

# El problema del arché y el principio anarquía. Contra la fosilización de la voluntad de poder y la criogenización del eterno retorno

Luis Ángel Campillos Morón

Recibido 24/08/2022

## Resumen

El presente trabajo se inscribe en la crítica a la modernidad positivista e instrumental en la deriva de un capitalismo globalizador asfixiante. De la mano de Nietzsche, Deleuze, Heidegger y Schürmann, estudiaremos la problemática en torno al *arché*, con el objetivo de evitar el relativismo donde todo vale y el subjetivismo que puede campar a sus anchas guiñando un ojo de soslayo a sus intereses particulares.

**Palabras clave:** arché, principio, anarquía, caos, cosmos.

## Abstract:

**The problem of the arché and the principle of anarchy. Against the fossilization of the will to power and the cryogenization of the eternal return**

The present paper is inscribed in the critique of positivist and instrumental modernity in the drift of an asphyxiating globalising capitalism. With the help of Nietzsche, Deleuze, Heidegger and Schürmann, we will study the problematic around the arché, with the aim of avoiding relativism where anything goes and the subjectivism that can run wild winking at its own particular interests.

**Keywords:** arché, principle, anarchy, chaos, cosmos.



# El problema del arché y el principio anarquía. Contra la fosilización de la voluntad de poder y la criogenización del eterno retorno

Luis Ángel Campillos Morón

Recibido 24/08/2022

## 1. Introducción.

El problema del *arché* sigue siendo uno de los grandes problemas de la filosofía, siempre en busca de fundamentos (ya sean sólidos, líquidos o gaseosos...), so pena de incurrir en el relativismo donde todo vale y el subjetivismo puede campar a sus anchas guiñando un ojo de soslayo a sus intereses particulares. El presente trabajo se inscribe en torno a la crítica a la modernidad positivista e instrumental en la deriva de un capitalismo globalizador asfixiante. En primer lugar, tomando al Nietzsche que nos brinda Deleuze y también en diálogo con Heidegger y Schürmann, nos centraremos en la problemática general del *arché* y el paradójico principio de anarquía. Distinguiremos tres apartados (a partir de algunas consecuencias filosóficas de la física cuántica): el regreso al espacio, los peligros de la medida y la indeterminación.

En la segunda parte buscaremos la integración nietzscheana de la voluntad de poder y el eterno retorno: el abismo del ser, como plano de inmanencia donde descansa todo arché; siempre en relación con la filosofía deleuziana de la diferencia, el caosmos, así como con el llamado segundo Heidegger que hace hincapié una y otra vez en los peligros del olvido del ser.

Finalmente incidiremos en el concepto del principio de anarquía enarbolado por Schürmann en su lectura de Heidegger y concluiremos brevemente con el problema abierto a futuras investigaciones.

## 2. Arché: una mirada desde la montaña.

«El problema es más bien de fundamentación: el ser es la condición del ser-hombre y no a la inversa»<sup>1</sup>. El arché, fundamento soberano y regulador, es uno de los principales problemas de la filosofía: en cuanto posible solución a un problema ético-político (fundamentación de la acción), en cuanto respuesta metafísica (principio ontológico), mas también en cuanto olvido del problema que la generó. ¿Y si el arché se convierte en un ente, al modo de la diferencia ontológica que recaló Heidegger?: «La maravilla de las maravillas: que el ente es»<sup>2</sup>. La búsqueda de unos principios rectores resulta fundamental para evitar el caos. Ahora bien: ¿qué es el caos? ¿Representa la injusticia, la arbitrariedad, la irracionalidad? ¿Por qué? ¿Se refiere a lo cultural o a lo natural? ¿Es objetivo o subjetivo? ¿Cómo dissociar el caos del cosmos y viceversa? ¿Quién da las leyes, el orden? ¿Vemos el caos desde una determinada valoración humanista-histórica?

Una cierta normalización siempre está en relación con la desorganización, el caos primigenio, fuente de todo orden. ¿Qué es si no un organismo? Un cierto caosmos, un desequilibrio siempre en lucha por estabilizarse, un tejido de complejas relaciones, una emergencia de patrones. Modos de organización bajo el desorden. La imagen del río y el vórtice. El río no puede evitar la formación de remolinos, en ciertas regiones, fruto del contexto, de la situación, de las diferentes condiciones, de temperatura, de la presión, del relieve... en resumen, de su interacción con el mundo. El río no es solo río. Una vaca cae por un precipicio y el río la acoge a pesar de todo. La vaca muere y el río sigue. La vaca forma una pequeña presa en el río y se generan vórtices y micro ecosistemas al calor de su muerte. Tomemos el río como ser, mas ¿cómo entificamos el vórtice, la vaca, el árbol, la roca? ¿Por qué los separamos del río? Asimismo, y por el otro lado, tomemos el vórtice como ser, ¿en base a qué entificamos el río? ¿Cuál es la fuente? Heidegger apuntaría en este sentido: la muerte fundamenta la vida. En física, llámese entropía, tendencia al caos. Pero ojo, ello no significa destrucción, en el sentido nihilista, sino transformación, ineluctable devenir. He ahí un nexa con la transmutación de los valores nietzscheana. Mas debemos

<sup>1</sup> T. Oñate, *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2009, pág. 59.

<sup>2</sup> Título del artículo de Franco Volpi en *Tópicos*, Revista de Filosofía, núm. 30, 2006, pp. 197-231, Universidad Panamericana, Distrito Federal, México.

repensar el caos, con Deleuze, no como una merma, una mancha que limpiar, un desconocimiento (en busca de la excelsa exactitud), un tema meramente estadístico, probabilístico... sino como la potencialidad, la capacidad de generación, de activación de las fuerzas. En este sentido, las consecuencias filosóficas de la física cuántica abren muchísimas brechas en el modelo positivista instrumental al apuntar hacia (y desapuntalar) tres estandartes del viejo paradigma determinista. Veamos.

## 2.1.- Regreso al espacio

En primer lugar, el regreso al espacio. Eso sí, un espacio(-tiempo) que nunca se fue, que siempre estuvo ahí. Pero un cierto modo de ser humano que se olvidó de él o que lo minusvaloró. El tiempo, ya desde Kant, queda inserto en el a priori de la sensibilidad, reduciéndolo a un tiempo humano postulado por un sujeto racional. El espacio, una frío contenedor donde alojar los entes. Ya sabemos los excesos de este tipo de corte instrumental, el corsé del tiempo de los relojes, el tiempo cuadrícula, cual eje de coordenadas cartesiano donde ingresar gráficos y estadísticas, el tiempo que se olvida del espacio y se mira todo el tiempo al espejo. Desde mediados del siglo pasado se está articulando un nuevo paradigma que trata de eliminar estas reducciones antropológicas, la primacía de la temporalidad humana, con la mirada puesta en la topología, en la geografía. Así, el tiempo y el espacio, imbricados en el flujo ontológico, reclaman su presencia y reniegan de su entificación instrumental. He ahí la dislocación entre el tiempo del a priori humano de corte subjetivo, que proviene del sujeto, y el tiempo objetivo de la naturaleza que se imbrica en el espacio. Así pues, la objetivación instrumental que realiza el positivismo lógico sigue la línea continua del progreso, *su propio camino (methodos)*, la flecha del tiempo unidimensional (por decirlo en términos marcuseanos: «Esta es la forma pura de servidumbre: existir como instrumento, como cosa»<sup>3</sup>) teledirigida por unos intereses predeterminados. Ya no es el *telos* natural, orgánico, morfogenético, en conjunción con la *physis*, inmanente, sino la atribución exclusiva de un arjé eficiente, económico, que no ecológico. Es el río que no tiene en cuenta los vórtices. Es la presa que no tiene en cuenta el río. El sujeto deviene *arché* y el ser ya se verá, en función de su función en El sistema económico.

<sup>3</sup> H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Austral, 2016, pág. 69.

«Devenir es, sin embargo, una constante alteración, el no estar detenido, y, por tanto, pese a todo, un fluir, sólo que no cósicamente»<sup>4</sup>. Cuando la estructura se cierra y todo queda determinado, predeterminado por unos ciertos intereses: las tablas de la ley desde donde se emiten los juicios. Resulta hartamente importante dilucidar la extensión del *oikos*, y su relación con el *logos* y el *nomos*. ¿Cuál es la casa, el *oikos*, el espacio? ¿Dónde están sus límites? Decimos sus límites, los límites que le son propios, no los límites que se les imponen, no los límites apropiados (en su doble cariz: como apropiación-adequación y como apropiación-incautación). Véase la famosa Conferencia de Berlín donde, a finales del siglo XIX, los mandamases europeos dibujaron a escuadra y cartabón las fronteras de África repartiéndose el pastel. La vuelta a la ecología clama, en cierto modo, por derrumbar esas fronteras atribuidas de forma instrumental y abrir el territorio, regresar a él como fuente de posibilidades, como naturaleza, como *physis*. Una economía, una cierta normalización, regulación de *un* espacio, no puede obviar el espacio global. Ahí se incardina el *logos*, el discurso natural integrador, en el sentido heraclíteo, que evita cualquier separación y cualquier superación dialéctica de los contrarios. Así, el *logos* es el discurso de la naturaleza. Ésta no es normalizadora en el sentido estricto de carácter instrumental, sino que presenta unas reglas insertas, inherentes al discurso, siempre inmanentes. He ahí a los cínicos, en consonancia con su crítica socio-cultural: vivir conforme a la naturaleza y evitar discursos interesados, meras convenciones, *nomos*. Junto al *logos*, en la Antigua Grecia aparecen las otras dos vías: la *physis* y el *nomos*. Si tomamos ésta de forma separada, si la utilizamos al margen de la naturaleza y de sus discursos, el sujeto humano dador de la medida deriva en agente instrumentalizador.

