



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

RAZÓN COMÚN. DESPERSONALIZANDO A AGUSTÍN GARCÍA CALVO

(LÓGICA, FÍSICA Y POLÍTICA)

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN HUMANIDADES: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

PRESENTA:

NOÉ EPIFANIO JULIÁN

**DR. ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ HINOJOSA
DIRECTOR DE TESIS**

DR. JOSÉ DE LIRA BAUTISTA

CO-DIRECTOR DE TESIS

DR. DAVIDE EUGENIO DATURI

TUTOR ADJUNTO



MAYO DE 2018

A Mar.

*A quienes, sin saber por qué,
le plantaron cara al azar
y descubrieron el sentido en lo improbable.*

A quienes respetuosamente llamo amigos.

*A quienes conjuraron el silencio
en el Aula de estudio libre.*

*A Roberto Andrés González Hinojosa
por su apoyo.*

*Agradezco encarecidamente los comentarios y críticas
de los integrantes de la Comisión Revisora,
por orden alfabético:*

Dr. Davide Eugenio Dafuri

Dr. Herminio Núñez Villavicencio

Dr. José de Lira Bautista

Dr. Marco Urdapilleta Muñoz

Dr. Mikhail Malyshev

Dr. Víctor Manuel Hernández Torres

Nosotros (la indivisa divinidad que opera en nosotros) hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo; pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos intersticios de sinrazón para saber que es falso.

JORGE LUIS BORGES, *Avatares de la tortuga*.

ÍNDICE

Abreviaturas de las obras consultadas de Agustín García Calvo.....	7
Advertencia sobre la 'heterografía' de Agustín García Calvo.....	10
Filósofo y asno: la razón de los rebuznos (PRELIMINARES).....	23
1. Llamado a la serenidad para la lectura de unas líneas apresuradas.....	23
2. Título de la investigación: ¿Quién es Agustín García Calvo?.....	25
- Fecha y lugar de nacimiento	
- Las orejas, los rebuznos, la muerte y la sombra de un burro	
- Historia de Zamora:	
- El guerrillero Viriato	
- El cerco de Zamora	
- El motín de la trucha	
3. Recuerdos de Agustín García Calvo.....	44
- 'Huelga de párvulo'	
- '¿De dónde brotan las lágrimas?'	
- 'Disolución del alma'	
- 'Áspera felpa roja'	
- '17 quintas de amigos'	
- 'Rompiendo mi cáscara'	
4. Cosas que hizo Agustín García Calvo.....	63
- 'Poesía'	
- 'Teatro'	
- 'Prosa'	
- 'Rítmica y prosodia'	
- 'Lengua'	
- 'Filología'	
- 'Versiones'	
- 'Enseñanza'	
- 'Política'	
- 'Realidad / Verdad'	

5. Resonancias de los razonamientos de Agustín García Calvo en otros autores.....	75
- José Blanco Regueira	
- Fernando Savater	
- Luis Andrés Bredlow	
- Miguel Ángel Velasco	
- Juan Manuel de Prada	
- Dos tesis doctorales sobre la obra de Agustín García Calvo:	
- Ma. del Consuelo Ahijado Gil	
- Guillermo García Maciá	
6. Los temas de la presente investigación.....	103
- Lógica de la contradicción	
- Física desmandada y razón descubridora	
- La política que no hacen los políticos	
Lógica de la contradicción: tenebrosa, terrible, enmudecedora.....	113
1. ¿Desde dónde pensar y escribir?.....	113
2. Sócrates: el último presocrático.....	122
3. Lógica de la contradicción.....	130
4. Lenguaje tenebroso.....	142
5. Lenguaje terrible.....	166
6. Lenguaje enmudecedor.....	197
7. En resumen.....	223
Física desmandada y razón descubridora.....	225
1. Las contradicciones abismales de la Física.....	225
2. ¿Hablar del cuerpo? “Y el verbo se hizo carne”.....	227
3. La incertidumbre de hablar del cuerpo.....	229
4. Hablar del cuerpo recurriendo a la materia y viceversa.....	231
4.1. Los materialistas.....	231

