

Un rigor mortal. Confiar en lo peor

A deadly rigor. Trusting the worst

Federico Rodríguez*

Universidad de Sevilla

frogo@us.es

DOI: 10.5281/zenodo.13883467

Recibido: 11/04/2024 Aceptado: 09/07/2024

Resumen: Dos escenas: en la primera, más larga (en dos epígrafes), se recordará, otra vez, el meollo «clásico» de un problema célebre de la «lógica griega», el «no ser» (vinculado al «principio de no contradicción»), a partir de una lectura del Parménides y de algunos extractos del final del *Sofista* de Platón, además de la *Poética* y del libro «Gamma» de la *Metafísica*, mostrando en qué sentido dicho no ser no es sino el nombre congruo para decir, minando toda fe y toda confianza, el rigor (*mortis*) del pensamiento (i.e.: *nada que ver*); la segunda (último epígrafe), asediada por la primera, expone una, o dos (*einmal ist keinmal*), de sus extremidades traductoras (diabluras): los problemas gramático-políticos de la «heterogénesis» y del «cualquiera» ácrata en Antonio Machado y Agustín García Calvo (desde unos lacónicos escarceos con otras lecturas más o menos «contemporáneas»).

Palabras clave: negación; imparable; complicación; fe; lengua; acracia; metafísica.

Abstract: Two scenes: in the first, longer one (in two epigraphs), we will recall again the «classical» core of a famous problem of «Greek logic», the «non-being» (linked to the «principle of non-contradiction»), from a reading of Parmenides and some extracts from the end of Plato's *Sophist*, as well as from *Poetics* and the book «Gamma» of Aristotle's *Metaphysics*: it will be shown in what sense such «non-being» is but the right name, undermining all faith and confidence, for saying the rigor (*mortis*) of thought (i.e.: *nothing to see*); the second (last epigraph), besieged by the first one, expose one, or two (*einmal ist keinmal*), of its translating extremities (mischiefs): the grammatical-political problems of «heterogénesis» and anarchist «anybody» in Antonio Machado and Agustín García Calvo (from a few laconic forays into other more or less «contemporary» readings).

Keywords: negation; unstoppable; complication; faith; language; anarchy; metaphysics.

* Profesor de filosofía en el Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política (US). Ha escrito los libros *Cantos cabríos. Jacques Derrida, un bestiario filosófico* (2015) y *Sagitario infinito. Walter Benjamin, una astrología racional* (2025); es coeditor del volumen colectivo *Letal y incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia* (2017); y ha traducido y anotado piezas de Jean Paul Richter (*La aniquilación*, 2020), Derrida (*Scribba*, 2020), Benjamin (*Los tres buscadores de religión*, 2022) y Landauer. <https://orcid.org/0000-0002-4779-304X>

Aconsejaba Juan de Mairena a sus alumnos la máxima tensión del pensamiento, el uso pleno y aun el abuso de la lógica. Antes de recusar por inservible o insuficiente un instrumento, hay que someterlo a todas las pruebas, agotar todos sus posibles oficios. Esto como tantas cosas, lo vieron los griegos mejor que nadie (Antonio Machado, *Juan de Mairena póstumo*, 1937-1939).

Morir por una idea: idea interesante [*excellente*]; / por no tenerla, yo por poco fallecí: / pues los que la tenían, mayoría aplastante, / aullando « ¡Muera, muera! » se echaron sobre mí (Georges Brassens, «Morir por ideas», 1972).

§ 1. La maraña del *Parménides* es legendaria. Diálogo en el que es preciso redoblar las fuerzas en la alta mar de sus argumentos, desvíos y diatribas («segunda navegación [δευτερος πλοῦς]; *Fedro*, 99c), las escenas son escasas (a diferencia del *Banquete*, gran novela psicológica, colmada de caracteres y acciones, quizá su polo¹) y la trama casi inexistente, insensible: *antimítica*. Pero se sabe que su tortuosa y plomiza seriedad pareciera estar desplegada, en última instancia, desde un humor especulativo desenfrenado, negro, aquel tal vez que refrende que fuera considerada «la mayor obra de arte de la dialéctica antigua» por Georg W. F. Hegel (gran sátiro) en su *Fenomenología del espíritu* (1807, pp. 66). Entre sus encrucijadas y fatigas, detalladas ya por los neoplatónicos Proclo y Damascio en sus apabullantes glosas, se insistirá sólo aquí, por un lado, en la respuesta que el personaje llamado «Parménides», el arcaico sabio («ya muy viejo» con «el pelo casi blanco»)

¹ Aunque ambos comienzan igual, con un recuerdo, un ejercicio de «rememoración [ἀνάμνησις]» (o «recordación»): esta vez Céfalo cuenta lo que Antifonte (el anfitrión) ha escuchado de Pitodoro sobre lo que habría pasado ese día en el que, con la ocasión de las festividades de las Grandes Panatenáicas, se juntaron tres monstruos dialécticos de la antigüedad: «Quienes están aquí respondí [habla Céfalo, F.R.]— son ciudadanos míos, cabales filósofos, y han oído decir que este Antifonte estuvo en frecuente contacto con un tal Pitodoro, allegado de Zenón que se sabe de memoria la conversación que una vez mantuvieron Sócrates, Zenón y Parménides, puesto que la oyó muchas veces de labios de Pitodoro» (126c).

recuperado, teatralmente, por Platón, le ofrece a «Sócrates» («que [...] era en aquel tiempo muy joven», 127c), a la famosa «teoría de las ideas», una vez que éste llega a la casa de Pitodoro y se ensaña con «Zenón»; o dicho de otro modo: en el *ajuste* que el propio Platón parece emprender en esta composición tardía de su concepto y método fundamental («el método acostumbrado [τῆς εἰωθῆιας μεθόδου]»; *República*, 596a); por otro, en la exposición emprendida, en lo que pudiera ser visto como una exitosa operación de rescate de su discípulo (y amante), por «Parménides» (que revelaría, según algunos estudiosos, la lógica platónica madura, su último pensamiento sobre «el ser y el no ser»), a partir inclusión del niño Aristóteles (que nada tendría que ver con el gran Aristóteles; llegaría a ser este otro uno de los Treinta Tiranos). Esta es la razón por la que el relevo que toma «Parménides» en el diálogo (tras haberle advertido a Sócrates que sin entrenarse disciplinadamente [«γυμνάζω» es el verbo] «la verdad se te escapará [σὲ διαφεύξεται ἢ ἀλήθεια]») ha sido leído, a veces, como la admiración que el filósofo habría sentido por el viejo Parménides, dejando, al final, quizá a un lado a su maestro Sócrates²; Jean Wahl lo denomina el paso de la «digresión» a la «progresión» (1929, p. 10; o, como se verá, más bien, el trance a la «transgresión»). Este ajuste de la teoría de las ideas pareciera simple, directo: «la idea [εἶδος] se subordina a lo uno, a la unidad: a «lo uno mismo [αὐτὸ τὸ ἓν]»; i.e.: para que haya una *idea*, para que uno, una, *vea* una idea (dado que éstas, ante todo, se ven; se ven con la lógica, κατὰ λόγον), ésta debe ser, justamente, *una* idea. La tesis clásica expresada por Parménides es que sólo el uno, o lo uno, *es*, que sólo es lo que es uno, por lo que la «ontología», lo que se predica del «ser [εἶναι]», de «lo que es [τὸ ὄν]», sólo se hace, de verdad, de la «henología», de «lo uno [τὸ ἓν]»; o dicho de otro modo: el uno es *previo* a la idea, no hay ideas posibles *sin* lo uno, sin el uno, sin la noción de «unidad» (nombre, pues, *primitivo* para decir anterioridad o *a priori*). Debido a que se trata de ver con *ojos lógicos*, Aristóteles, que no se refiere al *Parménides* en su obra conservada, llama al sabio un ἀφυσικός; y por ello éste sería, para muchos, no así para Arnaud Villani (v. 2022, p. 51), el nombre propio que produce un verdadero cambio, una ruptura, al interior de ese conjunto arcaico de filósofos que

² Sócrates ya en el *Teeteto* había reconocido que, a propósito de los milesios, le imponía «más Parménides. Éste me parece, según las palabras de Homero, es “venerable a la vez que temible [δεινός]”», recordando que «yo traté a este hombre en mi primera juventud, él ya estaba cargado de años, y me pareció por entero persona de una profunda nobleza. Temo, pues, no entender lo que dice, que quedemos muy lejos de la verdadera significación de sus palabras» (183e-184a; t.m.).

se llaman «los presocráticos», hasta el punto de poder ser considerado como un «filósofo posocrático». Cuando se argumenta que la idea se subordina a la uno, o se afirma que sin unidad no hay idea, se está diciendo algo aparentemente *innegable*: para poder *identificar* es preciso que haya *límites*. Y es la referida unidad, el hecho de que veo una cosa ahora, y no dos o tres a la vez, lo que *delimita*. El pronombre «αὐτός» aquí, así, se *robustece*, siendo pensado *como* «τὸ ἓν», «αὐτὸ τὸ ἓν», lo uno mismo, *mismamente lo uno*. Retrocedamos: ¿en qué consiste la exposición de Parménides en la tesisura del diálogo el *Parménides*? Se recordará que lo que la diosa, que sólo dice «verdad [ἀλήθεια]», le comentó al desconocido hombre del carro (tirado por yeguas y dirigido, orientado, por unas niñas: las heliades, hijas del sol) en el *Poema* del sabio eleata (que subsistió gracias a Sexto Empírico y a Simplicio y que habría pertenecido a un trabajo llamado *Sobre la naturaleza*), una vez que le abre las puertas el guardián, la «justicia [Δίκη]»: es preciso no perder de vista el camino de lo que es (no olvidarlo, tenerlo siempre presente), del camino de la ἐπιστήμη, de la unidad, del sostén, del «fuego celeste», pero hay *también* que explorar el camino, desorientado, del no ser, el de la δόξα, de la «noche ciega», «senda de toda fe desviada», vía «por donde mortales que no saben nada yerran [πλάττονται]» (D-K 2, 41; 6, 46-47; 8, 114-117). Lo que Platón emprende en la segunda parte el *Parménides* puede ser comprendido como la detallada explotación lógica de ese *otro camino* (algo *diferente* a un camino), el del no ser («mas todo ha de ser que averigües, igual de la bien-redonda verdad la entraña serena que humanas creencias, en las que no cabe fe verdadera [ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς]; y aun éstas, con todo, habrás de estudiar [μαθήσεται]», D-K 1, 29-31), aquel, como describirá la *Divina comedia* (1321), que lleva directo al infierno, que es *el infierno mismo*, aquél que el personaje de «Ante la ley» de Franz Kafka ni siquiera pudo tomar, muriendo, esta vez, ante las puertas, de par en par, de la justicia (juzgadora), frente a un guardián, o un cerbero, aquél que *aún no* era eso, indeterminado, a lo que se accede (1914, p. 120)³. El asunto de fondo: este camino