Decíamos regreso al espacio, al espacio(-tiempo) no entificado por cierta temporalidad que se yergue como *arché*. Espacio-tiempo en sí y para sí, no como un contenedor, no como un vertedero sino como fuente. Tal cual hizo Marcel Duchamp con su obra, trocando el concepto de urinario en fuente. Podemos aplicarlo hoy día a los vertederos tecnológicos, por ejemplo, en Ghana. Ese espacio primigenio, potencial, ha sido colmado interesadamente. Las gentes no pueden habitarlo sino

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona, 2011, pág. 46.

como cárcel, cárcel que se reviste, se camufla, aparece como liberadora, ofrece un trabajo (buscar piezas entre la basura para reciclar o reusarlas), un trabajo esclavo. Por tanto, de un espacio liberador a otro opresor. Por ende, espacio no vacío en cuanto muerto, sino vacío en cuanto no lleno, no colmado, en cuanto potencial. «El vacío no está vacío. Por el contrario, contiene un número ilimitado de partículas que nacen y se desvanecen incesantemente»<sup>5</sup>. «El vacío físico no es un estado de simple nada, sino que potencialmente contiene todas las formas del mundo de las partículas (...) El vacío es verdaderamente un vacío vivo»<sup>6</sup>. Siempre aparece el ser, como potencial. La nada no es más que una abstracción interesada, otro ente al calor de unos *archés* que se postulaban como creadores, ya sea Dios, ya sea la Ciencia, ya sea cualquier otro. La nada es, en el sentido de facultad, de capacidad, de posibilidad, de todo lo que puede ser. En (y desde) la nada, todo es posible. Se trata de una nada activa y no reactiva, en terminología nietzscheana. Ahora tomemos la célebre frase «la nada nada» de Heidegger, tan denostada por los positivistas (véase Carnap). Ese vacío vivo, vivifica, es decir, posibilita la formación de entes [que, no olvidemos, son en-ergía: que significa literalmente «dentro de la acción» o «en acción»<sup>7</sup>]. La nada es un continuum dinámico, un proceso, por lo tanto: la nada no puede hipostasiarse, sólo puede nadar. ¿La nada como *arché*?

## 2.2.- Peligros de la medida.

Medir implica separar el discurso, realizar una incisión en el logos. Toda separación genera una frontera. Toda frontera limita, delimita un territorio *creando* un terreno. Aparece la medida y después el valor (determinado). Ahí es donde rompe Nietzsche, contra una medida canónica, contra el Libro que determina la verdad, contra Una Verdad que oculta otras verdades, ahí es donde acontece la transmutación de los valores, que ya no se valorarán a partir del Libro (de Dios, de la Ciencia, de la Historia...). La teoría cuántica nos muestra *un* mundo (no un modo de mundo sino el modo-mundo) donde todo está relacionado dinámicamente, donde nada es particular. Los átomos, como el ego, son una ficción, una abstracción interesada, un arché falaz creador de lógica, de identidades, de sustancias...ya lo

<sup>5</sup> F. Capra, *El tao de la física*, Sirio, Málaga, 2017, pág. 258.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 259.

<sup>7</sup> D. Bohm, *Sobre la creatividad*, Kairós, Barcelona, 2013, pág. 131.

denunció reiteradamente Nietzsche. Si la separación (en verdad, *en* el ser) es imposible -ontológicamente-, deviene no necesaria. Por ende (por ente), toda separación reduce la libertad. Toda separación vela (mejor dicho, puede velar) otras posibilidades. La separación genera *una* realidad amputada al ser. El ser es la verdad, el caldo de cultivo, el proceso. Curiosamente, mientras en Occidente la medida deviene objetividad, adecuación, verdad (a fin de cuentas); en Oriente se asocia al velo de maya, a la ilusión. «Maya no significa que el mundo sea una ilusión (...) Maya es la ilusión de tomar esos conceptos por la realidad, la ilusión de confundir el mapa con el territorio»<sup>8</sup>.

Podemos medir el río, mas no obviar sus relaciones intrínsecas con el medio. El problema de la medida es una consecuencia importantísima de la mecánica cuántica, donde resulta harto problemático que un sujeto determine a un objeto en base a un experimento. Entra en juego la experiencia, la vivencia, el flujo: siempre que un observador observa, forma parte del experimento. No podemos limitar un campo de estudio, un objeto, no en cuanto algo natural. La medida no está en el objeto, sino en el agenciamiento de un sujeto, por tanto, es mera medida nómica, antropológica. La lección de la naturaleza es tal que así: el logos está en mí. Hay dos posibilidades, determinando mucho el marco: o bien, el humano impone su primacía, de su carácter de madre (medida, Protágoras), y en semejante paradigma la flecha del vector se ancla en el sujeto; o bien, regresamos al espacio-tiempo ontológico, a la naturaleza, y anclamos ahí el vector, en la fuente inmanente de posibilidades. Caosmos en el sentido deleuziano. No renegamos del caos en vista a nuestra imposibilidad de comprensión y la inutilidad que supone el desorden sino que regresamos a esa ambigüedad, contravinendo claramente la máxima baconiana de que se saca más del error que de la confusión. Más necesitamos cosmos para evitar el todo vale. Debemos estriar lo liso, en lenguaje deleuziano. En resumen, necesitamos principios, *archés*.

El error es una consecuencia de la medida en claro carácter cuantitativo; sin embargo, lo cualitativo implica una búsqueda de otros paradigmas donde anclar otros archés, otros principios operativos que den cuenta de la verdadera madre, la naturaleza (más que de la verdadera madre debería decirse de la verdadera *madre-verdad*).

---

<sup>8</sup> F. Capra, *El tao de la física*, Sirio, Málaga, 2017, pág. 107.



«La objetualización es, en la modernidad, un no dejar que impere el mundo, sin no obstante poder prescindir del mundo»<sup>9</sup>. La *physis* - el *nomos*; presocráticos - sofistas. El *logos* como el *nomos* de la *physis*, que no al revés. Si hay una substancia, ésa es el mundo, la naturaleza, el espacio-tiempo: he ahí la inmanencia spinoziana. Si erigimos un *logos* a partir de una mera convicción humana, inscrita en un determinado marco histórico socio-cultural, pronto olvidaremos los fundamentos, los cimientos de ese edificio epocal. En cambio, si tratamos de enfocar el *nomos*, las reglas, las formas de vida, hacia la madre-verdad, la que determina unas leyes, unas normas, una regularización cosmológica, geológica, mucho más amplia que todo lo nómico humano, abrazamos ese carácter integrador, no separador, no interesado de forma egoísta sino arraigado en las raíces fundamentales. El *logos*, el discurso, es, pues, *de* la naturaleza. O más bien, es natural, porque la naturaleza no es una substancia a la cual atribuir propiedades, ni es una propiedad. Veamos un ejemplo, en la línea crítica que fue tomado el *nomos* sofista. Hoy se dice que una ley es injusta cuando viola los derechos humanos. Ese iusnaturalismo se ancla en la naturaleza, no en la mera positividad de una ley convencional, que puede ser fruto de unos intereses partidistas. Así pues, la muerte de Sócrates: una ley condenaba a un ser humano bueno y justo. ¿Deberían las leyes humanas basarse en algo más profundo, fundamentarse en otro nivel? Huelga decir que fundamentarse en ellas mismas es lo mismo que decir que carecen de fundamento: incurrirían en circularidad. Traigamos aquí la famosa carta del jefe indio Seattle (1855) dando respuesta al intento de compra de sus tierras por parte del presidente de los Estados Unidos. ¿En qué ley de la naturaleza aparece la compra de un espacio? Si no encontramos la respuesta en la naturaleza, podemos pensar que, subrepticamente o no, nos hemos convertido en madre (en este caso el modo de vida del, nunca mejor dicho, hombre blanco) y estamos recortando ese espacio de posibilidades, ese fundamento abismal generador de normatividad. Véase la obra *American progress* (1872) de John Gast, hartamente significativa al respecto.

---

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona, 2011, pág. 87.



Toda luz genera una sombra. Recordemos bien la lección para no incurrir en positivaciones similares a las acontecidas a partir de la Ilustración, generadora de sombras donde inciden los filósofos de la sospecha, que abren un nuevo *espacio* de diálogo. El pensamiento débil de Vattimo y otras formulaciones inciden en ese aspecto: «El pensamiento débil no es un pensamiento de la debilidad, sino el Debilitamiento: el reconocimiento de una línea de disolución en la historia de la ontología»<sup>10</sup>. Ya no es el ser estático, excelso, substancial de la metafísica sino más bien el devenir espacio-temporal, finito, incluso extático, que genera una nueva ontología en la que nadie ni nada puede arrebatarse la potencia a la naturaleza.

El propósito es diáfano: no postular *archés* deterministas y reductores. He ahí la línea del *abgrund* heideggeriano. Es decir, presentar luces que no cieguen, la debilidad de la luz como guía, no como imposición. Evitando el positivismo, mas no negando una cierta legislación, la construcción tras la destrucción, so pena de caer en el nihilismo pasivo. En una entrevista con Teresa Oñate, Vattimo presenta una imagen desoladora, distópica, de un posible futuro silencioso en un edificio de oficinas gobernado por autómatas, robots: «La imagen es una oficina donde computadoras trabajan en silencio»<sup>11</sup>. Seguramente no es eso a lo que aspira una nueva ontología, a un mundo gris y mecanizado sino a un mundo apacible, comprometido y dialógico, un mundo sin gritos (se admiten carcajadas), dejando espacio para el silencio del espacio-tiempo, donde el sujeto no colme, no obstruya, no sature... sino donde se generen discursos de tal forma que ninguno de ellos se erija en dictador. La propuesta, cualquier propuesta legislativa, por tanto, constructiva de cierta normatividad ha de permanecer atenta al aspecto comunitario, cooperativo,

<sup>10</sup> T. Oñate, *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2009, pág. 157.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pág. 134.

ecológico, que no sólo económico. Negamos *a priori* el valor de un acto mediante el cual *un* discurso se erija en púlpito normalizador y, a su vez, impositivo y restrictivo de otras formas de vida. No es únicamente el (o uno de los) discurso(s) de la Ilustración, esa apropiación se puede atisbar en muchas otras épocas. Véase el Neolítico, con la domesticación, no sólo de algunas especies animales o vegetales, sino también la domesticación del espacio, la delimitación de un tiempo, de unos contornos del *domus*, de un Cronos que velará el aión<sup>12</sup>. La propiedad nace ahí, esa propiedad que no entenderán los indios. Digamos, con Hume, que los hábitos, *per se*, no producen hábitats. Una substancialización del mundo llevada a cabo por el ser humano produce la visión de poder atribuirle propiedades (de nuevo la propiedad). Cualidades secundarias del Arché Cantidad. Tal y como se las ingenió Newton para atribuir los colores al rayo de luz, postulando éste como substancia. Substancia como mero recipiente, un medio para alcanzar otros fines, fruto de la cosificación de la *physis*.