4.2. ¿Una biografía de Lucrecio?.....	234
4.3. Ciencia contra Religión.....	240
4.4. Y ¿qué es el cuerpo?.....	241
4.4.1. Cuerpos genésicos y vacío.....	244
4.4.2. De los cuerpos genésicos a la génesis de la Realidad.....	249
4.4.3. Libre albedrío.....	253
5. Y el cuerpo se hizo Idea (de cuerpo).....	256
6. De la Física atomista a la Mecánica cuántica.....	259
7. Los problemas de fundamento de la Física.....	264
7.1. La Física sólo es una forma de lenguaje.....	265
7.2. Infinitud contra totalidad. Totalidad contra infinitud.....	287
7.3. No hay causas.....	290
La política que no hacen los políticos.....	294
1. Contra la historificación de la vida.....	294
2. La política que no hacen los políticos.....	306
3. Sobre el progreso.....	313
4. El pronunciamiento estudiantil.....	315
5. Contra el Poder: contra la Democracia.....	341
Conclusión:	
Razón común. Despersonalizando a Agustín García Calvo.....	358
Bibliografía.....	374

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS CONSULTADAS DE AGUSTÍN GARCÍA CALVO

(Los datos bibliográficos completos se encuentran al final del texto)

A: Actualidades.

ABM: Al burro muerto.

AD: Avisos para el derrumbe.

AM: 37 adioses al mundo.

ASM: Apotegmas sobre el marxismo.

B: Bebelá.

BM: Bobomundo. Comedia musical.

BRP: Baraja del rey don Pedro.

C: Casos.

CD: Comunicado URGENTE contra el Despilfarro.

CDT: Cantar de las dos torres.

CH: Contra el Hombre.

CHU: Cosas que hace uno.

CP: Contra la Pareja.

CPCD: Contra la Paz. Contra la Democracia.

CR: Contra la Realidad. Estudios de lenguas y de cosas.

CT: Contra el Tiempo.

CV: Cosas de la vida. 17 cuentos.

CYJ: Y más aún canciones y otros juegos.

CYS: Canciones y soliloquios.

CZ: El cerco de Zamora.

DC: Diosas cosas.

DD: De Dios.

DDS: Sermón de dejar de ser.

DG: Diálogos de gente.

DT: Del tren.

EE: Eso y ella. 6 cuentos y una charla.

EF: Entre sus faldas (3 cuentos y 26 mensajes electrónicos).

EG: Elementos gramaticales, para niños mayorcitos y para quienes se hagan como niños.

~Es~: ~Es~: Estudio de gramática prehistórica.

F: Familia: la idea y los sentimientos.

FMP: Féniz o La manceba de su padre.

FYB: De la felicidad. Alabanza de lo bueno.

HH: Hablando de lo que habla. Estudios de lenguaje.

HT: Historia contra tradición. Tradición contra Historia.

I: Ismena. Tragicomedia musical.

IP: Iliu persis: tragicomedia musical en una noche.

JR: Cartas de negocios de José Requejo.

L1: Del lenguaje (I).

L2: De la construcción (Del lenguaje II).

L3: Del aparato (Del lenguaje III).

L: Locura. 17 casos.

LA: Loco de amor.

LC: Libro de conjuros.

LE: Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la sociedad.

LP: Lecturas presocráticas I.

MCAZ: Manifiesto de la Comuna Antinacionalista Zamorana.

MCYS: Más canciones y soliloquios.

MP: Mentiras principales.

MYH: DE MUJERES y de hombres.

N: De los números.

NA: Noticias de abajo.

NO: Que no, que no.

OH: El otro hombre.

P: Pasión. Farsa trágica.

PE: De los modos de integración del pronunciamiento estudiantil.

QC: ¿Qué coños? 5 cuentos y una charla.

QE: ¿Qué es el Estado?

QP: ¿Qué es lo que pasa?

RA: Relato de amor.

RC: Razón común (Lecturas presocráticas II).

RH: Rey de una hora.

RR: Registro de recuerdos. (Contranovela).

RRB: Ramo de romances y baladas.

RYA: La rana y el alacrán.

SB: Análisis de la Sociedad del Bienestar.

SYNS: Sermón de ser y no ser.

TRPMV: Tratado de rítmica y prosodia y de métrica y versificación.

TTT: Tres farsas trágicas y una danza titánica.

UD: Uno o dos en 23 sitios y más.

V: Valorio 42 veces.

VA: La venta del alma.

VH: Suma del vuelo de los hombres.

VYA: 20 ventanas y 36 adolescencias.

VV: De verde a viejo. De viejo a verde.

YM: Yo misma.