³ Kafka invierte en su narración el asunto justo antes de la entrada, sin que ésta llegue a ser efectiva, a pesar de haber sido, en principio, posible, siendo esa, antes que la elección del camino, ya, se diría que *a priori*, la ruta errada, la errancia: no haberse animado, atrevido, a cruzar el umbral; es como si el célebre triple «ahora» del cuento (1. «el guardián le dice que ahora [jetzt] no le puede permitir la entrada»; 2. «no ahora [jetzt aber nicht]»; 3. «me voy ahora [Ich gehe jetzt] y la cierro» [la puerta]) dijera: en ningún *momento*, en nada que sea un *ahora*, y, por tanto, en tiempo alguno; es como si el campesino sólo pudiera entrar «después» (del tiempo): *später* justamente, a destiempo o contra todo

no es otro que el de *la desconfianza*. Así como la unidad precede a la entidad (la *posibilita*), antes de la pregunta metafísica fundamental, que fuera recordada, entre otros más recientes y oscuros, por Gottfried Leibniz en breve escrito *Principios de la naturaleza y la gracia fundados en razón* de sus últimos años⁴, por el «ser» o la «nada» se encuentra la pregunta de *quién*, de *qué*, me puedo «fiar», qué o quién ofrece seguridad o lealtad. O dicho de otro modo: aquello en lo que no es posible depositar credo alguno, no estará *bien visto* (según la *idea*; εἶδος, εἶδομαι, εἶδον): es *ya*, en sí mismo, lo que no conduce a ningún ser, a lo que no se da (o a quien no se da) crédito alguno: la nada misma y todos sus *domnadies* (no ya los «de poca fe [ὀλιγόπιστος]», como se dice en *Mateo* 14, 31, sino lo que no tienen ni ofrecen *ninguna fe*): verdaderamente, por tanto, *nada que ver*. Pero insístase: esta exploración *desencaminada*, desviada, del no ser es lo que algunos comentaristas consideran un chiste, una broma lógica (especulativa, contemplativa: *teórica*). ¿Por qué? Por lo siguiente: si ya se ha ganado el ser como unidad, ¿qué necesidad había, entonces, de dar esta *vuelta* serpentina por el no ser (por el calvario, los dolores, las pasiones, del no ser, para decirlo, una vez más, con las palabras del Hegel)? ¿A cuento de qué? ¿Turismo negativo *avant la lettre*? Ahora bien: no parece haber aquí nada gracioso; lo que se juega en ese escorzo final, que quizá pueda muy bien llamarse *paródico*, infinitamente cómico (v. *infra*, nota 6), es eso que «los griegos» denominaban, referido a la tragedia, la *seriedad*. Esa necesidad la marca ya el *Poema* de Parménides. Y Platón, insístase, parece estar dándole cumplimiento a lo que el sabio dijo que era preciso: lo *uno*, sí, pero también *lo otro*. Yendo hacia lo esencial:

tiempo: sin permiso, o sólo en un *instante*. Además, para la referencia de la *Divina comedia*: «había perdido la buena senda [*la diritta via*]. Y ¡qué penoso es decir cómo era aquella selva tupida [*selva selvaggia*] [...] abandoné el buen camino [*la verace via*]» (Dante, 1321, p. 7).

⁴ «Ahora debemos remontarnos a la metafísica, sirviéndonos del gran principio por lo común poco empleado, que afirma que nada se hace sin razón suficiente [*rien ne se fait sans raison suffisante*], es decir, que nada sucede sin que le fuese imposible a quien conociera suficientemente las cosas, dar una razón que sea suficiente para determinar por qué es esto así y no de otra manera [*à celui qui connaîtrait assez les choses de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement*]. Enunciado el principio, la primera cuestión que se tiene derecho a plantear será: por qué hay algo más bien que nada [*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*]. Pues la nada es más simple y más fácil que algo. Además, supuesto que deban existir cosas, es preciso que se pueda dar razón de por qué deben existir de ese modo y no de otro» (Leibniz, 1714, p. 602). Es sabido que, a propósito de las raíces imaginarias, hablará Leibniz de «anfibia entre el ser y el no ser [*ens et non-ens Amphibio*]» (1702, p. 357).

respecto al no ser hay tres «entradas» (*colisiones*); el no-ser, mejor dicho, *entra* en el texto, como un actor en el escenario, o como un meteorito cruzando la atmósfera, de tres maneras; o de dos, siendo la tercera derivada de la segunda: (a) hay un *no-ser impropio* (141e); (b) hay un *no-ser propio* (163b); (c) y hay, en fin, lo que «los otros [τὰ ἄλλα]» *son* desde el *no-ser propio* (166a). ¿En qué sentido hay un no ser impropio? Platón argumenta que aquello que verdaderamente es *no es* ninguna de las cosas que son, que son vistas: ningún cuerpo es propiamente o mismamente bello, solo la idea de belleza es bella; i.e.: el resto de cosas *participan*, por ello, de la idea (gran problema de la μέθεξις), *son* sólo por *ser parte* de aquello que *es* de verdad, *son*, están delimitadas, por ser *definidas* (cercadas y dominadas en sobrevuelo) desde la unidad: pero no son completamente unas, dado que lo uno, la unidad, es (insístase) una *operación lógica*, y no hay unidades en la vida corriente (en este sentido, la idea, la unidad, está separada, *aparte*; otro aprieto clásico, el χωρισμός, o el «puro ser separado [reine Abgeschlossenheit]», que lo llamaba, con otros alcances y otras frialdades, que emanaban de los muros mohosos de celdas escondidas, el Maestro Eckhart en sus sermones; v. 1313, p. 165). El segundo no ser es un no ser propio, oportunamente hablando (con toda propiedad, es decir, con ninguna) *un no ser*. Algo (nada) que *no es en absoluto*: se trata de un no ser absoluto de la unidad como no unidad *en absoluto*: *desunificación* (quizá, *cero*). Por tanto, este segundo no ser ni siquiera es algo (separado). Platón recuerda en el *Sofista*, completando esta entrada del no ser del *Parménides* (mediante «una superación dialéctica [dialektische Überwindung] de la tesis eleática»; Gadamer, 1950, p. 21; pero hubiera sido quizá más exacto: *superación diferencial*; o, sencillamente, *diferenciación*), que se trata de «lo que no es de ninguna manera [τὸ μεδαμῶς ὄν]» (237b), «lo que no es, en sí mismo y por sí mismo [τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό]» (238c). ¿Qué es, hablando en plata, un «no ser propio»? «Lo ilimitado [τὸ ἀπειρον]», el encuentro con el «origen [ἀρχή]», inubicable, inverosímil, de (ambigüedades de Teofrasto) Anaximandro de Mileto: es decir, *aquí*, lo ἄλογον⁵.

⁵ Escribe Georg Cantor: «Teoría de multiplicidades [Mannigfaltigkeitslehre]. Con esta palabra designo el concepto de una doctrina amplia, que hasta ahora sólo he tratado de elaborar bajo la forma especial de una teoría de conjuntos aritméticos o geométricos. A saber, entiendo en general por multiplicidad [Mannigfaltigkeit] o conjunto [Menge] toda pluralidad [Viele] que puede ser pensada como unidad [Einheit], esto es, toda colección de elementos determinados que pueden ser unidos en una totalidad mediante una ley. Y creo haber definido con ello algo semejante al εἶδος o ἰδέα platónicos, como también a lo que Platón llama μυχτόν en su diálogo *Filebo*, o *el bien supremo*. A éste opone

El tercer no ser es lo que *queda* de los otros, lo que les sucede, desde la hipótesis (establecida) del no ser de la unidad, a saber: no esto o/y lo otro, sino ni esto ni lo otro, «multitudes [πλήθη]», «masas [ὄγκοι]»; i.e.: bultos, la balumba amorfa o informe. Platón lo llama «otro respecto a los otros [ἄλλα ἀλλήλων]». Este esquema podría concentrar el pensamiento griego sobre lo que no es, o lo que se llamará, desde los abismos de una *creatio ex nihilo*, en la tradición judeo-cristiana, «nada»: nada es para «un griego» la imposibilidad de *fixar* algo (así es Odiseo atado, por orden propia, al poste central de su embarcación, frente al canto nihilista, *desmembrador*, de las sirenas; así se ata el propio ser a sí mismo; v. Cassin, 1995, pp. 34-40): la imposibilidad de *enfocar* por ausencia de límites, por falta de unidad; como cuando un niño, al mirar por los lentes de un telescopio en una plaza de pueblo una noche alumbrada y festiva de verano, o por lo de un microscopio en los primeros y fascinados ejercicios biológicos escolares, le dice al aficionado a la astronomía o a la maestra: «¡no veo nada!», «¡no se ve nada!»; y ahí le espetan: «espera un momento, fulanita, hay que volver a enfocar, algo se va a divisar»: enseguida, en el anhelo impaciente, aparece arrancada de la noche la luna, o de las mucosidades la bacteria, en todo su *esplendor fenomenal*. Eso que hace la máquina con las lentes (el difícil asunto de los juegos de espejo que el óptico Baruch Spinoza *trasladará* a la totalidad de la naturaleza) es lo que hace el cerebro cuando brota, de repente, en medio de lo difuso o lo difuminado, el *λόγος*. Si hay que estar enfocando es por lo siguiente: la tendencia corriente, inevitable, es que lo que ve enseguida se pierda, se deje de ver: se oculte o desaparezca. La llamada «metafísica», extremidad lógica, fue, desde el comienzo, un problema óptico: brota de los escorzos de lo visual y su confianza. En este contexto, ser sofista (o poeta), es algo *muy preciso*: quiere decir tomarse al pie de la letra, hasta el punto de *tener que* contradecirlo, el dictum de la diosa. El sofista no es tanto el que embauca, o el que antepone sus intereses a la verdad, no es el pragmatista, o el que prefiere el éxito privado, es, antes bien, como el poeta, el que presupone (más allá de todo diagnóstico recibido por otros) el no ser tras el ser; lo ilimitado a lo limitado: sofista, poeta, es el que *quiere* (voluntad, deseo, *cupiditas*), justamente y a contra pelo, en

el ἀπειρον, esto es, lo ilimitado, indeterminado, que yo denomino infinito impropio, así como el πέρας, esto es, el límite, y lo explica como una mezcla ordenada de ambos» (1883, p. 43/137; t.m.). Alain Badiou, en el contexto conectado de la teoría de conjuntos y de «los torniquetes del *Parménides* de Platón» hablará de «lo que cuenta por uno [*compte pour-un*]» como «operación» lógica (y no como una «presentación»; 1988, pp. 31-32; asimismo, v. 2016).

un abrir y cerrar de ojos, en la «extraña naturaleza [φύσις ἄτοπός]», *inubicable y atemporal*, del «instante [ἐξαιφνης]» (*Parménides*, 156d), el no ser⁶. Quizá en este sentido hablaba Nietzsche, en unas notas juveniles, de una «refutación de la teoría de las ideas [*Widerlegung der Ideenlehre*]» en el *Parménides*, pensando cómo aquel que primero ha sido heraclíteo (según lo comentado sobre Platón, a través de Crátilo, antes de su encuentro con Sócrates) no puede acabar sino volviéndose escéptico (1872-73, p. 550). Ahora bien, al final del *Sofista*, entre sus trucos y cepos, se abre otra dimensión *diferente* del no ser (una tercera entrada, o una cuarta, dependiendo de la consideración que se le dé a la referida antes en tercer lugar): la *juntura* del ser con el no ser, el quicio desquiciado, es decir, la συμπλοκή: ser y no ser *al mismo tiempo, a la vez*: ἅμα. Esto se denomina allí, como se recordará, «parricidio» de Parménides («μή με οἶον πατραλοῖαν ὑπολάβης γίγνεσθαί τινα», dice el Extranjero [241d]): al sofista se le cazarán (siendo definido, en medio de los perdederos, como aquel que «es difícil y duro de cazar» [218d]), se le sujetará, «entrelazando su nombre [τοῦνομα συμπλέξαντες]» (268c). Ya, en cualquier caso, el sirio Damascio, que denomina al rotulado como «no ser propio» «la absoluta nada [τὸ πάντη μηδέν]», piensa poder defender su *aliño ontológico*, dado que «la nada absoluta tendría, también, que tener cierto ser, en la medida en que no es completamente indecible [οὐ πάντη ἄρητον], lo que sería absurdo [ἄτοπον] [...] no hay privación general de todo [πάντων στέρησις], dado que todo no es jamás destruido [φθείρεται πάντα]» (p. 114-121).

