores y estudiantes a considerar la obsolescencia de los viejos modelos, reflejada en la búsqueda de respuestas en trabajos exegéticos y cuestiones pasadas

o simplemente el estudio de los mismos autores o los autores llamados clásicos e impostergables.

- En vez de promover el conocimiento y ensanchar las posibilidades de lo posible, la filosofía al mantener límites férreos, evita el desarrollo de la perspectiva del hombre, toda vez que se guía por modas o tendencias foráneas, filosofía analítica y positivismo lógico por ejemplo, creando así una ceguera, un velo de la ignorancia, evitando que cuestiones más cercanas, más pedestres digámoslo así, sean pasadas por alto y consecuentemente condenadas a la inexistencia.
- Las novedades filosóficas en lo que a pensamiento se refiere, no reflejan necesariamente una comprensión cabal del mundo, habría que verlas como el ave de rapiña a su presa. Tener la garra lista y luego aguzar la mirada.

Lenguaje cotidiano

Reflexivo

- El lenguaje ordinario de la cotidianidad puede revelar con mayor precisión los cambios que suceden en las realidades de los involucrados, a la vez que dejar en evidencia sensibilidades normalmente soslayadas por un discurso estamentario de poder. Habría que recoger y revalorizar toda esa data social, antropológica y filosófica que pulula en los discursos urbanos.

- La pragmática del individuo es una fuente inagotable de diversas interpretaciones y potencialidades, las programaciones sociales responden a novedosos sistemas de organización de su socialidad, de ahí que lecturas alternativas sean propuestas por él en el desarrollo de sus individualidades.

Interpretación

Propositivo

- Reconocer la interpretación como un abordaje impostergable y necesario de nuestros tiempos, sumergirnos en su carga sin temor a traicionar valores tradicionales, medievales y modernos que antaño limitaban el alcance de su análisis y posibilidad, pero que ahora lucen desgastados y anquilosados, carentes de vitalidad y flexibilidad.

Subjetividad

Propositivo

- Revalorizar la subjetividad y todas las estrategias que ella despliega en sus análisis de los discursos y manifestaciones contemporáneas, resulta preponderante para una mejor y más cabal comprensión de ellos, toda vez que los tiempos actuales se suscitan cada vez más rápidamente, obligando a anticipar y afinar la mirada con mayor rapidez que en el siglo pasado, sea para analizar los viejos problemas sea para estudiar los nuevas problemáticas.

Tecnología

Reflexivo

- Es de fundamental importancia referirse a las herramientas telemáticas como difusoras y constructoras de opinión y con ello de una posible *verdad*; es en ellas que los sujetos buscan reflejarse y reverberarse, hacerse de una imagen, de cierta consistencia que les permita anclarse al mundo.
- Las novedades vinculadas a la tecnología si bien reflejan aspectos no vistos con anterioridad, podrían ser un obstáculo para una comprensión del mundo contemporáneo. Más bien habría que dejar de lado lo que en apariencia es nuevo o reciente en desmedro de lo que aún está vigente pero es aplastado por lo primero.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Perry

2004

Modernidad y revolución (en *El debate modernidad posmodernidad*). Buenos Aires: Retórica.

ARFUCH, Leonor

2007

Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

AUGÉ, Marc

1998

Los no lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.

AUSTIN, J. L.

1962

How to do things with words. Great Britain: Oxford University Press.

BAJTÍN, Mijaíl

2017

Estética de la creación verbal. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

BARTHES, Roland

1953 – 1964

Le degré zéro de l'écriture. Elements de semiologie. Paris: Gonthier.

- BARTHES, Roland
2011 *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores S.A.
- BAUDRILLARD, Jean
1989 *De la seducción.* Madrid: Cátedra.
- BAUMAN, Zygmunt
2007 *Vida de consumo.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- BLANCHOT, Maurice
2002 *El espacio literario.* Madrid: Editora Nacional.
- BOURDIEU, Pierre.
2001 *Sobre la televisión.* Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre.
2005 *Una invitación a la sociología reflexiva.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- CANETTI, Elias
1978 *Crowds and Power.* New York: The Continuum Publishing Corporation.

- DELEUZE, Gilles
- 1978 *Kafka. Por una literatura menor.* México, D.F.: Ediciones Era, S.A. de C.V.
- DELEUZE, Gilles
- 1993 *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, Gilles
- 1997 *Diálogos.* Valencia: Pre-textos.
- DELEUZE, Gilles
- 1998 *Nietzsche y la filosofía.* Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, Gilles
- 2000 *Nietzsche.* Madrid: Arena Libros.
- DELEUZE, Gilles
- 2002 *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia.* Valencia: Pre-textos.
- DESCARTES, René
- 1908 *Discourse on method; and Metaphysical meditations (The Scott library).* New York: W. Scott Pub. Co.
- DESCARTES, Rene
- 1912 *A discourse on method.* London: J.M. Dent & Sons Ltd.