ADVERTENCIA SOBRE LA 'HETEROGRAFÍA' DE AGUSTÍN GARCÍA CALVO

Estimado lector, antes de que emitas un juicio precipitado y parecido a: **“Este texto contiene más errores ortográficos de los tolerables en una tesis doctoral”**, permíteme presentar las siguientes aclaraciones:

El 16 de diciembre de 1991 Agustín García Calvo hizo público el juramento de no volver a emplear ortografías engañosas para la pronunciación del español oficial contemporáneo (espocont); de tal suerte que su postrera producción escrita está regida por ese compromiso. Por lo tanto, antes que cualquier otra cosa, es indispensable que te comunique aquí los pormenores de ese juramento, ya que, en lo sucesivo, los supuestos “errores ortográficos” del texto que tienes entre manos –y nombrados así debido a los criterios al uso de la Real Academia Española– se descubrirán como superfluos.

El juramento de Agustín García Calvo se titulaba “Esplicando trasgresiones de ostáculos subcoscientes”.¹ Obviamente, para cualquier súbdito obediente de las leyes ortográficas de la RAE, un título así resulta no sólo inaceptable, sino que se cree con el derecho de calificar a su autor con cualquier adjetivo denigratorio o, cuando menos, de tildar de despistado al editor del diario o, si no, en última instancia, de dudar de la seriedad del rotativo, porque, según sus conocimientos ortográficos, el título debiera escribirse: *Explicando transgresiones de obstáculos subconscientes* y tendría que pronunciarse así: EKSplicando traNSgresiones de oPStáculos subcoNScientes (es decir, poniendo especial énfasis en la pronunciación de esas agrupaciones consonánticas resaltadas con mayúsculas y cursivas). Bueno, pues eso era en lo que ya no creía (y tenía hartos a) Agustín García Calvo. Así que me detengo a explicar un poco aquella hartura respecto a la ortografía académica.

¹ Este juramento fue publicado originalmente en el diario *EL PAÍS*, 16-12-1991, y posteriormente en Agustín García Calvo (**en las siguientes referencias AGC**), “Esplicando trasgresiones de ostáculos subcoscientes”, en *AD*, pp. 66-71.

He aquí el comienzo de su juramento: “Se acabó: ya me he cansado de oír a locutores y locutrices de radio (o de TV, al pasar por algún bar o casa de mala nota) y hasta algunos actores especialmente serviles a la Cultura penando por pronunciar palabras de ésas del título tal como en su papel las ven escritas, convencidos, los desdichados de ellos, de que eso es lo bueno y lo correcto, hablar como se escribe; ni se dan cuenta de que a ellos mismos, en casa o de chateo con los amigos, no se les ocurre hacer esas gracias, eKsterminio, iNStinto, oPStetricia y, ya puestos, eKStremeño, eKStraño y oPScuridad, que sólo delante del micrófono practican, por ley de algún imperio pedagógico que los mueve y que les paga.”¹

Lo primero en advertirse es que Agustín García Calvo se está lanzando contra una idea muy arraigada y dominante en las personas cultas y semicultas, a saber, contra aquella superchería que consiste en creer que “lo correcto es hablar como se escribe”, pues la mayoría de esos cultiparlantes generalmente nunca se detienen a analizar que el lenguaje corriente y moliente (en este caso, su idioma materno) lo empezaron a hablar sin necesidad de saber escribirlo. En otras palabras, que lo correcto debiera ser *escribir como se habla* y no a la inversa. Ahora bien, como la cultura literaria pesa sobre la gente nada menos que 10 000 años de Historia (el tiempo calculado desde que se han encontrado los primeros cacharros con trazos de escritura)² no es tan fácil deshacerse de esa idea dominante.

Y tras disculparse de que al *Ramo de romances y baladas*³, también a punto de salir de la imprenta por aquellas fechas (1991), no le haya llegado a

¹ AGC, “Explicando trasgresiones de ostáculos subcoscientes”, en *AD*, p. 66.

² Cf. AGC, *CR*, específicamente “Desde que nos escribimos...”, pp. 103-116 y “De realidades enterradas en las lenguas”, pp. 263-275, las cuales son las reseñas respectivas de los libros de Harald Haarmann, *Universalgeschichte der Schrift (Historia Universal de la Escritura)*, ‘Campus Verlag’, Frankfurt-Nueva York, 1990 y Mario Alinei, *Origini delle lingue d’Europa. I: la teoria della continuità*, Società editrice ‘Il mulino’, Bologna, 1997.