§ 2. Tanto la segunda como la última entrada del no ser en el conjunto imposible de las faenas del *Parménides* (también la variación aconchabada del *Sofista*), son *impensables* para los portentos de Aristóteles, aún siendo reconocible, tras el error

⁶ Sofista, poeta... o diablo. Escribía F. W. J. Schelling: «[e]l diablo [*Teufel*] no era la criatura más limitada, sino la más ilimitada [*illimitierteste*]» (1809, p. 62). Retomando también lo más arriba comentado sobre el humor, es Friedrich Schlegel quien, a la vez, vincula (transcendentalmente) el infinito *elevarse* (sublime) sobre lo condicionado con lo bufonesco (i.e.: con la ironía y la interrupción, «anacoluto [παρέκβασις]» o digresión) en sus *Fragmentos del Lyceum* (1797, p. 189); además del payaso italiano al que alude el joven crítico, para una alta *seriedad cómica* (qué quiera decir, también, que un soberano pueda *entretenerse*: «placentería palaciega») v. la cofradía de enanos y truhanes de Diego Velázquez para la corte de Felipe IV (El Niño de Vallecas, Diego de Acedo, Sebastián de Morra, etc.; v. Bouza, 1991).

fatal (pifia envenenada o infortunio⁷, a partir del cual todo empieza a ir mal), como sensible centro (*poético*) del alma de la tragedia, siendo «el temor y la compasión [τὸ φοβερὸν καὶ ἐλεεινὸν]» los que conducen, en la muerte común del teatro, a la «catarsis [κάθαρσις]» (*Poética*, 1449b). Breve recuerdo: ese *siendo reconocible* se ofrece no en los textos griegos clásicos y su concepción sino desde la conocida lectura de Schelling en la décima de sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* («se ha preguntado, a menudo, cómo pudo soportar la razón griega las contradicciones de su tragedia [*die Widersprüche ihrer Tragödie*]; 1795, pp. 336), o, más tarde, en sus diferencias, desde la de Hegel, quien determinaba, en las *Lecciones de Estética* de 1823, «lo originariamente trágico» como «colisión [*Kollision*]» (de la «oposición [*Gegensatz*]»; 1823, p. 523; de un «conflicto [*Konflikt*]», más tarde *reconciliado*); también, en estos años, es clave la de Arthur Schopenhauer (asumida, en un principio, por Nietzsche en el *Nacimiento de la tragedia* [1872]), en el § 51 de *El mundo como voluntad y representación*: «es el choque de la voluntad consigo misma [*Der Widerstreit des Willens mit sich selbst*] la que aquí, en el grado superior de la objetividad, se despliega de la forma más plena y aparece de la forma más atroz» (1808, p. 298): *Widerspruch, Gegensatz Widerstreit*. Retomando el hilo: «los griegos», en su inmediatez estética, *desconfían*: sienten que no pasará en el teatro sino *lo peor* (Antígona, que comprende que va a morir tras enterrar a su hermano [«¿cómo no?», añade ante el «poder [κράτος]» de Creonte], no saldrá viva de la cueva: el griego se ahoga de pena); esa sería la célebre diferencia respecto a «los modernos» (quienes, en su mediación angustiada, piensan que algo se le va a ocurrir a esa muchacha, que habla como un hombre [v. Butler, 2000], para salir airosa de su tumba: *cavilaban sin compasión*), en la lectura clásica, emitida para la «comunidad de los difuntos», de Søren A. Kierkegaard (v. 1843, pp. 157-182). De este modo, se podría afirmar, de asumirse, pese a todo, estas muy postreras (siempre sospechosas) confecciones filosóficas⁸, que hay una purificación (política)

⁷ La αμαρτία: Ajax viendo (*no viendo*) un grupo de reyes griegos en vez de un rebaño bueyes, Edipo *no viendo* y matando al padre en la encrucijada (la «cruz de tres caminos [τριπλάξ ἀμαξιτοῖς]» y el uno y los muchos: «yo no lo maté: pues no va uno solo a ser igual que muchos [οὐ γὰρ γένοιτ' ἄν εἰς γε τοῖς πολλοῖς ἴσος:]»), más ciego que Tiresias, el adivino, el que *ve sin ver* (Sófocles, 844-846).

⁸ Lo que se ha llamado, en su irradiación a lo largo de los siglos XIX y XX, con sorna, «lo trágico filosófico» (un *fenómeno alemán*) más allá del asunto técnico, específico y múltiple, de las conservadas tragedias griegas (i.e.: o por qué «las tragedias no eran trágicas»), v., en especial, Marx, 2012, pp. 47-83. H.-G. Gadamer, en su detallada discusión de la estética kantiana (de la primacía del juicio de gusto [universalismo subjetivo] y del genio), vuelve a las tragedias (a la obra de arte *par excellence*) para mostrar en qué consiste el *modelo de verdad*

a través del no ser (*sentido*), pero no una lógica (*pensada*): no hay, otra vez en los términos del maestro, «una purificación relativa al pensamiento [τὴν διάνοιαν καθαρμὸν]», *Sofista* 227c). Bien se recordará: el libro «Gamma» de la *Metafísica* se instituye según la discusión relativa a por qué no se puede, «al mismo tiempo [ἄμια]», a la vez, *ser* una cosa y su contrario (1005b); y se tilda de ignorantes, de gentes que mostrarían «ignorancia [ἀπαιδευσίαν]», atraso o *retraso* respecto a lo elemental, que no podrían (este es *el asunto*) enseñar ni dar órdenes (orden y mando: gobernar), a los que afirman el ser y el no ser a la vez, de golpe, dado que piden, *violentemente*, lo «imposible [ἀδύνατον]» (1011a); ejercen «la violencia [τὴν βίαν]»; tienen un mote (es preciso volver sobre él): *heraclíteos*, discípulos de las sentencias del «enigmático [αἰνικτῆς]» y «oscuro [σκοτεινός]», de aquel que habría exigido que quien se adentrase en sus escritos, como habría contestado con ironía Sócrates, según lo relata Diógenes Laercio, sea un buceador de Delos (libro II, 22). Escribe Aristóteles: «[e]s imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es [εἶναι καὶ μὴ εἶναι], según, en opinión de algunos, dice Heráclito». Hay aquí una definición (estoqueadora) implícita: *heraclitiza* (1010a), es decir, practica una «doctrina inmoderada» (1009a; Barbara Cassin y Michel Nancy vierten el λόγος ἄκρατος como un «discurso ebrio de sí mismo» [1998, pp. 139, 229], lo que lleva directamente al *Banquete*; pero es la acracia, respecto a sí mismo, una ingobernabilidad, lo que está en juego), aquel, aquella, que *destruye el pensamiento*; o, dicho con las palabras previas, la posibilidad última de llegar enfocar algo alguna vez⁹. Eso no se produce de manera espontánea: sucede cuando se pide, se exige, una demostración ahí y cuando no se puede ya dar (cuando, por tanto, *se pide, exige, lo imposible*). Ignorante no es sólo el que no sabe (y no debe mandar, sino ser mandado, un *mandao*); es el que no sabe porque, con sus exigencias, pidiendo una

objetivo (el *juego extático*) de las humanidades (como «hermenéutica fundamental»), su *autonomía* frente al «método moderno» (cartesiano), en la primera parte de *Verdad y método* (1960, pp. 7-174). Antes bien, un caso puntero es el de Miguel de Unamuno; escribe, *crísticamente*, a propósito de la «trágica batalla del hombre por salvarse»: «¿Contradicción? ¡Ya lo creo! La de mi corazón, que dice sí, y mi cabeza, que dice no!» (1913, p. 33).

⁹ No sólo se refiere a Heráclito («en unos mismos ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos [εἰμέν τε καὶ οὐκ εἴμεν]»; D-K 49a y 12) sino también a Protágoras, tal y como Platón lo hacía en el *Teeteto* (v. 152a; más adelante se vincula a los «heraclíteos» con los «homéricos» y los «efesinos»: «dialogar con ellos es más imposible que hacerlo con los tábanos [τε διαλεχθῆναι ἢ τοῖς οἰστρώσιν]», 179e; «no hay uno que sea discípulo de otro sino que nacen al azar, allí donde a cada uno de ellos se le pega el entusiasmo: cada uno de ellos tiene a los demás por ignorantes», 180c; en fin: «nos escaparemos de los que mueven lo inmóvil [τὰ ἀκίνητα κινούντων]» [181b]).

«demostración [ἀπόδειξις]» más, *destruye el saber, destruye el razonamiento* (1007a), la lógica, queriéndolo llevar más allá de sí mismo: al «infinito [ἄπειρον]», o lo ilimitado. La única manera en la que una cosa sea, a la vez, su contrario es si esa cosa es en «potencia [ἐνέργεια]», pero nunca en «acto [ἐντελέχεια]»; si es en potencia se dice que es «indeterminado [αορίστων]» (1007b): lo que se despliega en potencia es un atributo de lo que es substancialmente en acto, y es eso lo que cabe denominar indeterminado, lo que no quiere decir que sea infinito o ilimitado (denostado adrede, para no perder ni «lo primero» ni «lo siguiente» [v. 1068b], tal y como uno evitaría, en un puente, *caerse*; dilema de la «regresión infinita», hasta Kant, Bertrand Russell [regresiones «inofensivas» e «intolerables»] o la incompletud de Kurt Gödel, etc.; v. Vuillemin, 1967). Ignorante es, así, el que convierte todo en «accidente [συμβεβηκός]»¹⁰, el que deja de poder pensar por haberse olvidado de que es preciso, para que haya razonamiento, lo *sustancial*, el ὑποκείμενον (y sus predicados supremos, las «categorías»): un saber acerca de la frenada, de la retirada, del saberse parar, del límite, de la responsabilidad vial: *stop...* o porrazo; en fin: un no hacer *lo que era necesario*: «hay en los entes cierto principio acerca del cual no es posible engañarse, sino que necesariamente [ἀναγκαῖον] se hará siempre lo contrario, es decir, descubrir la verdad [λέγω δὲ ἀληθεύειν]; a saber: que no cabe que la misma cosa sea y no sea simultáneamente, y las demás afirmaciones que encierran en sí mismas una opinión semejante» (1005b). El principio de no contradicción, «el más firme de todos los principios» (1006a), situado más allá de «las contradicciones [τὰς ἀντιφάσεις]», es por todo ello «indemostrable [ἀποδεικτικός]» (es el que *menos* demostración necesita, por lo que su valor cualitativo no se deriva sino de un mínimo cuantitativo). Indemostrable y verdadero, ya que sin él todo el mundo sería rezongador *esclavo*: con él se trata de «descubrir la verdad [λέγω δὲ ἀληθεύειν]», eso que la diosa no puede no decir. Verdad es frenar: derrapar en el borde del despenadero. Vértigo, querer estar abajo

¹⁰ Y esto sería el mal: lo peor y más mortal; acabar con «el bien [ἀγαθόν]»: «[!]os que suponen la progresión infinita destruyen sin darse cuenta la naturaleza del bien [ἀλλ' οἱ τὸ ἄπειρον ποιοῦντες λανθάνουσιν ἐξαίρουντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν]»; acabar con la «libertad [ἐλευθερία]», la «ciencia de los hombres libres» del *Sofista*, 253c, o la «ciencia libre [ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν]», la «más divina [ἢ γὰρ θειοτάτη]» (metafísica como teología; para las intrincadas sutilezas de la diferencia entre filosofía primera como ontología o como teología [metafísica, el nombre legendario de un bibliotecario, el peripatético Andrónico de Rodas, etc.], motores inmanentes y motor trascendente [*metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*]: v., en especial, Jaeger, 1923; Natorp, 1887; Aubenque, 1965); para lo terrible de las tragedias (δεινόν, vinculado en especial a *Antígona*) y el mal, v. Nussbaum, 1986, p. 52; y sobre un «maestro ignorante», a través de la pedagogía *igualitaria* de Joseph Jacotot, v. Rancière, 1987.

y retroceder, es el nombre de la verdad. Y también se recordará: en estas frenadas no se hace sino proseguir lo que Platón marcaba en el libro VI de la *República*:

–Creo [recuerda Sócrates, F.R.] que sabes que quienes se ocupan de la geometría, aritmética y otros estudios similares, dan por supuestos [ὑποθέμενοι] los números impares y pares, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas emparentadas con éstas y distintas en cada caso; las adoptan como hipótesis [ὑποθέσεις], procediendo igual que si las conocieran, y no se creen ya en el deber de dar ninguna explicación ni a sí mismos ni a los demás con respecto a lo que consideran como evidente para todos [οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερών], y ahí es de donde parten las sucesivas y consecuentes deducciones [ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες] que les llevan finalmente a aquello cuya investigación se proponían. // –Sé perfectamente todo esto, dijo [πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, τοῦτό γε οἶδα] [contesta Glaucón, F.R.] (510d).