- FOUCAULT, Michel.
1979 *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta
- FOUCAULT, Michel.
1987 *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- FREUD, Sigmund
1922 *Beyond the pleasure principle*. London: The International psycho-analytical press.
- GADAMER, George – Hans
1992 *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, S.A.
- GRUZINSKI, Serge
2000 *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- HARDT, Michel
2002 *Imperio*. Buenos Aires. Paidós.
- HEIDEGGER, Martin
1960 *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada.
- HELFT, Nicolás
2013 *Borges. Postales de una biografía*. Buenos Aires: Emecé.

- HEVIA, Julio
2008 *Habla jugador. Gajes y oficios de la jerga peruana.*
Lima: Taurus.
- HEVIA, Julio
2016 *Del dicho al hecho. Vigencia y desgaste del saber proverbial.* Lima: Aguilar.
- LYNCH, Enrique
2007 *Filosofía y/o literatura. Identidad y/o diferencia.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LYOTARD, Jean François
1994 *La condición posmoderna.* Madrid: Cátedra.
- MANONNI, Octave
2006 *La otra escena. Claves de lo imaginario.* Buenos Aires: Amorrortu.
- MANGIERI, Rocco
2006 *Tres miradas, tres sujetos: Eco, Lotman, Greimas y otros ensayos semióticos.*
- MARTINEZ, Jorge
2012 *Ensayo Z. Una antropología de la carne perecedera.*
España: Editorial Berenice.

- NEHAMAS, A
1985 *Nietzsche, la vida como literatura*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- NIETZSCHE, Friedrich
1974 *Más allá del bien y del mal*. Madrid: E.D.A.F.
- NIETZSCHE, Friedrich
1994 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, Friedrich
2008 *Fragmentos Póstumos IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, Friedrich
2009 *Sabiduría para pasado mañana. Antología de Fragmentos Póstumos (1869-1889)*. Madrid: Tecnos.
- ONETTI, Juan Carlos
1998 *Cuentos completos*. Madrid: Alfaguara
- PIÑA, Cristina
2008 *Literatura y (pos)modernidad. Teorías y lecturas críticas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- POPPER, Karl
1994 *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós.

PREGO, OMAR

1995 *Miradas sobre Onetti*. Montevideo: Alfaguara.

RIBEYRO, Julio Ramón.

1994 *La palabra del mudo III*. Lima: Jaime Campodónico Editor.

ROJAS, Christopher

2019 *Sentencias personales*. Lima: Colmillo Blanco.

RORTY, Richard

1982 *Consequences of Pragmatism*. The United States of America: University of Minnesota Press.

RORTY, Richard

1996 *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Editorial Tecnos, S.A.

RORTY, Richard

2013 *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.

Rtv.es (20 de marzo de 1977). *Julio Cortázar en A fondo* [Archivo de video]. Recuperado de <http://www.rtve.es/alcarta/videos/a-fondo/entrevista-julio-cortazar-programa-fondo/1051583/>.

SHOTTER, John

2001 *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje.* Buenos Aires: Amorrortu editores.

SIBILIA, Paula

2005 *El hombre postorgánico: Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

SIMMEL, Georg

2010 *El conflicto, sociología del antagonismo.* Madrid: Ediciones sequitur.

STONE, Peter

1981 *Gabriel García Márquez The Art of Fiction N 69.* The Paris Review. Issue 82. Recuperado de <https://www.theparisreview.org/interviews/3196/gabriel-garcia-marquez-the-art-of-fiction-no-69-gabriel-garcia-marquez>

TARDE, Gabriel

1904 *La logique sociale.* Paris: Félix Alcan.

TARDE, Gabriel

1910 *L'opinion de la foule.* Paris: Félix Alcan.

VARGAS LLOSA, Mario

2001 *El lenguaje de la pasión*. Lima: Peisa.

WACQUANT, Loïc

2004 Entre las cuerdas. Cuaderno de un aprendiz de boxeador. Buenos Aires: Siglo XXI Editores

WOLFF, Kurt

1950 *The sociology of Georg Simmel*. Illinois: The Free Press

ZAMBRANO, María

1993 *Filosofía y poesía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.