### 2.3.- Indeterminación.

Otra de las lecciones de la mecánica cuántica, de un gran jugo filosófico, viene a decirnos que el azar forma parte de la naturaleza. Ya no es que no dispongamos de los mecanismos epistémicos para acceder al saber, a la verdad. No es un problema *nuestro* sino que la propia *verdad*, del saber, que no son sino dimensiones de la naturaleza. Indeterminación fundamental: he ahí el reino de las posibilidades, semejante al modo en que Epicuro enlaza la física atomista con la moral: el clinamen, un cierto desvío indeterminable, de carácter natural, inmanente. La indeterminación es la semilla, arjé, en el sentido del *apeiron* de Anaximandro, fíjese cómo se integran dos postulados tan distantes en el tiempo, de lo cuántico a los físicos griegos. Schürmann en su libro *El principio de anarquía* insiste en el carácter diferente del arché de Anaximandro. Ya no es un elemento que emerge en su positividad, ya no es la parte sobresaliente del iceberg, la luz, sino el eterno retorno a las sombras, a las raíces ilimitadas e ilimitables, indeterminadas, en el sentido potencial del caos, de las relaciones de fuerzas intrínsecas en todo agenciamiento, en todo proceso. Así pues, el

<sup>12</sup> Nos dice Deleuze en su *Lógica del sentido* (2010), pág. 92: «De una parte el presente siempre limitado», refiriéndose a Cronos; «de otra parte el pasado y el futuro esencialmente ilimitados», en cuanto Aión.

producto, el acto, la substancia, en cuanto conceptos cerrados y concluidos, devienen máscaras, velos que hemos de apartar para acceder a la naturaleza. No es tanto «a la naturaleza le gusta ocultarse» de Heráclito sino cuanto: lo hemos asfaltado todo, el ser ha trocado autopista de peaje. ¿Dónde está el bosque? La palabra *indeterminación* refleja dos aspectos: la no determinación, en cuanto ontología que reniega de límites precisos; y la no terminación, en cuanto historia. Si la historia lineal se acaba es porque desaparece esa concepción lineal de raíz soteriológica, que enlaza a una trascendencia preestablecida. Diríamos que finaliza la Historia si y sólo si comienzan las historias, manantiales de posibilidades, de otras lecturas e interpretaciones, de las vidas de los muertos y olvidados.

Así pues, la indeterminación de la naturaleza se enlaza con el principio anarquía de Schürmann, una aparente contradicción. Digamos aparente para la cosmovisión positivista metafísica, porque de lo que se trata es de fundamentar sobre la base del abismo, o mejor dicho, que el propio abismo fundamente un mundo, unas formas de vida integradoras y no discriminatorias. Por un lado: principio, algo sólido, cimientos, fundamentos, esencias, bases, todos ellos de carácter positivo, fundante. Por otro lado: anarquía, algo que no permite púlpitos falaces, la negatividad en el sentido en que la entiende, por ejemplo, Adorno, para evitar que ciertos poderes se instalen en las épocas. *Las palabras de la verdad son paradójicas*, dijo Lao Tse, en ese mismo sentido deleuziano del tirar los dados, donde el azar y la norma se conjugan en un marco libertador. El eterno retorno nietzscheano, donde lo mismo es a su vez el abismo potencial, ese mismo abismo potencial que no merma las posibilidades en un futuro, que no constriñe, que no encorseta sino que vuelve a hacer tabula rasa para que puedan hollarse nuevos caminos, para que el mapa no oculte el territorio. Abismo generador de diferencias. Abismo diferencial: he ahí el *arché* del principio de anarquía. Abre, no cierra. Y no deja de abrir. *Elegir un solo camino es retroceder*, dijo Igor Stravinsky. Pisar, dejar huella, es normalizar un territorio, conformar unos límites, unas líneas, unos caminos, unos relieves. Tomemos como ejemplo metafórico una pisada en un terreno nevado. Una pisada en la nieve es una formulación económica, una aleturgia foucaultiana<sup>13</sup>, la emergencia de una forma. Asociemos esa

<sup>13</sup> Michel Foucault, en sus lecciones recogidas en la obra *Del gobierno de los vivos* (2014), rescata el concepto de aleturgia, asociado a «el pasar de la ausencia a la presencia» (pág. 79), en cuanto

pisada a una época, a una episteme, a una cultura. La pisada es una marca, un gesto, una impresión – expresión. Siempre el juego entre el afuera y el adentro, que se dirime en la superficie, en las membranas, como insistió una y otra vez Deleuze. Jamás olvidemos que esa huella existe gracias al espacio-tiempo, en cuanto topología, geografía, meteorología, ecología, que forma parte de ella y que a su vez no cesa en su empeño de presentar otras posibilidades, otras posibles huellas conformadoras de otros modos de vida, de otras conformaciones socio-culturales.

De nuevo Deleuze explicando a Nietzsche: se trata de juegos de fuerzas, relaciones, no objetos separados, uno frente al otro, ya postulados, predeterminados jerárquicamente. La jerarquía se produce en los juegos de fuerzas, en las relaciones, en las conformaciones, posiciones, situaciones, mas no en los objetos o sujetos, pues no están separados. Reiteramos: la jerarquía se produce. No: la jerarquía es producto de... Lo absoluto es lo que no se disuelve, lo que no entra en relación. Lo que no entra en relación es lo trascendente. Si describimos algo como trascendente, ¿cómo lo traemos al mundo? ¿Cómo lo relacionamos? Necesitaremos mediadores, demiurgos, profetas... Eso nos viene a decir Zarathustra, el terrestre: «Pero nosotros no queremos entrar en el reino de los cielos. Nosotros hemos llegado a ser hombres: por eso queremos el reino de la tierra»<sup>14</sup>.

Finalizando este punto introductorio, apuntemos un último problema que concierne a la fundamentación. En la obra *Homo sacer*, Agamben lo aplica al campo de lo político. Cualquier ley se inserta desde otro espacio a-legal. De ahí el tomar ese *arché*, ese principio legislador, normativo, como un principio soberano. Es decir, cualquier acto legislativo en un sistema supone un estado de excepción. El legislador se sale de un cierto sistema legal para regresar a él con la nueva ley. ¿Dónde se halla la fundamentación última? Sabemos, gracias a las consecuencias de los teoremas de Gödel, para evitar cualquier regreso al infinito, que ningún fundamento puede fundarse a sí mismo. Si lo hace, su sistema presentará grietas en torno a la inconsistencia o incompletitud. Ahora bien, si no postulamos un fundamento, el dichoso todo vale neoliberal, pongamos de ejemplo las barbaries cometidas en el

---

manifestación de *una* verdad, surgimiento de un arché. «Necesidad, por lo tanto, de la manifestación de la verdad, manifestación de la aleturgia, para el ejercicio del poder» (pág. 94).

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Planeta, Madrid, 2003, pág. 340.

Congo Belga o Auschwitz. Lamentablemente, ejemplos de este cariz, los hay a cientos. ¿Cómo evitarlos? Hemos de invocar (e involucrar) algún principio, algún arché. ¿Cómo? ¿Cuál? Desde los mal llamados presocráticos hasta nuestra época actual, toda sociedad-cultura descansa sobre unos presupuestos, unos fundamentos, unos *archés* que la delinearán y la sostienen. ¿Por qué urge un cambio de paradigma? Oigamos (que no sólo leamos) este texto profético, que en su sentido etimológico significa proferir antes, decir con antelación, escrito a mediados del siglo XVII por el samurái Miyamoto Musashi:

Cuando miro el mundo que me rodea, veo que las diversas artes se han convertido en productos a la venta, y los que las practican también se consideran a sí mismos como productos e intentan vender sus distintos instrumentos. Comparándolo con las flores y los frutos, se puede decir que hay mucha flor pero poco fruto<sup>15</sup>.

Veamos a continuación la propuesta de Deleuze en su explicación de la filosofía nietzscheana. Busquemos frutos entre tantas flores ya especulares y espectaculares (en el sentido debordiano).

### 3.- En búsqueda del *arché* nietzscheano.

«Los dados lanzados una vez son la afirmación del azar, la combinación que forman al caer es la afirmación de la necesidad. La necesidad se afirma en el azar, en el sentido exacto en que el ser se afirma en el devenir y lo uno en lo múltiple (...). Lo que Nietzsche llama necesidad (destino), no es nunca la abolición sino la combinación del azar mismo. La necesidad se afirma en el azar, en cuanto el azar se afirma a sí mismo»<sup>16</sup>.

Al hilo del apartado anterior, queda bien claro cuál es el fundamento, llámesele como se quiera, abismo, ser, devenir, lo que importa es recalcar su carácter indeterminado y terminantemente indeterminante, variable, y que precisamente ese cimiento es a partir del que surge la necesidad. *En* es la preposición clave. No *del*, nada de propiedades, de atributos de substancias tomadas como entes. La

<sup>15</sup> M. Musashi, *Libro de los cinco anillos*, La esfera de los libros, Madrid, 2016, pág. 16.

<sup>16</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2008, pág. 41 y 42.

inmanencia es diferencial, generativa. Nada de dialéctica, de oposición, de negación de la negación, eso lleva al nihilismo, a velar la potencialidad primigenia: «El lanzamiento de dados no es nada si en él se oponen el azar y la necesidad»<sup>17</sup>. La necesidad es la expresión del azar, pura combinación, diferencia. Llevando este razonamiento al plano de la verdad: «Lo falso sólo se da, por decirlo así, en la mente de quien lo piensa, pero nunca en la correlación ontológica entre ser y pensar (...). La verdad ontológica, y no la lógica, no tiene contrario»<sup>18</sup>. Es decir, la oposición viene después, por decirlo con Heidegger, tras el olvido de la diferencia ontológica: en el reino del ente. Cuando pensar y ser han sido separados. «Verdad no se manifiesta al modo de lo ente como objeto, sino que campa en su diferencia con lo ente y nosotros tenemos nuestra estancia en esa diferencia»<sup>19</sup>. Así pues, no podemos reducir la verdad a lo verdadero o falso. Lo verdadero o falso aparece a posteriori, tras una comparación entre objetos, dictámenes de sujetos. Agentes y pacientes: ilusiones metafísicas.