Sin lo indemostrable, causa y origen, punto de partida (hipotético, axiomático), volviendo a Aristóteles, «se habla por hablar [λόγου ἔνεκα λέγεται]» (1012a). Pero también (y es aquí donde *lo menos demostrable* se observa, se comprende, con mayor claridad): sólo mediante el principio de todos los principios, al ser «libre», al ser lo que se es, se puede efectivamente y se debe *mandar*, que es lo que hace el que lo practica en última instancia, es decir, el llamado «sabio» (i.e.: más *progresista* que *retrasado*, se entiende): «No debe el sabio recibir órdenes, sino darlas, y no es él el que debe obedecer a otro, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio»; por una razón: «la llamada sabiduría [τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν] versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios [περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς]». *Vox populi*: sabio es aquel que *no tiene por qué dar explicaciones* (*no puede* ya darlas, su sabiduría consiste en colocarse en ese ámbito, defendiéndolo, de lo ya no explicable: ese es su poder); por tanto, sabio es aquel que, en un momento *muy determinado*, que es el culmen de la lógica griega, allí arriba encaramado, no dice nada más: no habría nada más que comprender (el silencio de Edipo es más terrible que el de la esfinge). El principio de no contradicción es *el primer principio* lógico, metafísico y político: «lo primero [τοῦ πρώτου]» («aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen»), eso que es considerado, en su *lejanía* sensible («si sólo existiese lo sensible [ἔστι τὸ αἰσθητὸν μόνον], no existiría nada»; 1010b), *lo más difícil*: una causa lógica. Si, como dice el comienzo, «todos los seres humanos desean, por naturaleza, saber [πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει]» es

porque los seres humanos desean, por naturaleza, *mandar*. El llamado saber universalizable, más allá del particular, el que accede a «lo universalizable [καθόλου]», es el saber que domina, el coactivo, el que enseña y el que se enseña, el imperioso y de primer rango, el yusivo. *Menos demostrable* quiere, por tanto, decir: resulta de cajón que *el que manda no es el que no manda*: y que si manda no puede no querer mandar: él es, manifiestamente, el jefe, el líder, aquel que está a cargo, en el cargo; tan manifiesto como que nadie obedecería a alguien que dijera que *manda sin mandar*. Una vez más, como dice el huevo nominalista Tentetieso (Humpty Dumpty): «La cuestión es quién manda [...] nada más [*which is to be master — that's all*]»¹¹. Menos demostrable quiere, así, decir: más firme, más duro, más soberano. Pero el asunto de fondo parece, *al mismo tiempo*, consistir en lo siguiente: no hay quien pueda *parar* a aquel, aquella, que, en velocidad endiablada, se decide a tomar, más allá de toda dominación, de toda orden y del todo ordinal, el camino del no ser¹²; y ese camino es, en realidad, *ante todo*, una cuestión de

¹¹ Th. W. Adorno, bebiendo de los desgarros hegelianos y de las denuncias nietzscheanas, incidió ya en la violenta arbitrariedad del «principio de identidad» (el principio soberano, *del soberano*; un subjetivismo extremo instauraría la objetividad) de «la filosofía primera» como «método» (i.e.: las «determinaciones puras del pensar» son también «instrucciones sobre cómo pensar»), y en el falseamiento de la idea de verdad (la «no-verdad del origen», el «odio contra lo complicado») que de ahí nace, en la «Introducción» de su estudio sobre Edmund Husserl (1956, p. 20-21), donde se llega a afirmar: «el fascismo trató de realizar la filosofía primera [*Der Faschismus suchte die Ursprungsphilosophie zu verwirklichen*]» (p. 28). Sobre lo siguiente, tentetieso se hace pasar, en todo caso, si se sigue la frase previa de Alicia, por *soberano irracional*, es decir, por el peor: «la cuestión es [...] si puede usted hacer que las palabras signifiquen tantas cosas distintas [*whether you can make words mean so many different things*]» [Carroll, 1871, pp. 117]); se recordará que el asunto es el dinero: «pagar extra». Martin Heidegger, a su vez, había *definido*, advirtiendo de sus engorros aristotélicos, a finales de los años veinte, a la filosofía primera como «ciencia del soberano [*Wissenschaft der Überwältigen*]», es decir, literalmente del *superviolento*, o, como lo podría traducir un alumno del siempre estimado Juan de Mairena, al que se llegará enseguida, del *mandamás*, vinculándolo con «el cielo» (lo divino) (1928: p. 13). «La calma de la sumisión», decía, en fin, Lev Shestov, volviendo «otra vez» sobre el principio de no contradicción, «puesto que, no importa cuánto digas, siempre será poco», en *Atenas y Jerusalén* (1938), que arranca con un «Parménides encadenado» (o «sobre las fuentes de las verdades metafísicas»).

¹² Más allá de todo mandar o ser mandado: *acracia*, λόγος ἄκρατος... anarquía, la cual Aristóteles vincula al «desorden [ἀταξία]» y a la caída de las ciudades (v. *Política*, 1302b), mencionando, antes, en el contexto de la justificación de la esclavitud, a los que esperan que el «el señorío [δεσποτεία]» sea una «ciencia»,

rigor, fanático rigor, *rigor mortis*; o una «muerte rigurosa [*mort à la rigueur*]», según llamaba Leibniz, un par de páginas antes de la referida pregunta metafísica, diferenciándola del *aturdimiento*, al cese de toda percepción. «No ser» quiere decir: algo, rigurosísimo, alguien que no se dio por satisfecho (según aparece con frecuencia en los diálogos el verbo ἀρκέω, bastar o ser suficiente), alguien que no reconoció la dureza y sus callosidades, se volvió ya, en su cerrilidad, *imparable*, y es eso lo que ahora, aquí, merece la «admiración [τὸ θαυμάζειν]»: una vida (*otra*) que avanza, encalabrinándose, más allá de lo que se llamó «pensamiento» (tieso, cutre, piñufla, amortecido); o también, si se quisiera extrapolar a las salidas, a las inquietudes, a las solicitudes, de Hegel: *algo* ya no volverá («Al amanecer los niños montaron en sus triciclos, y nunca regresaron», escribió, con la más alegre zozobra, Leopoldo María Panero [1970, p. 38]); o al menos, no lo hará tal y como se lo conocía, esperaba o frecuentaba. Aristóteles concibió el «motor inmóvil [ὁ οὐ κινούμενος κινεῖ]», la substancia «separada e inmóvil [χωριστῆ καὶ ἀκίνητος]», el sustento o apoyo, quietud del motor de motores, o *idea de motor*, como «principio de no contradicción» (en fin, la filosofía primera *como* lógica) contra todos los buenos conversadores (y más allá, dado que lo separado es pensado también *físicamente*): naturaleza muerta, bodegón. Vladimir Jankélévitch lo supo decir con precisión en el capítulo IV («La nihilización de las esencias») de *Filosofía primera. Introducción a una filosofía del «casi»* (1953): «No se puede impedir [*empêcher*] que un pensamiento suprima la lógica a fuerza de lógica y en nombre de la lógica [*à force de logique et au nom de la logique*]: sólo se puede rogar que no se llegue al extremo y limitar arbitrariamente [*limiter arbitrairement*] la nihilización devastadora». Es decir (y más allá de lo que habría que decir sobre este libro, esta fecha, esta apreciación): lo que no hay es razón rigurosa, estricta (*strenge Wissenschaft*), para parar. *Parar* («es necesario detenerse [ἀνάγκη δὴ στήναι]», precisa Aristóteles: quedarse quieto, no moverse) es *irracional*, ilógico: *no cabe en la cabeza*. Lo que para, si para, puede, entonces, llamarse no tanto «reposo» o «sosiego» como, desde otros horizontes, «piedad» (o «debilidad»), que es de lo que carece el desaprensivo y terco diablo. Un poco más adelante añade, a propósito de esa nihilización, que se trata de «[u]na Nada que ni siquiera estoy aquí para pensar, ya que es la nada de todas las cosas, incluido el pensamiento nihilizante»; la nada

frente a los que creen que es «contra naturaleza [παρὰ φύσιν] (1253b); Aristóteles tomará aquí una tercera vía: considerar el señorío (despotismo) como algo natural (hacerlo pasar como *algo natural*, aunque su última justificación, su arbitrariedad, sea «teológico-política», como saben todos los *señoritos*).

queda, entonces, en su brutal independencia, como lo pendiente del pensamiento, lo inevitablemente diferido, *casi nada*:

Nihilizando las esencias [la conciencia, F.R.] no se da cuenta, de inmediato, que aún está aplicando los principios racionales para pensar, que se sirve de las categorías para concebir lo completamente-otro [*Tout-autre*], que emplea aquello que niega para negarlo y en el acto mismo de negarlo; el muro de la esencia se reconstituye a sus espaldas [en este punto Jankélévitch permanece en el rondo aristotélico; sin embargo, la cosa se acelera, F.R.] [...] La nada del pensamiento devora a su vez al pensamiento de la nada; el pensamiento anterior se privilegió injustamente al excluirse de una nihilización encíclica de la que pretendía seguir siendo testigo: ahora es el propio objeto del pensamiento el que engloba a este pensamiento y se vuelve contra él para destruirlo. [...] Es el casi-nada [*presque-rien*] del instante el que nos da la adivinación fugitiva de la nada (Jankélévitch, 1953, pp. 65, 67, 70, 72).

Pero vuélvase a lo anterior: cuando Aristóteles asegura que estas gentes (bandas, turbas) *que no paran* hablan por hablar está indicando, en el fondo, que no pueden *crear* eso que dicen al decirlo: *charlan increíblemente*, como para tener que no creerles; ese mostrenco *pasarse* puede ser casi inapreciable, pero al ser ya un exceso respecto al principio (substancial y original), por diminuto, infinitesimal, que sea se irá haciendo mayor (v. *Acerca del cielo*, 271b): «conduciendo una y otra vez hacia errores mil veces mayores», según lo glosa, con tremendismo, de Franz Brentano justo al comienzo de su aclamada obra (1862, p. 1). Es por ello que, infantilizando la palabra, o mostrando la hipocresía natural de sus palabras, añade Aristóteles: «uno no cree, necesariamente, todas las cosas que dice [οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν]» (1005b; conque no habría *crédito* que darles, confianza alguna). Es esta frase (y no el principio de no contradicción, a quien está referida en realidad), este no asumir, no sostener, lo dicho, la que merece el nombre, para *desnombrarse*, de «última creencia [ἐσχάτην δόξαν]» (1005b), o *Prius*; y eso es lo que abre a ese «pensamiento alterado [ἄλλοφρονέοντα]», ese «contra o para-pensamiento [παρὰφρονοῦντα]»¹³, más allá de los tartajeos de Héctor tras las hostias que, a las puertas de Troya, le habría metido el de los pies ligeros (v. 1009b). Claro: siempre volverá Glaucón para decir, con otras palabras o con las mismas:

¹³ «Desrazón», entrega uno de los censores oficiales de la Dictadura española, Valentín García Yebra; más allá, para una profunda lectura de la negación en la herencia hegeliana del principio de no contradicción, v. Hamacher, 2021.

«sé perfectamente todo esto». Y se añadirá, entonces, que no es bueno *desconfiar de lo mejor*. Y ese recelo estará *bien*. Pero no hay más cera que la que arde.

§ 3. La vía de la συμπλοκή que se abre al final del *Sofista*, la claridad tenebrosa que ilumina el crimen ejecutado contra el sabio eleata, ha sido el acicate de diversas repeticiones y traducciones fructuosas en lenguas y conceptos «contemporáneos», vinculándose con nuevas formulaciones de viejos problemas lógico-políticos, más o menos, desde la segunda mitad del siglo pasado. Para muestra, dos botones: fue recorrida por Jacques Derrida desde sus primeros escritos fenomenológicos de mediados de los años cincuenta, donde palabras como «complicación» o, más tarde, «entrelazamiento» (la *Verflechtung*, «encabestramiento», de las *Investigaciones lógicas* [1900-1901] de Husserl) son protagonistas, más allá de la elaboración expresa de la noción de συμπλοκή que se produce, por ejemplo, en «La farmacia de Platón» (1968, p. 75), o las variaciones (complicidades y comparecencias) sobre «la pequeña palabra» ἄμα en «Ousía y grama» (1968, pp. 64); o por Gilles Deleuze, a partir de la lectura propuesta en *Diferencia y repetición* (1968), obra que expone, estética y sistemáticamente, una muerte más, la de Zarathustra, y en «Platón y el simulacro» (1967): en la primera, en una de las últimas notas del primer capítulo, se recuerda cómo el «no» de Heidegger, en «Qué es la metafísica» (en última instancia, la «Nichtung»; 1929a, p. 114) y en «De la esencia del fundamento» («la diferencia ontológica es el no entre [*das Nicht zwischen*] ente y ser; 1929b, p. 123), remitía ya a la «diferencia» (*calculable*, ahora, en los capítulos que siguen, *integralmente*; i.e.: «faire un enfant dans le dos», ¿no?), llevándose a cabo una lectura de Platón (de sus «páginas más insólitas», las que dirigen, se recuerda a Proclo hilando el *Parménides* con un pasaje de la *República*, unas páginas después del citado, a lo «anhipotético [ἀνυποθέτου]», «el principio de todo [τὴν τοῦ παντός ἀρχήν]» [v. 511b]; i.e.: lo «más allá del ser [ἐπέκεινα τῆς οὐσίας]; 509b): «[h]ay que pensar si la célebre tesis del *Sofista* no debe, a pesar de ciertos equívocos, ser comprendida así: el “no” en la expresión “no-ser” expresa *algo distinto* [quelque chose d’autre] *a lo negativo*» (1968, p. 88, 167); y un poco más adelante (en vistas al sentido, al *problemático* «sin sentido [*non-sens*]», explicitando una frase previa del *Sofista*, 257b, donde ya es posible ver el entrelazamiento del ser y el no ser como *diferencia*) añadía: «el no ser es la Diferencia: ἕτερον, no ἐναντίον. Por ello, el no ser debería escribirse, más bien, (no)-ser, o, mejor aún, ?-ser [...] ser problemático [...] más allá del fundamento» (pp. 89, 247; además, v., para este mismo motivo, Heidegger, 1924-25, pp. 558-574); poco antes se había llevado a cabo, también, mediante otras acentuaciones, una lectura anarquista (*coronada*) de la jerarquía aristotélica con los recursos unívocos (*igualitarios*) de Duns Escoto; y un después

se insistirá en la *inesencial idea* como «“tema complejo” [...] complejos de coexistencias». En esta setentera estela diferencial de reinscripciones de los *clásicos del no ser* destaca, otrosí, Agustín García Calvo: exiliado en París desde 1969 hasta 1976 tras haber sido expulsado, por decreto, de su Cátedra de Latín de la Universidad Complutense de Madrid, a la que llegó tras sus inquisitoriales martirios sevillanos, por su implicación activa en el movimiento estudiantil de Febrero del 65 (1980a, pp. 55; 1980b, pp. 137-138; v. Amorós, 2014), y animando esos años una tertulia, «La Horda», en el Café La Boule d'Or del Barrio Latino, montó su obra, una terca acracia filológica (gramática) y política (si se quiere, *del cero a la izquierda*); «pues lo cierto es que nada somos y que el único modo de que el pronunciamiento pueda seguir sirviendo para algo es que sigamos nosotros sin ser nada»; v. 1973f, p. 41)¹⁴, asumiendo, libremente, el legado abierto de las populares meditaciones («lo que pasa en la calle»), los plantes y las treguas, del *Juan de Mairena* (1936) de otro exiliado: Antonio Machado. Más allá de la cita con la que se abrían estas indagaciones, escribía el poeta andaluz a través de los zarandeos de su más conocido apócrifo, un profesor de gimnasia en un Instituto (que daba, aparte, clases gratuitas de retórica), con alguna que otra notilla entreverada a la páginas pesadas y desconsoladas de Heidegger¹⁵ y, antes bien, a las más volátiles de Henri Bergson (a cuyos cursos asistió en alguna de sus estancias parisinas, siendo seguidor improvisado de su «intuicionismo»):

¹⁴ A propósito de un trabajo en el candelero sobre «lo no-gobernable» justo en su propósito (mostrar las denegaciones y el juicio sumario al «anarquismo político» de algunos filósofos contemporáneos [más o menos] «an-arquicos», *comenzando* por Reiner Schürmann), sorprende, a pesar de deber ser *localizada* (¿o por ello?), la precipitación *universal* de esta sentencia: «¿Cómo comprender, entonces, que los filósofos no hagan *jamás*, a pesar de todo, referencia alguna a la tradición anarquista?» (Malabou, 2022, p. 34; además, v., por ejemplo, García Calvo, 1978).

¹⁵ Advertía el vaticinador: «La verdad es, amigos míos, que la doctrina de Heidegger aparece [...] algo triste»; en todo caso: «puede encontrar a través de muchas rebeldías de superficie una honda aquiescencia [...] entre nosotros los españoles y muy particularmente entre los andaluces [...] ¿es que somos algo heideggerianos sin saberlo? [...] Yo os aconsejo, queridos amigos, que os detengáis a meditar en los umbrales de esta filosofía, antes de penetrar en ella» (Machado, 1937-1939, pp. 2360-2368).

Lo apócrifo de nuestro mundo se prueba por la existencia de la lógica, por la necesidad de poner el pensamiento de acuerdo consigo mismo, de forzarlo, en cierto modo, a que sólo vea lo *supuesto* o puesto por él, con exclusión de todo lo demás. Y el hecho –digámoslo de pasada– de que nuestro mundo esté todo el cimentado sobre un supuesto que pudiera ser falso, es algo terrible o consolador. Según se mire. [...] En nuestra lógica [...] no se trata de poner al pensamiento de acuerdo consigo mismo, lo que, para nosotros, carece de sentido; pero sí de ponerlo en contacto o en relación con todo lo demás. No sabemos, en verdad, cuál sea, en nuestra lógica la significación del principio de identidad, por cuanto no podemos probar que nada permanezca idéntico a sí mismo, ni siquiera nuestro pensamiento, puesto que no hay manera de pensar una cosa como igual a sí misma sin pensarla dos veces, y, por ende, como dos cosas distintas, numéricamente al menos. [...] En nuestra lógica tampoco ha de aprovecharnos el principio de contradicción, o de no contradicción, que llaman otros. Porque no hay cosa que sea lo contrario de lo que es. El ser carece de contrarios. Y donde no hay contrarios no hay posible contradicción. Por nuestra lógica vamos siempre de lo uno a lo otro, que no es su contrario, sino, sencillamente, otra cosa. (Un paraguas dista tanto de ser un membrillo como de ser lo contrario de un membrillo). [...]. Nuestra lógica pretende ser la de un pensar poético, *heterogeneizante, inventor* o descubridor de lo real. Que nuestro propósito sea más o menos irrealizable, en nada amengua la dignidad de nuestro propósito. Mas si este se lograra algún día, nuestra lógica pasaría a ser la lógica del sentido común. Y entonces se desterraría la vieja lógica aristotélica, la cual aparecería como un artificio maravilloso que empleó el pensamiento humano, durante siglos, para andar por casa (Machado, 1936, pp. 1998, 2007-2008).

Tras estos folklóricos («lo que el pueblo sabe, tal y como lo sabe», *ibíd.*, p. 1996; «la verdadera poesía la hace el pueblo [...] alguien que no sabemos quién es», p. 2121; i.e.: la lógica de los lógicos clásicos no es del pueblo, no es común, sino esa lógica, limitada, eficaz, de los que mandan, etc.) apuntes diferenciales, se agrega, sin perder el tentativo «andar por casa» (aunque de otro modo introducido):

Pero el poeta debe apartarse respetuosamente ante el filósofo, hombre de pura reflexión, al cual compete la ponencia y la explicación metódica de los grandes problemas del pensamiento. El poeta tiene su metafísica de andar por casa, quiero decir el poema inevitable de sus creencias últimas, todo él de raíces y de asombros. El ser poético —*on poietikós*— no le plantea problema alguno; él se revela o se vela; pero allí donde aparece, es. La nada, en cambio, sí. ¿Qué es? ¿Quién la hizo? ¿Cómo se hizo? ¿Cuándo se hizo? ¿Para qué se hizo? Y todo un diluvio de preguntas que arrecia con los años y que se origina no sólo en su intelecto —el del poeta—, sino también en su corazón. Porque la nada es, como se ha dicho, motivo de angustia. Pero para el poeta, además y antes que otra cosa, causa de admiración y extrañeza. [...]. Puesto el ser, y aun recalcado, en el pensamiento de una cosa, lo único que no puede predicarse de ésta es *el no ser*. Tal nos dice la lógica en su famoso principio. Pero esto mismo es lo que realiza nuestro pensamiento cuando pensamos que *una cosa no es*. Y así vamos de la tautología al absurdo, sin que el tiempo lo enmiende ni sirva en lo más mínimo para disimularlo, trocando milagrosamente *el ser que era* en *un ser que no es*. En todo pensamiento en que interviene el no ser va implícita la contradicción al principio de contradicción (ibíd., 2032-2033).