Volvamos a los dados. Pongamos un ejemplo: en una tirada de dados aparece la cifra 9. El 9 es la necesaria expresión del azar. En la siguiente tirada sale un 7. Del mismo modo el 7 es la necesaria expresión del azar. La diferencia es inconmensurable. Comparar el 9 y el 7 es un ya juicio subjetivo: donde el sujeto aprecia (diríase que, en verdad, «desprecia») el 9 y el 7 como resultados, como objetos, como entes. Mas el 9 y el 7 no son más que despliegues, relaciones de fuerzas, expresiones diferenciales del azar, del abismo potencial, del ser. Si tomamos el 9 como arjé, como fundamento, como ley, estamos obviando el ser, estamos ensalzando al ente, entronándolo, erigiéndolo interesadamente, porque interesa que esa tirada, ese 9, se convierta en fundamento. Sólo a partir de ahí, el 7 se revelará bien inferior, bien falso, bien diferente, etc... todos estos juicios enmascaran la verdad ontológica. Véase el cuadro de Ingres. *Napoleón en su trono imperial* (1806).

<sup>17</sup> Ibídem, pág. 53.

<sup>18</sup> T. Oñate, *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2009, pág. 170.

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona, 2011, pág. 27.



El arché unívoco convierte todo en objeto con apariencia de sujeto. Todo deviene máscara. Napoleón nos mira fijamente para que no apartemos la vista, para que permanezcamos en su camino, El camino. Caso de que apartemos la vista, posee toda una serie de objetos que harán que volvamos la mirada a él: el *arché* como propietario del fundamento. Sin embargo, el ser se halla bajo cada elemento, bajo la alfombra, bajo las vestiduras, tras el trono. Y también el ser se halla *en* cada elemento, en la alfombra, en las vestiduras, en el trono, en la mirada. Si tomamos a Napoleón como modelo, como arché, toda posible mimesis derivará en un juicio epistémico, de corte dual, binario, dialéctico: verdadero-falso, bueno-malo, normal-anormal, cuerdo- loco... Ahí también es donde se incardina la crítica nietzscheana de la moral, precisamente más allá del bien y del mal, en el estadio de la producción de sentido, en el abismo del tirar los dados. Sin embargo, una vez establecido un código (en el caso de la crítica de Nietzsche a la cosmovisión cristiana), se generan paradigmas recortados al ser. En el nivel de la mera correspondencia, adecuación, nos alejamos del ser, de la verdad. El pensamiento ha de regresar, ha de volver a integrarse en el ser, so pena de incurrir en separaciones que dan lugar a estructuras interesadas, a luces que ciegan. Napoleón pretende cegar, no iluminar, no guiar en el sentido oracular de la Antigua Grecia. Él es el centro, el fundamento. Mas, en verdad, él no lo es, sólo que parece serlo. Los *archés*-ente son apariencias. No olvidemos que el ser también está en las apariencias, pues las posibilita.



En referencia a la educación, podemos tomar una escena de la película Matrix donde Morfeo le dice a Neo que él sólo le puede mostrar la puerta, pero que ha de ser él quien ha de atravesarla. Ese es el sentido de la pedagogía, un guiar, un abrir mundos y no un cerrar y clausurar territorios para conformar una red perfectamente delimitada de autopistas de peaje (llevándolo al extremo, obviamente). Para evitar estos centros, estos fundamentos-máscaras, estas madres que ya no pueden producir hijos sino siervos, estos entes disfrazados de cimientos, de fundamentos... no sólo hemos de negarlos, pues incurriríamos en la *indiferencia*, que permanece el mismo nivel óntico acrítico, sino que hemos de regresar al abismo potencial, a la diferencia ontológica, al ser para hollar el espacio-tiempo de tal forma que no lo ocultemos. Sendas de bosque, no autopistas de peaje.

La filosofía se ha dado siempre como un esfuerzo de pensamiento fundante: desde los Primeros Principios a las Formas de conocer; en ello se expresaba una actitud de rigurosa exigencia (...). Para nosotros, para nuestro momento, la cuestión estriba en poder mantener alguna posible continuidad de la experiencia, en medio de múltiples discursos especializados<sup>20</sup>.

Unamos este fragmento de los *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica* (Oñate: 2009), a Deleuze en su análisis de la filosofía de Nietzsche. Descendamos a la tierra, a la vida: «La crítica no consiste en justificar, sino en sentir de otra manera, otra sensibilidad»<sup>21</sup>. Trayendo (y contraviniendo) a Descartes diríase que podemos pensar porque existimos. El mundo es previo. El resto vendrá después y gracias a él. Se necesita un terreno para poder dejar huella. La huella no crea el territorio sino que es éste el que posibilita la huella. Por tanto, la flecha del vector comienza en el mundo, la fuente de posibilidades no determinista, azarosa en el fondo, libertadora si se quiere. Si se piensa tomando el pensamiento como un escalón superior, se está fundamentando sobre sí mismo y no descansa en el ser, se separa, se entifica. Pensar ya no es un acto separado, en otro nivel, interior, virtual. «Pensar significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida»<sup>22</sup>. Ser y pensar están unidos, relacionados, tremendamente imbricados. Ahora el esquema cambia, no son

<sup>20</sup> T. Oñate, *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2009, pág. 126.

<sup>21</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2008, pág. 136.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pág. 145.

substancias, sujetos a los que se atribuyen propiedades, no son átomos, no hay reducciones a priori; se trata de relaciones de fuerza, potenciales, diferenciales. Integrando más conceptos nietzscheanos: lo apolíneo no funda, la ordenación no es originaria, previa, no prevalece, sino una cierta expresión de lo dionisiaco, del caos, del azar, del potencial. Llevándolo al paroxismo, pensar es combatir la estupidez, «la finalidad de la filosofía: liberar el pensamiento del nihilismo y sus formas»<sup>23</sup>. He ahí la estela del segundo Heidegger, cualesquiera otros principios que no sean el ser mismo, son peligrosas abstracciones, ideales metafísicos con ganas de postularse archés del mundo.

«Hay un reloj que no suena. Suya es la realéza»<sup>24</sup>. El arché no es una substancia objetivable por un sujeto, no es un ente, no es un producto. ¿Cuál ha de ser la forma de un arché? Potencia, proceso, en el sentido de conatus spinoziano: perseverancia. El bosque regenera las sendas. Las *malas* hierbas repueblan las carreteras abandonadas. Ni acto ni producto. Voluntad de poder: el modo de vencer al nihilismo. En contra del método dialéctico, de cualquier forma de negatividad que reste al potencial, que vele nuevas posibilidades, la voluntad de poder presenta una nueva forma, positiva, creadora, transformadora, contra cualquier tipo de entificación reactiva. He ahí la nueva concepción del deseo, ya no como falta sino como construcción, como potencia, en sentido positivo-activo (deleuze-guattariano). No es la cura contra la enfermedad, que viene de afuera, de un estadio superior, no existe una redención trascendente. Nada de promesas de salvación, no hay ninguna forma de trascendencia. «La dialéctica, en general, no consiste en una visión trágica del mundo, sino al contrario, en la muerte de la tragedia, en la sustitución de la visión trágica por una concepción teórica (con Sócrates) o, mejor aún, por una concepción cristiana (con Hegel)»<sup>25</sup>. Por tanto, reiteramos, no hay superación u otros estadios cualesquiera que aparecen a posteriori para salvar, para articular, para vencer las diferentes negatividades y así progresar... sino potencial primigenio irreductible. Mas aquí cabe un inciso: la dialéctica sí resulta harto importante (y potente) en cuanto método de activación de las fuerzas reactivas, en cuanto cambio del sentido de las fuerzas. Tomemos los célebres estadios nietzscheanos: camello –

<sup>23</sup> Ibídem, pág. 55.

<sup>24</sup> Tiqqun, Ejercicios de Metafísica Crítica, pág. 1.

<sup>25</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2008, pág. 31.

león – niño. Como es sabido, el niño es el estadio constructivo, creativo, en cuanto expresión de la voluntad de poder y del eterno retorno. Pero ello no significa que sea el estadio final, el camino en el que desembocan los estadios anteriores, incluso, más que «anteriores», otros. No obstante: el estadio camello parte de una negatividad doble: la negatividad del león y la negatividad del niño; y el estadio león, de una negatividad, la negatividad del niño. El «sí» del camello, al renegar de su doble negatividad, dice «no» y se convierte en león. El «no» del león, al renegar de su afirmación-negación, transforma todo el discurso comparativo, en torno a un modelo preestablecido y erradica toda dialéctica: su creación y su transformación son activas, no hay ningún vestigio de fuerzas reactivas en el ultrahumano. Pero es importante recalcar que no son estadios frutos de un curso lineal, de un progreso, de un método programático que Fichte postuló como tesis-antítesis-síntesis; ni en cuanto abstracción, negatividad y concreción hegelianas. Sí y sólo si en relación a la actividad y reactividad de las fuerzas en lucha. «El león se hace niño, pero el 'sí sagrado' del niño debe ser precedido por el 'no sagrado' del león»<sup>26</sup>. «La destrucción activa como destrucción activa de todos los valores conocidos es el rastro del creador»<sup>27</sup>. En conclusión, más que la negatividad de la dialéctica, la actividad o reactividad de las fuerzas. Dicho de otro modo: un león puede volver a ser camello, y un león no tiene por qué llegar a ser niño.

Sabemos lo que no, pero seguimos sin hacer emerger una normatividad, una ley, un *arché*, para evitar la temida indiferencia, la irracionalidad, o, por decirlo con Arendt, la banalidad del mal: el dejarse llevar por una proporción dada, una medida, una ratio, una madre. Veamos el *arché* como una madre muy especial, una madre que mantiene siempre vigente el cordón umbilical. El cordón umbilical no se puede cortar: es ineluctable, multidimensional: he ahí el plano de inmanencia. El erigir un *arché* unidimensional, véase una razón de corte instrumental, despliega mundos recortados, reducidos, alienados, separados del ser. El objetivo es desvelar ese nexo siempre existente, inmanente, hacer resurgir el cordón umbilical para restituir al ser de su olvido. Es más, rescatemos todos los cordones umbilicales y todas las placentas del olvido.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pág. 253.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pág. 252.

Economía a merced de la razón instrumental, economía global, único patrón. ¿En base a qué *una* cierta economía, un sistema económico se erige patrón universal? En torno a la eficacia, eficiencia, al cálculo, al afán de exactitud, al interés particular, partidista, a la individualización, atomización de la sociedad... Heidegger lo ve claro: «Toda eficiencia reposa en el ser y tiene mira en lo ente»<sup>28</sup>. ¿Por qué no *otras* economías? Es más: ¿toda economía vela el plano ecológico, topológico? Llevándolo al terreno del arché: ¿Todo arché implica un olvido del ser? He ahí el gran problema al que nos enfrentamos.