En estas persistentes distinciones entre filosofía («lógica», cierta lógica, insístase, la de la abstracción *gedeónica*; v. también Severino, 2005) y poesía («la discordia entre la filosofía y la poesía viene de antiguo [ὅτι παλαιὰ μὲν τις διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητική]; *República*, 697b) reside *la razón* por la que puede afirmarse que el pensamiento poético «no realiza ecuaciones, sino diferencias esenciales, irreductibles»; es «esencialmente heteogeneizador», frente al «pensamiento lógico o matemático, que es esencialmente homogeneizador» (ibíd., p. 1963); alguien como Walter Benjamin, pasando la misma y fúnebre frontera pirenaica unos meses después (Collioure, Port Bou), exponía esa heterogénesis, en los años veinte, desde las entretelas del problema filosófico de la «traducción [*Übersetzung*]» (1923); pero es aquí Bergson, «la heterogeneidad pura», o «absoluta», de la *durée* quien vuelve a aparecer como impenable (1889, pp. 77, 89, 172)¹⁶. También la divergencia se

¹⁶ La vía del no ser fue el motor de los intentos de formalizar una «lógica polivalente» (del «hablar por hablar», como decía un programa de radio de madrugada). Destacan aquí (además de los intentos de Jan Łukasiewicz: lógica no coactiva, *libre*) los trabajos Stéphane Lupasco. La mayor parte de sus libros,

articula en torno a «la fe» (ya sea mucha o poca) y cierto «escepticismo»: Mairena, del que se asegura, aún con fama de sordo, que «fue un hombre de un oído finísimo, de los que oyen [...] crecer la hierba», recuerda que «existe una fe metafísica [...] mucho más difundida de lo que se piensa», y, al final de sus páginas, se considera la posibilidad (dejada, en todo caso, a «cerebros germánicos») de escribir una cuarta crítica, «la de la *Pura creencia*», «una *pura investigación de las creencias*» (1936, pp. 2070, 2123; 1937-39, pp. 2327, 2338, 2354-2356), pareciendo, en este punto, entrar en diálogo soterrado con la famosa conferencia de Marcelino Menéndez Pelayo «De los orígenes del criticismo y del escepticismo. Y especialmente de los precursores españoles de Kant» (v. 1948). En todo caso, se acaba afirmando: «algún día [...] se trocarán los papeles entre los poetas y filósofos [...] estarán frente a frente poeta y filósofos –nunca hostiles– y trabajando cada uno en lo que el otro deja» (ibíd., pp. 2050-2051). Pero al grano, más allá de estos presuntos magisterios: testimonio alto de esta heterogeneidad es el *Sermón del ser y el no ser* de García Calvo, redactado en los «días turbulentos de la primavera agria de los ventanales de Madrid» (1972, p. 74) y zurcido, en paralelo a sus afanes como

apegados los descubrimientos de la física cuántica, están descatalogados. Al principio de antagonismo se le denomina «lógica dinámica de lo contradictorio», o «de la energía», preocupándose el filósofo de diferenciarlo (a gruesos brochazos) de la lógica hegeliana; i.e.: de la «conciliación»; o de lo que en la *Fenomenología del espíritu* se llama «calma [*Ruhe*]». Se trata con ello de formalizar el «fenómeno energético» (el «principio de incertidumbre» de Werner K. Heisenberg), mostrando cómo para todo «fenómeno» hay un «anti-fenómeno» (A y no A, *a la vez*). Esto obliga a reformular el «principio de tercero excluido» en un «principio de tercero incluido», en la línea de Stephen C. Kleene, y convirtiendo la lógica clásica en una «lógica imposible», o «meta-lógica». Lupasco piensa el asunto al revés que Aristóteles: lo que aniquila el pensamiento no es la contradicción sino su exclusión. La lógica dinámica de lo contradictorio se expone no sólo como la lógica de la experiencia sino como la formalización de un filosofía de la finitud: el infinito no es sino «el caso particular e ideal de un trans-finito», de una finitud que se potencializa ella misma; escribe: «[p]odemos considerar nuestra obra como una respuesta a la siguiente cuestión: ¿qué sucede si se rechaza el valor absoluto del principio de no contradicción, si se introduce una contradicción irreductible en la estructura, en las funciones, en las operaciones mismas de la lógica? ¿Cuáles son las consecuencias? ¿Cómo hay que proceder?» (1951, p. 3). Otro caso, para volver a los números imaginarios de Leibniz de la anterior nota, es el de otro olvidado: José María Rey Heredia y su metafísica del álgebra (euclidiana), expuesta en *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias*, donde muestra, más allá del «*scandalum mathematicum*» del imaginarismo, «la necesidad indeclinable de admitir cantidades que no sean positivas ni negativas bajo el mismo concepto en que lo son las llamadas reales» (1865, pp. 4, 45).

estudioso y virtuoso traductor de los presocráticos (en las ya citadas ediciones de Parménides y, en especial, de Heráclito, de su «lógica hiriente», desatendida y difuminada, reducida a «doctrina ingenua», por Aristóteles; 1985, p. 12; en *Lalia* «antológica», v. 1973d, p. 196), «en un ritmo bastante parejo al de las antiguas recitaciones teatrales, algo así como un senario yámbico prolongado en medio pie» (1972, p. 14). Se pueden destacar estos versos con los que comienza esa «empresa dura y desairada [...] cantar lo que no es» (p. 22):

Mucho lo hemos mucho amado / un cuerpo tan hermoso. Y en verdad, no era / por lo que era; por lo que era, no en verdad; ¿por eso / que él era?; no por eso: bien por el contrario, / eso que era él y que quería y que tenía / que ser fue justamente lo que repodría / de amargura su bendita pulpa, lo que hacía / pólvora apestosa su hueso y *-pulvis eris-* / lo cerraba entre las cáscaras de nuez dañada / de su ataúd; el ser, el ser fue lo que hizo / hincharse de vejez su vientre y arrugarse / sus pechos derrotados; para ser, llegaba / a tomar conciencia de sus vísceras más hondas, / y de la conciencia fermentaban sus entrañas / de toda enfermedad, y de su boca hedionda / el aliento reventó; su ser y su saberse / fue lo que de impotencia le amustió la vara / de nardos de la verga y convirtió en angustia / el sollozo de la hermana de su amor y en cárcel / las valvas de la musgosa dulce gruta; y era / el ser quien es lo que le acorazó de callos / la mano y arrasó como el solano el prado / de la piel de heno y retorció, como si fueran / palos del arado o hierros de una grúa, aquella / osamenta tan gallarda; el ser, el ser él mismo / nublabá de amenazas y desconfianzas / y ponía vidriosos de los malos celos / aquellos, ay, aquellos ojos. Conque entonces, / no era, no, por ser lo que es por lo que tanto / lo amábamos nosotros este cuerpo: era / por cuanto él no era: por lo que podía / no ser, por eso era por lo que nosotros / lo habíamos amado» (pp. 64-65).

Estos hexámetros adaptados de un Horacio moderno, como dirá el maestro falangista Antonio Tovar en una reseña admirativa (1983, pp. 75-81, 95; tertulias en el café «Castilla» de Salamanca, 1980b, p. 59), están escritos no sólo contra «el ser» (como determinación ideal, o entidad determinada) desde cierta tradición despotricadora materialista, epicureísta para más señas (v., también, su versión de *Sobre la naturaleza de las cosas* [de Lucrecio, vertido como *De la realidad*], o mejor,

contra el *tener que ser* (como determinación sucesiva, determinable¹⁷), sino también contra esos «batallones enardecidos de la fe en la nada negativa» (ibíd., p. 23). Y es como si aparecieran, en este punto del *Sermón*, ascendiendo por los huecos de la tabla romboidal de la nada del final de la «Analítica trascendental» kantiana, en tropel, todos los demonios eufóricos, incendiarios, desesperados, de la novela de Fiódor Dostoievski, con los tormentos y reconcomios del *aborcado-teleológico*, Nikolái Vsévolodovich Stavroguin; o esa «ira sin objeto [*objectless rage*]» (la «ira negra» de los expulsados del Edén; Baudelaire, 1857, p. 125), que Marc Fisher ha sabido *comprender* a propósito de la voz «generacional» de alguien como Kurt Cobain (Kant, 1781-87, A 292/B 349; Fisher, 2009, p. 9). Estas alusiones a la «nada negativa» se leen, también, en el *Manifiesto de la Comuna Antinacionalista Zamorana*, cuya «función esencial es combatir [...] por la desaparición del Estado Español y del estado en general»: «bien sabemos que la tendencia a la nada puede ser tan totalitaria como la tendencia al todo» (1970, pp. 9, 41)]; o, en el contexto de la «Guerra absoluta» en Vietnam como «Muerte Cósmica», en «De la totalitariedad»: «vivimos literalmente de la ilusión de poder en un momento dado acabar con todo, con toda esta nada» (1973b, p. 146; «la idea de un total aniquilamiento», escribía Machado, v. 1937-39, p. 1383); o, en fin, a través en los «viva la muerte», *definitivos y definitorios*, de las drogas heroicas y «sus orgasmos de jeringa», según el *Comunicado urgente contra el Despilfarro*; 1977, p. 46). Por ello se advierte en un regate *onesimiano* a las arengas nihilistas más vigorosas (algunas sonaban, de nuevo, en esos cafés setenteros de París; «el Apaga-y-vámonos de la germánica voluntad de poder», Machado, 1936, p. 2119) de la pura exterioridad, con remate más o menos aristotélico:

¹⁷ Ser «esto», «lo otro» y «lo de más allá»; el deseo como falta vinculado a cierta comprensión, triste, de la soledad, etc.: «la meta ausencia, y no esta amarga soledad, que siempre sabe quién le falta» (ibíd., p. 57). Sobre las emprendidas tempranas lecturas de Machado («cuyos proverbios andaba yo por entonces grabando a cortaplumas y tinta en los bancos del instituto») y del citado Unamuno (otro exiliado en París [*we'll always have Paris*], acertó a decir Humphrey Bogart), referido en unos versos del *Sermón*; ya Machado valoraba de Unamuno, quizá del más spinozista, su «no casi blasfematorio ante la idea de una muerte que reconoce, no obstante, como inevitable», 1937-39, p. 2361) avisa el gramático en su presentación de *La agonía del cristianismo* (v. 1986, pp. 7-17); asimismo, a propósito de la lectura de *Juan de Mairena*, en la Facultad del Derecho de la Universidad de Sevilla, a partir del *encuentro* con «una pila de ejemplares de la edición primera, de 1936, arrinconados en la trastienda desde entonces» de una librería de la ciudad, v. 1980b, p. 65.

Lo que sí tendrás cuidado / con una cosa: para decir las alabanzas / de aquello que no es nada, no te irás derecho / al bulto, no caerás estúpido en la trampa / de decir la nada misma, sino que astutamente / hablarás un poco de las cosas infinitas / que los seres pueden ser: al ser por su palabra / cogerás, que dice que él, que es uno, al mismo tiempo / es muchos (García Calvo, 1972, p. 23).

El verdadero nombre del no ser, nombre dado sólo para dejar de nombrar, *es*, «popularmente» (lo inalcanzable para el filósofo, regurgitaba Nietzsche en los mismos escritos juveniles), *cualquiera*, es decir, el que no es, ni quiere ser, *alguien* (se niega, no le da la gana), y menos el (mismo) de siempre, como sabe «el reino subterráneo de la Prefectura de Policía, en donde está depositada la fe del ser»; o de otro modo: «que cualquiera sirva para cualquier cosa», más allá de las especializaciones; 1970, p. 51; también, v. 1991, pp. 9-36. El *Sermón* dice: «así que no te queda otro modo de no ser sino cualquiera: el cero» (1972, pp. 56-57). Y es de este anónimo *cero* o este discordante *no*, que borran las causas, los encausados y las culpas (v. 1973a¹⁸), y que recuerda al «cero absoluto», o «cero divino» («mármol frío»), del maestro metafísico de Juan de Mairena, es decir, al oscuro, solitario, panteísta, algo reaccionario, mujeriego y un poco borracho, Abel Martín (autor, precisamente, de *De la esencial heterogeneidad del ser* [«1800 páginas de apretada prosa os aguardan en él»], y de un soneto sobre el no ser en *Los complementarios*), en *De un cancionero apócrifo* (1924-1936, p. 686)¹⁹; es de este

¹⁸ Para desplazar, a su vez, la pasada nota 5, sobre «el número» y «el tiempo», o porque «el 1» no sería *ningún* número, v. *De los números* (1976a, p. 97 y ss.; aquí es citado también el referido pasaje de Cantor); más allá, v. el tratado polemológico (en quince ataques y una tregua) *Contra el tiempo* (1993).

¹⁹ Desde su «sed metafísica de lo esencialmente otro» («la equis que nadie despeja», 1936, p. 2043; expresado como anhelo humanista al que no *llegaría* «la metafísica de un chimpancé», v. *ibíd.*, p. 2097) en el amor buscado, «no es posible —dice Martín— un pensamiento heracliteano dentro de una lógica eleática [...] Abel Martín tiene —no obstante— una profunda admiración por la lógica de la identidad que [...] le parece una creación milagrosa de la mente humana» (Machado, 1924-1936, pp. 679-681). En fin: «*Mas nadie [...] logrará ser el que es, si antes no logra pensarse como no es*» (p. 689). El tratado de Martín lo continúa Mairena en *Los siete reversos*, un libro de «cerca de 500 páginas», escrito para «llegar a comprender la obra divina: la pura nada», que (añade con pitorreo) «no fue leído en su tiempo. Ni aún lo cita Menéndez Pelayo en su índice expurgatorio del pensamiento español» (*ibíd.*, p. 708). Es conocido que en uno de los bolsillos del gabán que llevaba Machado el día de su muerte estaba escrito, entre otros pocos versos, el inicio del monólogo de Hamlet: «Ser o no ser» (cf. Gibson, 2019, p. 13; además, sobre «El gabán de Mairena», v. 1936, pp. 2099-2100).

sindiós («yo no aguanto este sindiós [...] me cago en el misterio», disparaba, al final, el Cabo Gutiérrez de *Amanece, que no es poco* [1989]) del «no somos nada» (*ni queremos*), que, volviendo al final de los últimos versos, «lo que es se dice de muchos modos [τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς]» (*Metafísica*, 1028a, entre otros; desarrollos medievales de la *analogía entis*, v. Courtine, 2005, 153-229), y *no al revés*. De ahí la pregunta que cacarea, contra todos los pedantes, desde el fondo del poema: «¿qué ángel, qué lucero claro de la mañana / a decir nos enseñaba “No”?: porque ése era / el verdadero creador de nuestra lengua» (1972, p. 48; junto a Machado, «nuestro viejo preceptor», «nuestro llorado Adorno», se asoma; 1973e; 1973f, p. 49). Esto también quiere, por tanto, decir: antes, y a la contra, el «lenguaje» que el «ser» (*tomarle la palabra al ser*), antes el «no ser» *de las lenguas* (*a priori* el no ser), su flamante discurrir corriente, moliente y *desrealizado* («en la gramática de la lengua no manda nadie», *nadie es más que nadie*, porque «la lengua es el instrumento de cualquiera», del «pueblo que no es nadie», v. 1989, pp. 395-404), que la visión ideal (falsa, falseada, mentirosa y campanuda: *el cordial cambiazo*) de lo *real y existente*; así empieza el diálogo con el que se abre, y transcurre, *Del lenguaje* (1979, p. 10; v. también 1973c). O para remacharlo con una frase tardía que concentra, cabezonamente, sus contrariados sofismos disuasivos, lo que vendría a (*no-*) *ser un hombre de poca fe*: «solo la Fe sostiene la Realidad [...] la falta de Fe y el descreimiento nunca ha movido el gatillo de un arma ni ha podido decir una mentira» (1996, p. 86; porque «la realidad no es todo lo que hay», v. 1973d, p. 195; 2006, p. 39)²⁰. Machado, una y otra vez, llamaba a esto cinismo, el *del bueno*, el de Antístenes y el Gimnasio de Cinosargos, el *de*

²⁰ Porque «lo real» *no es* sino la miseria de la muerte administrada (gran entidad), y de lo único que, entonces, se trataría es, contestando el grito fascista, de que «muera la muerte», como se lee en una de las *Cartas de negocios de José Requejo* (1974a, p. 51), o de matar «el haber de ser», según la «Carta para persuadir a la venta del alma» (1963; además, sobre el pacto y la sombría voluntad de negación, v. «La importancia del demonio» [1933] de José Bergamín); al sol del asambleísmo del 15-M, esta proclama es el *leitmotiv* del bello y agudo ensayo de Jordi Carmona Hurtado (v.: 2022, pp. 60-67). La última de las composiciones que se recogen en *Canciones y soliloquios* (algunas interpretadas por Chico Sánchez Ferlosio y Amancio Prada), que *responde* a la que al comienzo se citaba (en el doble umbral) de Brassens, dice: «Venidme del aire, / palabras, / tijeritas de plata. // Rasgad el velo de luto / de las ideas malas / que nublan pueblos y valles / de los hombres. Ea, / venidme del aire. // Cortad las mallas / de la red que apresa / los atunes del mar / de plata, palabras. // Quebrad el hilo / de la médula blanca / del espinazo de mi alma, / tijeritas baratas. // Del aire, / del aire venid / de plata, tijeras, / palabritas, palabras» (1976b, p. 218). Sobre el viejo argumento epicúreo que tras la muerte campea (vs. «*la idea de la muerte*»), v., asimismo, Machado, 1936, pp. 2111, 2115.

verdad (o «culto fanático de la veracidad»), y lo oponía, en los años de la Guerra Civil española, a la tradición estoica peninsular (v., por ejemplo, 1937-39, pp. 2342 y ss. 2414 y ss.). Recuperando la cosa de estudio, a propósito de la συμπλοκή, lo que quizá más sobresalga en la obra de García Calvo es la desternillante carta sobre los centauros (fabuloso *dos en uno*) de las *Cartas de negocios de José Requejo* (1974), montadas a partir de la recepción que el autor habría hecho del imaginado Requejo, encerrado en un manicomio (el de Santa Ana, en París) y sepulturero de murciélagos (se trata siempre, *à la lettre*, como le dice Requejo a un tal Caruso [tras quien se esconde el muy joven Fernando Savater; v. 1976, pp. 15-26], «de hacer que las causas perdidas ganen»; p. 154); en una de ellas, la carta octava, el sabio «Quirón» le escribe al alocado «Neso» a propósito de la iniciativa (de éste último) de pasar por una *cirugía* para amputarse la parte equina de su *ser* y, dejando atrás el dolor de la contradicción, convertirse en un (todo un) «hombre» (de hecho y de derecho, acreditado): *¡cuánta fe!* Hay que limitarse a consignar este pasaje, perla rigurosa sobre el no ser, sobre la verdad de lo informe y lo deforme, sobre los enemigos, que son siempre *el mismo y uno mismo*, y dejarlo todo abierto, de par en par, en un deseo heterogéneo, complejo, de bendición («dijo Abel cuando moría: / Se acabó lo que se daba»; 1924-36, p. 733).

Quirón a Neso, alegría. ¿Qué pasa pues, querido primo? ¿De dónde tanta desesperación? Alguna desventura habrá sido con alguna niña – ¿no?– que le habrá hecho remilgos a tu grupa caballuna; ¡si no nos conociéramos!: que si no, no te metían a ti los perros en danza esos charlatanes de Cos y sus ideas pedantescas sobre la nueva cirugía. // Así que, después de casi cuatrocientos años de vivir con esas carnes y de sudar mezclando olor humano y caballo, ¿ahora te has cansado? No puedes, por lo que veo, soportar la idea de morir centauro y dejarte podrir centauro. ¡La dolorosa hibridez! Ya. Y ¿a qué venirme a mí a pedir consejo? ¿O es que crees que si la operación esa la hubiera visto yo posible o necesaria, no la hubiera intentado conmigo mismo? Pero no, primo [...] // No lo harás, ¿verdad Neso? Y si lo hicieras, loco, a pesar de todo, escríbeme, que me escriba aquel otro que viva en tu lugar, si todavía le quedare el viejo Quirón en la memoria dibujado, y que me cuente lo que ha habido y cómo fue la cosa. Tan viejo y tan curioso todavía. Pero en fin, no vas por eso a hacerlo, sin embargo. Y si eres como eres y si no lo eres, que los dioses te bendigan (1974a, pp. 99-100).

Referencias

Adorno, T. W. (1956). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. En: *Gesammelte Schriften*. Ed.: R. Tiedemann, vol. 5. Fráncfort: Suhrkamp, 1990.

Amorós, M. (2014). 1968. *El año sublime de la acracia*. Bilbao: Muturreko burutazioak.

Aristóteles. *Metafísica*; edición bilingüe y trad.: V. García Yerba. Madrid: Gredos, 1970; trad. T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994; ed. bilingüe y trad.: H. Tredennick. Londres, Harvard University P., 1933.

Aristóteles. *Poética*; edición bilingüe y trad.: V. García Yerba. Madrid: Gredos, 1974; trad. y ed. bilingüe W. Hamilton Fyfe. Londres: Harvard University P., 1932.

Aristóteles. *Acerca del cielo*; trad.: M. Candel. Madrid: Gredos, 1996; *De caelo*; ed. bilingüe y trad.: D. J. Allan. Londres: Harvard University P., 1965.

Aristóteles. *Política*; trad.: M. García Valdés. Madrid: Gredos, 1988; ed. bilingüe y trad.: H. Rackham. Londres: Harvard University P., 1944.

Aubenque, P., (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. París: PUF.

Badiou, A., (1988). *L'être et l'événement*, París: Seuil, 1988.

Badiou, A., (2016). *Le séminaire. L'infini. Aristote, Spinoza, Hegel. 1984-1985*. Ed.: I. Vodoz. París: Fayard, 2016.

Benjamin, W. (1923). «Die Aufgabe des Übersetzers», en *Gesammelte Schriften*, vol. IV.1, Ed.: R. Tiedemann y H. Schwäppenhauser. Fráncfort d.M., Suhrkamp, 1972-1990.

Baudelaire, C. (1857). «Les litanies de Satan». En: *Les fleurs du mal*. En: *Œuvres complètes*. Ed. : C. Pichois. París: Gallimard, 1975.

Bergamín, J., (1933). «La importancia del demonio». En: *Obra esencial*. Ed. N: Dennis. Madrid: Turner.

Bergson, H., (1889). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. París: PUF, 1927.

Brassens, G. (1972). «Morir por una idea». En: *19 canciones con versión para cantar de Agustín García Calvo*. Ed. bilingüe, Zamora: Lucina, 1983.

Brentano, F. (1862). *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Friburgo: Herder.

FEDERICO RODRÍGUEZ.

«Un rigor mortal. Confiar en lo peor».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° especial. Interpretar, comprender, traducir: estrategias ante lo irrepresentable. ISSN 0718-8382, septiembre 2024, pp. 167-198

Bouza, F. (1991). *Locos, enanos y hombres de placer en la corte de los Austrias*. Madrid: Temas de Hoy.

Butler, J. (2000). *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. Nueva York: Columbia University Press.

Carmona Hurtado, J., (2022). *Matar la muerte. Agustín García Calvo y la filosofía de la contracultura*. Madrid: La oveja negra.

Cantor, G., (1883). *Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen*. Leipzig: Commissions Verlag von B. Teubner [trad. José Ferreirós y Emilio Gómez-Camirero. Barcelona: Crítica, 2006].

Carroll, L., (1871). *Through the Looking Glass and What Alice found There*. Nueva York y Londres: Harpers and Brothers, 1902.

Cassin, B. (1995). *L'effet sophistique*. París: Gallimard.

Cassin, B. Nancy, M. (1998). *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote. Introduction, texte, traduction et commentaire*. París: Librairie philosophique Vrin.

Courtine, J. F., (2005). *Inventio analogiae. Métaphysique et ontologie*. París: Vrin.

Cuerda, J. L., (1989). *Amanece, que no es poco*. Compañía de Aventuras Comerciales, TVE, Paraíso.

Damascio. *Commentaire du Parménide de Platon*. Ed. bilingüe y trad. : J. Combès. París: Les Belles Lettres, 2003, vol. IV.

Dante Alighieri. (1321). *La divina comedia*. Ed. bilingüe y trad.: N. González. Madrid: Homo Legens, 2005.

Deleuze, G. (1967). «Platon et le simulacre». En: *Logique du sens*. París: Minuit.

Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. París: Presses Universitaires de France.

Derrida, J., (1968). «Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*». En: *Marges de la philosophie*. París: Minuit, 1972.