Veamos algunos elementos inherentes a todo arché, como apunta Reiner Schürmann en *El principio de anarquía*. Por un lado, el *principium*; por otro, el *princeps*. El fundamento y la autoridad. Ambos se coimplican. Un carácter teórico-práctico, axiológico e imperativo. Una ley ha de distinguirse de cualquier otra enunciación no normativa, meramente descriptiva. Recuérdese que los presocráticos eran reyes, legisladores. Buscaban anclar el logos en la physis y no en la convención del nomos; un fundamento natural ahistórico para las normas socio-culturales históricas. Toda ley impone un cierto orden, una cierta organización, por lo que genera una autoridad, y a su vez una cierta vigilancia. Incluso un *telos*, nos dice Schürmann: «La noción complementaria de arché es *telos*»<sup>29</sup>. La propia finalidad del arché es inherente a sí misma, el mantenerse como arché, seguir siendo ley, regir, permanecer vigente. Aparecen problemas en cuanto al devenir, a los posibles cambios que mermen la vigencia y la regencia de un arché. Así pues, el peligro del arché es su conversión (o más bien su autoconversión) en causa suprema: la objetualización que olvida el ser.

¿Qué nos dice Nietzsche que no debe ser el arché? A lo largo de toda su obra se diseña la línea del mal: la abstracción que nos separa del mundo en busca de ideales trascendentes, que nos debilita y nos deja a merced de instancias superiores, que nos convierte en meros objetos o sujetos sujetos (por decirlo con Foucault), en piezas, en instrumentos. Huelga regresar (que no en una línea temporal, pues no hay que regresar a Grecia, lo cual es imposible), regresar al ser. Regresar junto a otros que lo han hecho o han tratado de hacerlo. Todo aquello que merme la potencia del discurso, todo aquello que niegue el carácter dionisiaco, abismal, de la naturaleza

<sup>28</sup> R. Schürmann, *El principio anarquía*, Arena, Madrid, 2017, pág. 118

<sup>29</sup> *Ibidem*, pág. 150.

supone un hándicap. El riachuelo de montaña se topa con la presa y se torna estanque. Archés-estanque ocultan otros posibles lagos. Iniciemos, pues, la búsqueda del arché nietzscheano: entre voluntad de poder y eterno retorno.

Tomemos en primer lugar la fórmula de Heidegger: «ser=vida=devenir=querer»<sup>30</sup>. El ser y el devenir se fundan en la vida, que es un proceso de organización continua (morfogénesis). Mas la muerte no es el contrario de la vida, la desorganización, el caos, sino la impotencia. El querer vivir implica esa voluntad de poder, ese persistir, *conatus*, ese imbuirse de la naturaleza, del ser, que nos ofrece un marco de posibilidades, que nos otorga la potencia necesaria para realizar múltiples actividades. Mas el ser, insistimos, no es algo trascendente. La potencia no es una limosna, no es un producto que se recibe, es, en el sentido kantiano trascendental, una condición de posibilidad. Eso sí, la condición de posibilidad de cualquier potencia se ancla en el ser, en el mundo, no en un sujeto fundante. La reducción de ese potencial genera una merma, un lastre, una impotencia. La vida no es un producto que aparece sino un proceso de intercambio, de relaciones de fuerzas. El concepto «vida» es sumamente difuso, borroso. Ni los biólogos se ponen de acuerdo. Información, replicación, metabolismo, ¿qué prima? Los virus están a medio camino entre lo vivo y lo inerte y liquidan a muchos humanos. Somos muy conscientes de ello hoy día.

¿Hasta qué punto podemos decir que existe una distinción neta entre lo que está vivo y lo que no lo está? Una molécula de dióxido de carbono que cruza la membrana de una célula para entrar dentro de una hoja, no ‘empieza a vivir’ de repente, del mismo modo que una molécula de oxígeno no ‘muere’ de pronto cuando es devuelta a la atmósfera. Más bien habrá que considerar que la vida misma pertenece en cierto sentido a una totalidad que incluye tanto a la planta como a su entorno<sup>31</sup>.

Por su parte, Deleuze, insiste en el carácter dual de las fuerzas nietzscheanas: activas y reactivas. Éstas implican un menoscabo en la potencia, una negatividad. Las fuerzas activas han de sobreponerse a cualquier agente reactivo. Ejemplo: un sistema económico dado, véase el capitalismo actual. La actividad de la fuerza lucha contra

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona, 2011, pág. 37.

<sup>31</sup> D. Bohm, *La totalidad y el orden implicado*, Kairós, Barcelona, 2016, pág. 269.

una imposición, una sujeción, la conversión de un proceso en producto acabado y dotado de un valor mediante un juicio trascendente, donde el ideal, la balanza de la justicia, la moralidad, está predeterminada en base a ese arché. Así, cuando una librería se quiere dejar ver, nos dice:



Reclama su potencia, su fuerza, su capacidad de acción, su presencia en el mundo. Lo que pretende un arché interesado, partidista, clasista es crear un medio privilegiado de ser, siempre dentro de sus pre-supuestos. Su luz ilumina su espacio. Lo que no aparece iluminado, otorgado: no existe. Ahí insiste Foucault, en la obligatoriedad de la presencia. Por eso, otros modos de ser, de actuar, otras formas de vida, reclaman su espacio, su no presencia, la posibilidad de su ausencia. Mas, cuando la presencia deviene necesaria, la ausencia se convierte en nada. Lo cual no implicaría que estas librerías reclamen sus derechos, entendidos como limosnas, como acuerdos, contratos... pues incurrirían en fuerzas reactivas; no quiere decir que su potencia provenga de la concesión del *arché* económico sino de sus fuerzas, de su potencial activo. Siguiendo con el ejemplo, Amazon (amazonas en castellano) es la famosa empresa multinacional: en su papel de Goliat; amazonas son las mujeres guerreras de la mitología clásica. ¿Por qué reclama espacio una red de librerías? En la ilustración, la *a* minúscula, símbolo de amazonas, queda detrás, en las sombras. Incluso aparece pixelada, en clara correspondencia con la censura, con cierta censura velada: no es que la multinacional *amazon* censure ciertas librerías, sino que su primacía cuasi absoluta en el espacio físico y virtual, publicitario, deriva en un ocultamiento de las librerías críticas. ¿En base a qué? Al interés económico: el libro se convierte en producto de consumo, en mercancía. La ideología lo fagocita todo: incluso el arte, la estética en cuanto sensibilidad... ¿Cómo escapar de la alienación? Terry Eagleton, en su ácida e incisiva obra *La estética como ideología*, escribe un párrafo absolutamente demoledor:

«Nietzsche es un pensador radical que se abre paso a golpes por la superestructura para no dejar cimiento alguno en pie. En lo que concierne a la base, su radicalismo deja todo como estaba, incluso, si cabe, aún más»<sup>32</sup>.

Lo que viene a decir que no hacer erigir un *arché* implica la no acción, la indiferencia, al fin y al cabo, la sumisión, el triunfo de la reactividad. El marco operativo del arché económico turbocapitalista: toda empresa multinacional posee su propia iluminación (publicidad), tan brutal, que genera sombras, que genera el olvido de otras formas de vida, incluso otras formas económicas, otros modos de ser. Y no sólo el olvido, sino todo un aparataje conceptual normalizador, moralizante, informacional, etc, que impone un código, desde un centro bien definido, un *arché* sólido y ortodoxo, unívoco. Así pues, el arché se convierte en Poder -potencia activa con base reactiva. Para Heidegger, la impotencia para el poder es el contrario de voluntad de poder: todo gira en torno a la potencia si no queremos olvidarnos del ser. El Poder no es el objetivo, la finalidad de la potencia. Deleuze insiste: «semejante concepción implica al menos tres contrasentidos, que comprometen a la filosofía de la voluntad en su conjunto»<sup>33</sup>. Veamos esta tríada.

En primer lugar, la no representación. Aquí hay una clara reminiscencia al trabajo de Schopenhauer, en tono crítico: voluntad sí, representación no. La filosofía de Schopenhauer no presenta una salida para la voluntad, no le deja expresarse, por lo que queda reducida a un objeto, a una representación. La voluntad es la esencia del mundo, mas el mundo es una ilusión: luego la esencia no es más que una apariencia. Ahí muere la voluntad: no sale afuera de sí, no se expresa, queda reducida a sí misma. A partir de este argumento cobra sentido la implementación nietzscheana: voluntad... de poder: lejos del pesimismo, de la estupidez. Por ende, la voluntad en Schopenhauer deviene impotente. Así pues: ni representación ni delegación. El problema de la representación es el presente: cuando alguien o algo te representa, lo hace siempre, incluso cuando no estás presente. Ello te convierte en un objeto estático. Un ejemplo: el votante que deposita su voto a favor de un partido político queda representado por él. El votante deviene un mero número en cuanto

<sup>32</sup> T. Eagleton, *La estética como ideología*, Trotta, Madrid, 2011, pág. 334.

<sup>33</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2008, pág. 116.

que ya no estará presente cuando el partido político actúe en su nombre. El votante no podrá seguir participando, debatiendo, dialogando, porque ya no está ni estará más, ya dio su voz. La voz del votante deviene fósil: no puede hablar, a no ser que vuelvan a abrir las urnas. Y siempre lo hará del mismo modo: dado *un* cierto mecanismo electoral. «¿Por qué, pues, votar, es decir, elegir en una situación en que ya no queda elección?» (Ernst Jünger). Por supuesto hay otros medios de hablar, de dejarse ver, de mostrar la potencia, de participar, de destruir / construir... de ahí que el Poder, ese al que no aspira la voluntad de poder, no pueda controlar la voluntad, el querer, la vida en cuanto organismos, organizaciones, reterritorializaciones. Aquí actúan las técnicas del yo foucaultianas, los modos en que el Poder diseña unas formas de subjetivación, de control: la biopolítica, las epistemes, las aleturgias de ciertos saberes-poderes. Es decir, trayéndolo al estudio del presente trabajo: un cierto arché se empeña en continuar en el púlpito a toda costa. Su actividad se empeña en ocultar el cordón umbilical del ser, su luz ha de cegar, no podemos mirarle de frente, no podemos hablar con él sino sólo a través de delegados. Su esencia es reactiva, su actividad es activa, despliegue de reactividad.

Segundo contrasentido: la no dependencia, luego el no reconocimiento. De la mano del punto anterior, la voluntad de poder no está a merced de un juicio de valor que implica un sistema preestablecido, está más allá del bien y del mal. El plano inmanente de la voluntad de poder produce valores, los crea, no espera un reconocimiento, no se conforma en el sentido de adaptarse a un marco, a un modelo preestablecido por un *arché*. Recuérdese la figura del niño. No hay una base sobre la que actuar, a la que adaptarse o no. No hay un código base sino un constante codificar. Ya no se tratará de un *sí* (camello) o un *no* (león), porque el niño es quien crea en cuanto despliega su potencial transformador. Nada de afirmación o negación sino transformación.

Y, en tercer lugar, en contra de las implicaciones de un neodarwinismo social, recupera los conceptos de azar, mutación, transformación y evita incurrir en los clichés de la competencia, el Poder del más fuerte, el poder imponer, una serie de malas interpretaciones o interpretaciones interesadas de la teoría de la evolución. Tampoco le interesa a Nietzsche el sentido de la adaptación, neutra, ascética, donde ciertos individuos sobreviven gracias a las circunstancias medioambientales. Tanto



una opción como la otra no expresan voluntad de poder. Primero, como se ha visto, porque voluntad de poder no es querer el poder, en sentido del Poder unívoco, de un sistema económico-político: no es una lucha por *el* poder (lo que llevaría a un interés reduccionista, una instrumentalización de la vida) sino una lucha por poder. El fin no es el poder. El poder no puede separarse de la voluntad. El poder no es un producto. El poder refiere a la propia expresión de la voluntad. Segundo, porque la voluntad ha de mantenerse, ha de ejercerse: no hay opción para el retiro, la ascesis, el aislamiento, jamás hay rendición, desestimiento. Si así fuese, la voluntad quedaría encorsetada en la representación, lo que implicaría su erradicación (devendría una voluntad schopenhaueriana).

Asistimos a un cambio de paradigma en el grueso de las ciencias en el sentido de la búsqueda de la interdisciplinariedad para evitar reducciones a priori. La organización no viene predeterminada a no ser que tomemos como fundamento una teleología externa, última, un pre-diseño, una pre-programación. De esta forma, la evolución no sería más que un automatismo, un despliegue funcional que desemboca obligatoriamente en una adaptación óptima (lamarckismo). Sin embargo, se olvida que ese proceso de organización de todo organismo implica anomalías, fisuras funcionales, desplazamiento de bloques... Del caos al cosmos y viceversa: nunca el orden es completo, so pena de abstracción interesada. No perdamos de vista el azar, la irreversibilidad, modularidad, el desorden o la disfunción: las consecuencias no adaptativas de una cierta organización (el cuerpo sin órganos de Deleuze-Guattari).

En resumidas cuentas, sobre la voluntad de poder: potencia y voluntad; no basta con potencia, pues hay que querer ejercerla: «La fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere»<sup>34</sup>. Diríamos, fuerza activa intencional, nada de inercia (fuerza reactiva), nada de dejarse llevar sino de crear caminos: hollar territorios. ¿Cómo combinar la voluntad de poder y el eterno retorno en relación al arché? El eterno retorno caracteriza, explícita, expresa: es el medio, la otra cara del plano de inmanencia (la cinta de Moebius), a través del cual la voluntad de poder se expresa para no quedar atrapada en sí misma e incurrir en los antedichos contrasentidos: representación, pre-establecimiento, delegación, desestimiento, dependencia.

<sup>34</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2008, pág. 75.

Veamos las dos ya clásicas distinciones del eterno retorno que propone Deleuze: en cuanto doctrina física, cosmológica y en cuanto ética, actividad práctica. Antes de afrontar estos dos postulados, huelga decir que en una filosofía que reniega del antropocentrismo y de la primacía del yo, el tiempo no es generado por el sujeto, no es un tiempo kantiano sino un tiempo ontológico ligado al espacio. El ser no es tiempo, incluso, como advierte Alejandro Escudero en su libro *El tiempo del sujeto*, el Dasein heideggeriano incurre en cierta primacía temporal subjetiva. «Necesitamos, pues, una buena teoría filosófica del espacio y el tiempo. ¿Qué puede hacer en primer lugar, ésta? Por ejemplo tematizarlos siempre como espacio y tiempo *del ser*»<sup>35</sup>. De nuevo: mantengámonos en el ser, en *su* ontología. «La restitución de la ontología, realiza el viaje del fondo-fundamento a la superficie del afuera»<sup>36</sup>.

En primer término: eterno retorno en torno a la física: Deleuze invoca una contundente frase de *La Voluntad de Poder* de Nietzsche: «El equilibrio de las fuerzas no es posible»<sup>37</sup>. No existe un fin en cuanto dirección establecida, meta determinada: la autopoiesis biológica de Maturana y Varela significa producción continua, proceso generativo. El equilibrio no es más que un ideal, una ilusión, un espejismo, algo inalcanzable físicamente. En la naturaleza, el no movimiento no existe, el cero absoluto es inalcanzable. Cuando *bajan* al mundo los experimentos teóricos, aparecen los campos de fuerzas, las relaciones ineluctables, los rozamientos, las grietas, las fisuras, los pliegues. La exactitud de las llamadas ciencias exactas no es tal. Así pues, el objetivo, la finalidad, no es un equilibrio, un producto como proceso aparente, sino el despliegue continuo, la reorganización constante: la dinámica caos-cosmos, orden-desorden: caosmos. La actualización automática del azar en cada tirada de dados. El desequilibrio fundamental de las fuerzas impide cualquier ciclo, cualquier reproducción de lo idéntico: ello se imbrica directamente en la voluntad de poder. La combinación del tirar los dados no puede eliminar el azar, el potencial, éste se vuelve a restituir en cada tirada, generando la diferencia.

Cuando el estudiante practica con la espada, en sus comienzos, recibe instrucciones del maestro: realizar dos mil movimientos con cada brazo. El samurái

<sup>35</sup>A. Escudero, *El tiempo del sujeto. Un diagnóstico de la crisis de la modernidad*. Arena, Madrid, 2010, pág. 206.

<sup>36</sup>T. Oñate, *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2009, pág. 389.

<sup>37</sup>G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2008, pág. 70.

comprende que ninguno de esos movimientos es idéntico al anterior: lo que se repite es la diferencia, luego la repetición evita toda identidad, toda mismidad: he ahí el devenir, inmanente al ser. Cuando nos castigaban repitiendo cien veces la frase «no me levantaré en clase sin pedir permiso», ninguna de las veces era idéntica a la anterior, ninguna frase escrita era idéntica a la otra a pesar de aparentar ser la misma frase. El estado final no puede ser idéntico al estado inicial, cualquier predicción en ese sentido es una mera abstracción. «Huir a refugiarse en lo igual está exento de peligro»<sup>38</sup>. Abracemos el sufrimiento, el peligro, el azar ineluctable, reneguemos del miedo fruto de la predeterminación y predestinación. La salvación no está al final del camino sino en el propio camino, en el ser, he ahí la autenticidad de la comprensión. He ahí el compromiso.

En segundo lugar: eterno retorno en cuanto *ethos*. «Doble selección simultánea: de la actividad de la fuerza, y de la afirmación en la voluntad»<sup>39</sup>. No se trata de un postulado, ni de un imperativo hipotético ni siquiera categórico. El eterno retorno no pertenece al ámbito del sujeto y se despliega a partir de la subjetividad a priori, sino que constituye la inmersión en el plano de inmanencia para evitar toda instancia trascendente, toda representación. La autonomía no proviene de la razón sino del mundo, y ya no es autonomía sino autopoiesis, morfogénesis. No tanto darse las normas como darse la posibilidad de transformar, de crear. También de crear normatividades que no degeneren sino que generen y regeneren el campo de posibilidades, que no olviden al ser.

El eterno retorno requiere la comprensión de la ontología de la voluntad de poder («Lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno»<sup>40</sup>), así como evitar incurrir en todo posible nihilismo. Por tanto, el eterno retorno en cuanto ser, ofrece toda su fuente de posibilidades, siempre, todas las veces. Actuar requiere seleccionar, en una palabra, querer: en este punto se funden ontología y axiología. He ahí el devenir activo donde se transmutan los valores que se habían erigido olvidando el ser, que ahora se ven reactivos, nihilistas, entificadores.

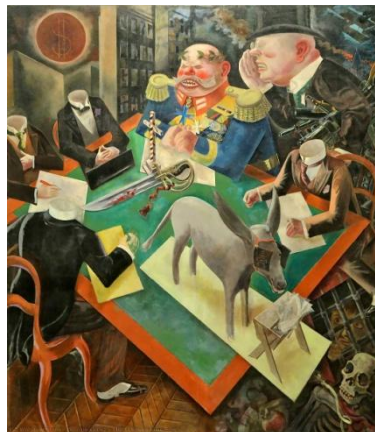
---

<sup>38</sup> M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid, 2013, pág. 94.

<sup>39</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2008, pág. 99.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pág.100.

En conclusión, ¿qué es lo que vuelve (mejor dicho, ¿quién?, dirá Deleuze)? El potencial: la fuente de la diferencia, el ser. ¿Por qué vuelve siempre? Porque jamás se ha ido. Todo lo que se ha ido es una mera apariencia, un velo de Maya, un *arché* que se ha olvidado del ser, que ha cortado el cordón umbilical de una madre que jamás se desprende de sus hijos. El arché de corte instrumental, interesado, es la imagen del hijo pródigo. Mas la herencia del ser es permanente, no se puede gastar, es la herencia de la tierra, de la naturaleza, es la herencia de la que habla el jefe Seattle en su carta, no es enajenable. En el momento en que es enajenada, cuando un *arché* se marcha y se sube a un púlpito neblinoso, evita el contacto con la madre -el ser-, genera la objetivación, parcelación, definición... presentándose como madre, como ser. En heideggeriano, diríamos: el ente que cree ser ser a pesar de saber que no lo es. El pensamiento no es separable del ser, a no ser que provenga de una separación. Todo -ismo puede convertirse en semejante tipo de *arché* en cuanto conjunto, sujeto, el sentido etimológico, que siempre subyace. Ahí la crítica contra el humanismo o cualquier otro -ismo que funda un determinado paradigma olvidándose del ser. Sin embargo, también puede entenderse el -ismo como corriente (no como clase, conjunto), que vuelve al ser criticando conjuntos preestablecidos como dogmas. Dan fe de ello las vanguardias artísticas del siglo XX, veamos este cuadro de George Grosz, perteneciente a la llamada Nueva Objetividad. ¿Por qué *objetividad*? Y, sobre todo, ¿por qué *nueva*? Claramente es una crítica a la primacía de la subjetividad, y no sólo de la subjetividad, sino de una cierta subjetividad, elitista, interesada y nada democrática, digamos, nada dialogante. Una llamada a ver el mundo con otros ojos, una nueva sensibilidad que repare en las sombras: zonas olvidadas del ser. La obra, de 1926, se titula *El eclipse del Sol*.