Derrida, J., «La pharmacie de Platon». En: *La dissémination*. París: Seuil, 1972.

Diógenes Laercio. (s. III d.C.) *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Ed. bilingüe: G. Reale (con G. Girgenti y I. Ramelli). Milán: Bompiani, 2005.

FEDERICO RODRÍGUEZ.

«Un rigor mortal. Confiar en lo peor».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° especial. Interpretar, comprender, traducir: estrategias ante lo irrepresentable. ISSN 0718-8382, septiembre 2024, pp. 167-198

Eckhart, M. (1313). «Von der Abgeschiedenheit». En: *Meister Eckharts mystische Schriften*: traducido al alemán moderno e introducido por G. Landauer. Berlín: Karl Schnabel (Axel Junckers Buchhandlung), 1903.

Fischer, M. (2009). *Capitalist Realism? There is No alternative?* Londres: Zero Books.

Gadamer, H.-G. (1950). «Zur Vorgeschichte der Metaphysik». En: *Gesammelte Werke (GW)*, vol. 6. Tubinga: J. C. B. Mohr, 1985.

Gadamer, H.-G (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. En: *GW*, vol. 1.

García Calvo, A. (1963). «Carta para persuadir a la venta del alma». Salamanca.

García Calvo, A (1970). *Manifiesto de la Comuna Antinacionalista Zamorana*. Zamora: Lucina, 2008.

García Calvo, A (1972). *Sermón del ser y el no ser*. Zamora: Lucina, 1995.

García Calvo, A (1973a). «De la génesis del fin y de la causa». En: *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la Sociedad*. Madrid: Siglo XXI.

García Calvo, A (1973b). «De la totalitariedad». En: *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la Sociedad*. Madrid: Siglo XXI.

García Calvo, A (1973c). «Sobre la realidad, o de las dificultades de ser ateo». En: *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la Sociedad*. Madrid: Siglo XXI.

García Calvo, A (1973d). «De la confusión entre método y objeto, a propósito de los grados de realidad de los colores». En: *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la Sociedad*. Madrid: Siglo XXI.

García Calvo, A (1973e). «“Estar en la luna”, o sobre las funciones de la mística y la magia», En: *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la Sociedad*. Madrid: Siglo XXI.

García Calvo, A (1973f). *De los modos de integración del pronunciamiento estudiantil*. Zamora: Lucina, 1987.

García Calvo, A (1974a). *Cartas de negocios de José Requejo*. Zamora: Lucina, 1981.

García Calvo, A (1976a). *De los números*. Barcelona: La Gaya Ciencia.

García Calvo, A (1976b). *Canciones y soliloquios*. Barcelona: La Gaya Ciencia.

García Calvo, A (1977). *Comunicado urgente contra el Despilfarro*. Madrid: Luis Manuel Rodríguez.

FEDERICO RODRÍGUEZ.

«Un rigor mortal. Confiar en lo peor».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° especial. Interpretar, comprender, traducir: estrategias ante lo irrepresentable. ISSN 0718-8382, septiembre 2024, pp. 167-198

García Calvo, A (1978). «Carta a Carlos Semprún y Javier Domingo. Contra la idea de hacer una historia del anarquismo». En: *Historia libertaria*, nº 1, pp. 3-7.

García Calvo, A (1979). *Del lenguaje*. Zamora: Lucina, 2015.

García Calvo, A (1980a). *La venta del alma*. Madrid: Ed. libertarias.

García Calvo, A (1980b). *Actualidades*. Zamora: Lucina.

García Calvo, A (1985). «Prolegómenos». En: Heráclito. *Razón común*. Ed. bilingüe y trad. de A. García Calvo. Zamora: Lucina, 2017.

García Calvo, A (1986). «Presentación». En: Unamuno, M. de, *La agonía del cristianismo*. Madrid: Alianza.

García Calvo, A (1989). «De lengua, pueblo y pedantes». En: *Hablando de lo que se habla*. Zamora: Lucina.

García Calvo, A (1991). «Entrada a la poesía popular». En: *Ramo de romances y baldas*. Zamora: Lucina.

García Calvo, A (1993). *Contra el tiempo*. Zamora: Lucina, 2001.

García Calvo, A (1996). *De Dios*. Zamora: Lucina, 2020.

García Calvo, A (2006). *¿Qué es lo que pasa?* Lucina.

Gibson, I. (2019). *Los últimos días de Antonio Machado. De Collioure a Sevilla*. Barcelona: Espasa.

Hamacher (2021). «Das Nicht im Satz der Identität». En: *Mit ohne mit*. Zurich: Diaphanes.

Kant, I. (1781-87). *Kritik der reinen Vernunft*, Fráncfort, Suhrkamp, 2020.

Hegel, G. W. F. (1807). *Phänomenologie des Geistes*. En: *Werke in Zwanzig Bänden*, vol. 3. Ed.: E. Moldenhauer y K. M. Michel. Fráncfort: Suhrkamp, 1971.

Heidegger, M. *Gesamtausgabe (GA)*. Ed.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1975-en curso.

Heidegger, M (1924-25). *Platon: Sophistes*, GA, vol. 19. Ed.: I. Schüßler.

Heidegger, M (1928). *Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA, vol. 26. Ed.: K. Held.

Heidegger, M (1929a). «Was ist Metaphysik». En: *Wegmarken*, GA 9. Ed.: Herrmann.

FEDERICO RODRÍGUEZ.

«Un rigor mortal. Confiar en lo peor».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° especial. Interpretar, comprender, traducir: estrategias ante lo irrepresentable. ISSN 0718-8382, septiembre 2024, pp. 167-198

Heidegger, M (1929b). «Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, GA 9. Ed.: Herrmann.

Heráclito. *Razón común*. Op. cit.

Jaeger, W. (1923). *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

Jankélévitch, V. (1953). *Philosophie première. Introduction à une philosophie du «presque»*. París: PUF, 2011.

Kafka, F. (1914). «Vor dem Gesetz». En: *Gesammelte Werke*, vol. 3. Ed.: M. Brod. Frankfurt: Fischer, 1976.

Kierkegaard, S., (1843). «El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno. Ensayo de aspiración fragmentaria», en *Lo uno o lo otro*. En *Escritos*, vol. 2.1; trad. B. Saez y D. González. Madrid: Trotta, 2006.

Leibniz G. (1714). (1702). «Specimen Novus Analyseos pro Scientia Infiniti circa Summas et Quadraturas», En: *Leibnizens Mathematische Schriften*. Ed.: C. I. Gerhardt. Berlin: H W. Schmidt, 1850-1863, vol. V.

Leibniz G (1714). «Principes de la nature et de la grâce fondés on raison». En: *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. Ed : C. I. Gerhardt, Berlin, H W. Schmidt, 1875-1890, vol. 6.

Lupasco, S. (1951) *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*. París: Hermann.

Machado, A. (1924-36). *De un cancionero apócrifo*, en *Obras completas*, vol. I. Barcelona: RBA – Instituto Cervantes, 2006.

Machado, A (1936) *Juan de Mairena (sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo)*, en *Obras completas*, vol. III.

Machado, A (1937-1939). *Juan de Mairena póstumo*. en *Obras completas*, vol. III.

Malabou, C. (2022). *Au voleur! Anarchisme et philosophie*. París: PUF.

Marx, W., (2012). *Le tombeau d'Œdipe*. Pour une tragédie sans tragique. París: Minuit.

Menéndez y Pelayo, M. (1948). «De los orígenes del criticismo y del escepticismo. Y especialmente de los precursores españoles de Kant». En: *Ensayos de crítica filosófica*. Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Ed.: E. Sánchez Reyes.

FEDERICO RODRÍGUEZ.

«Un rigor mortal. Confiar en lo peor».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° especial. Interpretar, comprender, traducir: estrategias ante lo irrepresentable. ISSN 0718-8382, septiembre 2024, pp. 167-198

Natorp, P. (1887). «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», *Philosophische Monatshefte* 24, pp. 37-65. 540-74.

Nussbaum, M. (1986). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University P., 2001.

Nietzsche, F. (1872-1873). *Nachlaß 1869-1974*. En: *Kritische Studienausgabe*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München, Deutscher Taschenbuch, vol. 7, 1999.

Panero, L. (1970). *Así se fundó Carnaby Street*. En: *Poesía completa (1970-2000)*. Ed.: T. Blesa. Madrid: Visor, 2004.

Platón. *Platonis opera. República* (1997). Ed. bilingüe y trad.: J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Madrid, Centro de Estudios Políticos e Institucionales. Ed. bilingüe y trad.: C. Emlyn-Jones y W. Preddy. Londres: Harvard University P., 2013.

Platón. *Teeteto*. Ed. bilingüe y trad.: M. Balasch. Barcelona: Anthropos, 1990. Ed. bilingüe y trad.: H. North Fowler. Londres: Harvard University P., 1921.

Platón. *Parménides*; trad.: G. R. de Echandía. Madrid: Alianza, 2015 («Prólogo»), pp. 9-48). Ed. bilingüe y trad.: H. North Fowler. Londres: Harvard University P., 1926.

Platón. *Sofista*; trad.: F. Casadesús. Madrid, Alianza, 2010. Ed. bilingüe y trad.: A. Tovar. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959. Ed. bilingüe y trad.: H. North Fowler. Londres: Harvard University P., 1921.

Parménides. *Poema*. Ed. bilingüe y trad.: A. García Calvo. Zamora: Lucina, 2018.

Rancière, J. (1987). *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. París: Fayard.

Rey Heredia, J. M., (1865). *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias*. Madrid: Imprenta Nacional.

Savater, F., (1976). *La filosofía como anhelo de revolución y otras intervenciones*. Madrid: Hiperión.

Severino, E. (2005). *Fondamento della contraddizione*. Milano: Adelphi.

Schlegel, F. (1797). «Kritische Fragments». En: *Friedrich Schlegel. Seine prosaischen Jugendschriften*. Editado por J. Minor, vol. 2. Viena: Carl Konegen.

Schelling, F.W.J., (1795). «Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus». En: *Sämtliche Werke*. Ed.: K. F. A. Schelling (Stuttgart: J. G. Cotta'scher, 1856-1861), vol.1.4.

FEDERICO RODRÍGUEZ.

«Un rigor mortal. Confiar en lo peor».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° especial. Interpretar, comprender, traducir: estrategias ante lo irrepresentable. ISSN 0718-8382, septiembre 2024, pp. 167-198

Schelling, F.W.J., (1809). *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Fráncfort a.M.: Suhrkamp, 1975.

Schopenhauer, A. (1818/1859). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

Shestov, L. (1938). *Athènes et Jérusalem, essai de philosophie religieuse*. París: Le Bruit du Temps, 2011.

Sófocles. (V a.C.). *Fabulae*. Trad.: H. Lloyd-Jones y N. G. Wilson. Oxford: Oxford University P., 1990.

Sófocles. *Edipo rey*. Ed. y trad.: A. García Calvo. Zamora: Lucina, 1982.

Sófocles. *Ajax*. En: *Tragedias*. Trad. A. Alamillo. Madrid: Gredos, 1982.

Sófocles. *Antígona*. En: *Tragedias*. Trad. A. Alamillo. Madrid: Gredos, 1982.

Tovar, A. (1983). «VIII. Agustín». En: *Ancha es Castilla (Contemplaciones – reflejos de literatura)*. Valladolid: Ámbito.

Unamuno, M. de (1907). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Alianza, 1997.

Villani, A. (2022). *L'énigme de la philosophie grecque*. París: Belles Lettres.

Vuillemin, J. (1967). «De la régression à l'infini comme moyen de réfutation (Commentaire aux textes de la *Métaphysique*)». En: *De la logique à la théologie Cinq études sur Aristote*. París: Flammarion.

Wahl, J. (1930). *Étude sur le Parménide de Platon*, París, Vrin, 1951.