La crítica se puede relacionar con cualquier tipo de iluminación. Por ejemplo, de vuelta a la Ilustración, en el sentido utilitarista e instrumentalizador que derivó en un positivismo frío y calculador. Lo cual no quiere decir que la Ilustración sea sólo eso, obviamente, sino que nos centramos en los aspectos alienantes que producen el olvido del ser, la fosilización de la voluntad de poder y la criogenización del eterno retorno. Una luz tan potente, que ilustra tanto, tanto, tanto que ciega: he ahí el eclipse, el autoeclipse, la fuente de alienación en torno a un cierto arché, en lugar de la fuente de creación transformación del ser. Regresando al hijo pródigo, y para finalizar este punto: la madre da a luz, mas el hijo, que es fruto de la luz materna, oculta a ésta y se convierte en foco. El olvido del ser es un matricidio.

#### 4.- El principio de an-arché.

Ya se ha apuntado en el apartado anterior el sentido de este concepto íntimamente relacionado con el *abgrund* heideggeriano. Conjugamos voluntad de poder y eterno retorno, caosmos, verdad, devenir, creación, transformación, no separación... con el mismo propósito, que reiteramos una vez más: evitar toda posible alienación, toda imposición de fuerzas reactivas que (de)generen limitación, toda instrumentalización del ser. Sin embargo: el siguiente paso es difícil, harto difícil. ¿Es posible enarbolar un *arché* que no olvide al ser? ¿No sería una contradicción? ¿Cómo? La tesis de Reiner Schürmann en su libro *El principio de anarquía* se basa en el segundo Heidegger, en la consecuencia de la acción más allá de la metafísica: ya no hay un fundamento teórico trascendente, quedamos sobre el abismo listos para la acción. Entonces, ¿qué hacer? La pregunta pierde el sentido como pregunta. Heidegger

no desarticula la antigua unidad entre teoría y práctica (...): propone la cuestión de la presencia de tal modo que la cuestión del actuar encuentra ya su respuesta; de tal manera que el actuar no puede hacerse cuestión; que preguntar '¿qué debo hacer?' es hablar en el lugar vacío desertado por las representaciones sucesivas de un *fundamentum inconcussum*<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> *Ibidem*, págs. 16-17.

Así pues, esta anarquía no es un anarco-individualismo ni nada semejante, no es el tipo de libertinaje egoísta que tanto criticaba Nietzsche, no comprometido, interesado, reactivo, ascético. Más bien al contrario: la comprensión activa del abismo, del devenir. Una especie de *ethos* del ultrahumano inmerso en el mundo real. Traigamos de nuevo el ejemplo del bosque, territorio fuera del mapa. Un territorio no explotado, «inútil», salvaje, no instrumentalizado. Ahí el abismo, el encuentro con el ser. Schürmann cita este precioso pasaje de los senderos o caminos de bosque heideggerianos: «En el bosque hay caminos que a menudo están cubiertos de maleza y se pierden pronto en un espesor impenetrable»<sup>42</sup>. El problema que sigue a continuación es clave: estos caminos, ¿podrían tomarse como *archés*? Sus huellas no quedan, se pierden en la maleza, no generan normatividad pues son transformadas una y otra vez. El bosque, permanentemente, hace tabula rasa, regenera su suelo que es su abismo para posibilitar cualquier otra senda. Tal cual la tirada de dados deleuziana. Una vez se tiran los dados, se obtiene un número (senda) y después se vuelven a tirar (para lo cual el bosque ha de ‘borrar’ la senda anterior). Así pues, ¿qué estatus ha de poseer un arché que no sea el ser? ¿Cómo diferenciarlos? ¿Cómo hacer enarbolar un *arché* que no se separe del abismo del bosque? ¿Es posible? He ahí la gran pregunta de tan complicada respuesta. Ése es el sentido del problema de las técnicas del yo de Foucault, o las máquinas de guerra de Deleuze, o del ultrahumano nietzscheano. Se trata en todo caso de evitar que un *arché* implique una sujeción, una instrumentalización, un olvido del ser; y, por otro lado, de buscar modos de liberación, de apertura, de regreso al ser. Es decir, en primer lugar: llegar a un nihilismo pasivo destructivo, derrumbar esos *archés* alienadores; para después, en segundo lugar, crear nuevos mundos, generar sentido... pero: ¿erigir un *arché*?

«La voluntad de poder sigue siendo la alegría desconocida, la felicidad desconocida, el dios desconocido»<sup>43</sup>. La voluntad de poder de la mano del eterno retorno: ¿qué quieren? ¿Sendas en el bosque? ¿Caminos asfaltados en el bosque? ¿Mantener el bosque a toda costa? Con el postulado del principio de anarquía se tratan de conciliar los dos aspectos vertebradores, activos: a) se genera un principio,

<sup>42</sup> Ibídem, 363.

<sup>43</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2008, pág. 246.

un fundamento, un cimiento; b) ese principio impide la aparición de todo *arché*. No una anarquía en contraposición a un régimen político x; no una anarquía como alternativa, sino la anarquía como principio ontológico: el fundamento que reside en el ser e impide toda separación. El fundamento que permanece en el bosque, en el devenir-bosque, el bosque radical, abismal.

El *arché* de un no-*arché*, ¿podría devenir irracional en el sentido de arbitrario o injusto, en el sentido de indiferente? No. No *en y desde* el ser. La justicia, la verdad, el espacio-tiempo... todos ellos son *del ser*, no incurrir en comparaciones (de hecho, en el ser, cualquier comparación es aparente, ilusoria), son más allá del bien y del mal, más allá de lo verdadero y lo falso. Recordemos que bajo el dominio de una razón unidimensional, una razón instrumental, una razón-ente: no hay logos, solo un nomos convencional: luego aquí el sustrato es el propio *nomos*, el ser está velado, el *nomos* (a)parece como sujeto fundante. En cambio, una razón-logos, razón-ser: el sustrato es el ser -devenir abismal- y la normalización no presenta una separación, no hay olvido, persiste la inmanencia. Ahora bien, este tipo de *nomos*, esta normalización, ¿no es idéntica al ser?, ¿no es el propio ser? ¿Cómo atisbar las sendas del bosque? ¿Por qué mantenerlas?

Veamos el ejemplo de la figura del tutor en agricultura: la estaca que se clava al lado de un árbol para mantenerlo firme. ¿Cuál es el criterio de esa rectitud? ¿La mera utilidad? La libertad del árbol de curvarse en contraposición con la vigilancia de la normalización interesada. ¿Qué es lo violento? ¿Que el árbol que crece se tuerza? ¿O más bien que el tutor no permita esas curvaturas? En ese punto incide Nietzsche en cuanto distinción de fuerza y violencia. La violencia posee un carácter reactivo, se basa en un *arché* pre-establecido que impone un determinado modelo que conforma *ciertas* formas de vida. En cambio, la fuerza es el despliegue del potencial del ser. Digamos que la fuerza pertenece al bosque, unirse a él, comprenderlo, vivirlo, son formas de vida potenciales, porque el bosque no programa sino que permite, permite incluso prenderle fuego, he ahí el lado oscuro que se torna luminoso de forma subrepticia. La gran ciudad, la metrópoli (ciudad que da la medida, ciudad madre: en cuanto etimología de *metro*), se erige sobre el bosque, sea bosque, sea monte, sea desierto como la ciudad de Las Vegas.

«Cambiar el mundo sin tomar el poder, sí, pero constituyendo una potencia»<sup>44</sup>. *Inanición ontológica* es un concepto que usa el colectivo Consejo Nocturno en su libro *Un habitar más fuerte que la metrópoli* para describir el asedio de las actuales formas de vida alienantes, de la normalización, instrumentalización, del olvido del espacio preso de un tiempo asfixiante. Decía Nietzsche: «Cuando veo en las ciudades populosas miles de individuos que pasan ante mí con aire apresurado y estúpido, no me canso de repetir que esas gentes deben estar muy mortificadas»<sup>45</sup>. Es más: «Lo que vive deja de vivir en cuanto se ha hecho su disección»<sup>46</sup>, apunta Nietzsche intempestivamente, lo que significa que cualquier *arché* que se separe del ser es un ente muerto. Así pues, todo lo que surge a sus pies, todo lo que genere no será más que degeneración, muerte y más muerte: ilusión de vida, máscara de vida, pero en esencia: muerte. Sigamos con Nietzsche, siempre oxigenante: «Os moverán por medio de hilos, os pondrán cadenas, se os tratará como esclavos o autómatas»<sup>47</sup>. Con el capitalismo del siglo XX ello derivó en espectáculo, una vuelta de tuerca de la apariencia sobre sí misma:

El espectáculo se presenta como una enorme positividad indiscutible e inaccesible. No dice más que esto: ‘lo que aparece es bueno, lo bueno es lo que aparece’. La actitud que por principio exige es esa aceptación pasiva que ya ha obtenido de hecho gracias a su manera de aparecer sin réplica, gracias a su monopolio de las apariencias<sup>48</sup>.

Finalicemos con Heráclito en boca de Nietzsche. Curiosamente en aquél se presenta el problema íntegramente. Heráclito deja el trono porque advierte ese tipo de *arché* normalizador, acorde a un cierto *nomos* interesado, particular, separado de la *physis*, por ello reclama un *logos* vertebrador inserto en la naturaleza. He ahí la metáfora del fuego: el arché, el logos, el devenir. Todo cambia, pero no de una forma arbitraria. Todo cambia, mas no porque agentes trascendentes produzcan los cambios, sino porque la naturaleza opera así: el caosmos, el constante juego entre las

<sup>44</sup> Consejo nocturno, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Pepitas ed., Logroño, 2018, pág. 120.

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, M. Aguilar, Buenos Aires, 1949, pág. 357.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pág. 135.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pág. 235.

<sup>48</sup> G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, Valencia, 2012, pág. 41.



posibilidades y las necesidades, entre el desorden y el orden, entre lo dionisiaco y lo apolíneo.

Al hilo, en la obra póstuma *La filosofía en la época trágica*, Nietzsche retoma a Heráclito a partir de Anaximandro (recuérdese: el *apéiron* como principio de anarquía y no un mero *arché*, tal y como lo trata Schürmann) y el problema del devenir. Dice Nietzsche al hilo del devenir: «Aparece Heráclito de Éfeso y lo ilumina con un relámpago de luz. ‘Contemplo el devenir -exclama-, y nadie ha puesto más atención que yo en este eterno flujo y ritmo de las cosas. Y ¿qué veo? Regularidades, seguridades indefectibles, siempre las mismas vías de derecho (...). Lo que contemplo no es el castigo de las criaturas sino la justificación del devenir. Donde la injusticia reina allí vemos la arbitrariedad, el desorden, el desenfreno, la contradicción»<sup>49</sup>. La injusticia no puede reinar en el ser, sólo desde un cierto *arché* separado. Al igual que el sufrimiento no ha de tomarse como negatividad, reactividad sino como potencia, voluntad de poder, como señal de vida. Los muertos no sienten, sólo temen *lo otro*: el sufrimiento, las inclemencias del tiempo abismal, del espacio más allá del límite, lo anormal, lo enfermo... El colectivo Tiqqun también cita a Heráclito en el mismo sentido: «Para los despiertos existe un mundo único y común, pero de los que duermen, cada uno se vuelve hacia el suyo propio»<sup>50</sup>.

Los que duermen son los muertos que no se sumergen en el potencial del ser para llenar sus vidas de vida, son los que no comparten el ser sino los propietarios de sus vidas muertas. Los muertos se enmascaran de vida: su vida es mera apariencia, fruto de un *arché* que no se imbrica en el ser sino en un interés determinado y determinante. Rescatando las palabras de Miyamoto Musashi: flores, que no frutos.

## 5.- Conclusión.

Desde el momento en que señalan los límites, abren el espacio a una transgresión siempre posible (...). El conjunto de las dicotomías fundamentales (...) que distribuyen a ambos lados del límite las conformidades y las desviaciones, encuentra así una justificación y la apariencia de un fundamento<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> F. Nietzsche, F. (1947). *Obras completas I. El origen de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*. M. Aguilar, Buenos Aires, 1947, pág. 337.

<sup>50</sup> Tiqqun, *Ejercicios de Metafísica Crítica*, pág. 35.

<sup>51</sup> M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, Altamira, La Plata, 2006, pág. 13.

Resuenan las palabras: límites, espacio, posible, apariencia de fundamento. Traduzcamos este párrafo al instrumental conceptual empleado en el presente trabajo. El único axioma es:

0.- El ser es la fuente de posibilidades, el fundamento abismal-diferencial.

¿Por qué ha de ser fundamento *abismal*? Porque jamás se agota: traduciéndolo a la *physis*: la energía ni se crea ni se destruye sólo se transforma. Por tanto, todo *arché* se separa del ser, luego su fundamento no es más que aparente, circular, pues descansa en sí mismo. Y ello sólo puede agenciarse al ser: único fundamento, en verdad. La normalización que genera un arché implica unos límites. ¿Por qué se pueden transgredir? Gracias al espacio que posibilita el ser, gracias a su potencial. Regresando al bosque: el bosque nos permite no seguir una senda, como también nos permite crear otras sendas, y, asimismo, que otros destruyan nuestras sendas. ¿En base a qué fundamento se erige un *arché*? Siempre: en base al ser. Por tanto, el fundamento de segundo orden de todo *arché* es aparente. De ahí la importancia del espejo, de la identidad, de la individualidad atómica, del automatismo, del espectáculo. De ahí también la importancia de la apariencia en su papel esencial. ¿Qué aparece cuando quitamos la máscara a la apariencia? La potencia de la verdad como desvelamiento descansa en el ser: es una vía de unión, como señala Heidegger.

No hay límites a priori, por tanto, tampoco definiciones. La posibilidad de la creación de conceptos, que, para Deleuze, es la filosofía, se incardina en el ser. El fundamento abismal es análogo al principio de anarquía: un fundamento que imposibilita la aparición de otros fundamentos; un fundamento que implica la apariencia, la no esencialidad de los fundamentos de segundo orden, que son, precisamente, las bases de los *archés*.

Compárense estas dos imágenes. Retomemos el *Napoleón* de Ingres. Veamos, a su lado, *El Profeta* de Pablo Gargallo.



Napoleón representa un *arché* alienante, cegador y opaco, un *arché* sol, que genera unas normas interesadas e impositivas. El profeta, por el contrario, presenta unas formas que permiten la inserción, un *arché* estelar, liberador y transparente. No podemos entrar en Napoleón y formar parte de ese tipo de *arché*, generador de trascendencia. Sí podemos, en cambio, insertarnos en el profeta, *arché* inmanente. Napoleón-autopista-de-peaje. Profeta-senda-de-bosque.

Una última comparación. En la película *Parásitos* de Bong Joon-hoo<sup>52</sup> aparecen dos tipos de montañas. El leitmotiv de la película es un regalo que recibe el hijo de la familia pobre, un objeto con forma de montaña, que según la tradición surcoreana trae *riqueza material* a la familia que lo posee. Este concepto no es otro que el de *plan* (palabra que se repite en numerosas ocasiones a lo largo de la película), en cierta analogía a (la estrechez de) la razón instrumental tan criticada desde tantos lugares desde hace tanto tiempo. Los consabidos medios para fines, de medios con miedo de otros miedos (y a su vez de otros fines). Este concepto se asocia con una línea de tiempo, como bien expresa su propia definición, línea, es decir, tiempo lineal, tiempo de Cronos, de un principio x y un fin y, tan occidental, tan soteriológico, desprendido del carácter natural del ciclo, sea de las estaciones sea de reencarnaciones. Obviamente, faltan el *aión* y el *kairós*, donde aparece la posibilidad, el tiempo que rompe la linealidad, el tiempo del haiku, en definitiva. Ésa es la dialéctica de la película, el plan enfrentado a la intuición, el dejar espacio a la libertad de repensar y optar por otras posibilidades. Lo necesario y lo posible. ¿Qué hace posible lo necesario? ¿Qué hace fundamental a un fundamento? La emergencia sobre un abismo. La necesidad es el cementerio de las posibilidades. El *arché* es su posibilidad

<sup>52</sup> C.J. Entertainment, JOON-HO, B. (2019). *Parásitos*, Corea del Sur: Barunson E&A Corp.

misma, no su institución. Ahí: el principio de an-arché de Schürmann, donde luce un abismo con una luz tan tenue que no ciega sino que muestra, que riega y no demuestra. No obstante, al final, en la citada película aparece otro tipo de montaña, esta vez una montaña real, una montaña nevada, solitaria (¿tiene sentido calificar a una montaña de solitaria? ¿No sería más bien solidaria? ¿O solitaria en cuanto su solidaridad *invisible*?) e inhóspita (en el sentido del concepto de hospitalidad derridiano, solo lo inhóspito ofrece verdadera hospitalidad, lo inhóspito no juzga, se muestra tal cual es y se abre en su ser a lo absolutamente otro). Sólo desde esa montaña real puede el hijo comprender el mensaje que le envía su padre. Sólo desde ahí puede descifrar el código. ¿Con qué asociar ese símbolo? A primera vista, con la filosofía: panóptico invisible. Con su carácter potencialmente omniabarcante, su ansia de potencia. Sólo obteniendo una visión panorámica podremos comprender de forma profunda. Así como, parece ser que, solo dentro del agujero negro podremos comprender el espacio y el tiempo. Así como a partir del suicidio (Durkheim) puede estudiarse la sociedad. Despidámonos con unas maravillosas palabras de Heidegger en su *Parménides*, sirvan como conclusión-relevo y resuman el espíritu y la intención del presente trabajo:

124

eikasía  
N.º 106  
Mayo 2022

«La esencia de lo abierto aún oculta,  
como la apertura-misma inicial,  
es la libertad»<sup>53</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA.

- Agamben, G. (2010). *Homo sacer*. Valencia: Pre-textos.  
Bohm, D. (2016). *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona: Kairós.  
Bohm, D. (2013). *Sobre la creatividad*. Barcelona: Kairós.

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Parménides*, Akal, Madrid, 2005, pág 184.

- Capra, F. (2017). *El tao de la física*. Málaga: Sirio.
- Consejo Nocturno (2018). *Un habitar más fuerte que la metrópoli*. Logroño: Pepitas ed.
- Debord, G. (2012). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2017). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2010). *Lógica del Sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2008). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Diéguez, A. J. (1996). *Realismo y teoría cuántica*. Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía, vol. I, pp. 75-105.
- Eagleton, T. (2011). *La estética como ideología*. Madrid: Trotta.
- Escudero, A. (2010) *El tiempo del sujeto. Un diagnóstico de la crisis de la modernidad*. Madrid: Arena.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira.
- Foucault, M. (2010), *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Heidegger, M. (1995). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2013). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2011). *Ejercitación en le pensamiento filosófico*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2005). *Parménides*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (2001). *¿Qué es Metafísica?* Madrid: Alianza.
- Marcuse, H. (2016). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Austral.
- Martínez Muñoz, S. (1991). *El azar en la mecánica cuántica: de Bohr a Bell*. Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía, vol XXIII, nº 69, pp. 137-154.
- Maturana, H. y Varela, F. (1996). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid: Debate.
- Musashi, M. (2016). *Libro de los cinco anillos*. Madrid: La esfera de los libros.
- Nietzsche, F. (1947). *Obras completas I. El origen de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*. Buenos Aires: M. Aguilar.
- Nietzsche, F. (1949). *Obras completas II. Consideraciones intempestivas*. Buenos Aires: M. Aguilar.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zarathustra*, Madrid: Planeta.
- Oñate, T. (2009). *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I)*. Madrid: Dykinson.
- Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía*. Madrid: Arena.
- Tiqqun. Órgano consciente del Partido Imaginario. *Ejercicios de Metafísica Crítica*.  
- Se trata de una revista conseguida en la librería – distribuidora – editorial Traficantes de Sueños (<https://www.traficantes.net/>), en la que no aparece año ni editorial, dado el anonimato del colectivo. Los libros de Tiqqun han sido editados en su mayoría por las editoriales Errata Naturae y Melusina.
- Volpi, F. (2006). *La maravilla de las maravillas: que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación «ético-práctica» de la metafísica*. Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 30, pp. 197-231. Universidad Panamericana, Distrito Federal, México.