³ Cf. AGC, *RRB*.

tiempo la decisión del juramento, Agustín García Calvo señala que no puede retrasar más el acto ni esperar a que las Autoridades Académicas tomen cartas en el asunto, ya que Ellas no pueden comprenderlo, porque lo más que entienden son unas pequeñas memeces infantiles, esto es, que respecto de la gramática y la prosodia de una lengua sólo se entretienen con el manejo de asuntos superficiales “como dispensar magnánimamente a sus feligreses de que escriban el acento en los monosílabos que lo tienen (como si no fuera más económico acordarse de ponerlo a todos que acordarse de que en *mí* y en *sí* sí, pero en *tí* no), y una Academia de la Lengua tiene que estar compuesta, no en su totalidad (eso ni hace falta ni conviene: en Democracia es la Mayoría lo que cuenta), pero sí en su mayoría, por ignorantes cultos y renegados de la lengua: si no hay mayoría de ignorantones, no hay Academia, ni Francesa ni Española.”¹

[No estará de más abrir aquí un pequeño paréntesis a propósito de la 'gramática', tal como la entiende Agustín García Calvo. Y lo primero es advertir que hay una diferencia entre gramática (escrita con minúscula) y Gramática (escrita con mayúscula; más adelante precisaré el uso de las mayúsculas en la escritura de Agustín García Calvo). Ésta última es lo que propiamente los Académicos de la Lengua (y las personas cultas que se rigen bajo sus parámetros) entienden por Gramática; se trata de asuntos meramente superficiales sobre el lenguaje, uno de cuyos ejemplos se ha mencionado en la cita precedente, y otro sería la pretensión de establecer reglas sobre la prosodia, es decir, sobre la pronunciación de una lengua: la Gramática de los Académicos consiste pues en querer mandar (impositoramente) donde no manda nadie ni puede hacerlo; a esto último Agustín García Calvo le llamaba 'pedantería'. Mientras que la gramática con minúscula es una de las principales ocupaciones de nuestro autor y se trata, no de mandar en el lenguaje ni de

¹ AGC, “Esplicando trasgresiones de ostáculos subcoscientes”, en *AD*, p. 67.

opinar ni de hacer teorías sobre él, sino de descubrir los mecanismos mediante los cuales opera. Resumiendo: la gramática es un descubrimiento y consiste en tomar conciencia sobre la operación del lenguaje, esto es, en saber cómo funciona. Un ejemplo claro de lo anterior es el aprendizaje de la lengua materna por parte de los niños, pues, en el fondo, lo que hace cualquier infante cuando aprende a hablar el idioma de la región donde, por azar, le ha tocado nacer es tomar conciencia de todos los mecanismos con los cuales su lengua opera y funciona a la perfección. De tal manera que, no sin razón, Agustín García Calvo describía la ocupación de los *gramáticos honestos* como un ejercicio que consiste en hacerse como niños, esto es, en repetir la experiencia infantil de aquel aprendizaje con el que se nos volvieron inteligibles todos los mecanismos con los cuales funciona nuestra lengua materna.¹

Dicho lo anterior, ya puede entenderse entonces que lo primordial de los estudios gramaticales consiste en que el lenguaje se haga consciente de sí mismo, a partir de los análisis de uno o varios de sus hablantes, y comprenda las funciones de sus elementos, tanto los simples como los complejos, entre los que se cuentan los fonemas y sus reglas lógicas de combinación, sintaxis y prosodia, destinadas a repetirse interminablemente para la comprensión de los hablantes y sin dejar de lado las palabras o índices sin los cuales ningún idioma puede funcionar: negativos, interrogativos, mostrativos o deícticos, cuantificadores (no numéricos), semantemas, topónimos y prosopónimos. En otras palabras: la gramática consiste en que el lenguaje “trate en primer lugar de tomar conciencia de los elementos, discontinuos y abstractos, que lo forman y de sus relaciones en la sucesión, y después, de los bloques de simultaneidad convencional en que se agrupan esos elementos, de los grados jerárquicos en

¹ Cf. AGC, L1, L2 y L3; así como los artículos “Y el verbo se hizo carne” y “Lenguaje”, en HH, pp. 412-414 y 17-25 respectivamente; sin olvidar los tres tomos que componen los EG (*Elementos gramaticales*) y que llevan el sugerente título complementario de “*Para niños mayorcitos y para quienes se hagan como niños*”.

que se encuentran ordenados esos bloques, en suma, de las relaciones lógicas entre los elementos, sus bloques y los grados de éstos, y pase, en fin, a tomar conciencia del aparato de esa producción, de los elementos matrices que en él yacen, dispuestos a reproducirse una y otra vez, de las relaciones (asociativas) en que se encuentran en él organizados, de la clasificación de los elementos y las relaciones entre las clases, de los valores con que palabras e índices están cargados (para negación, para interrogación, para mostración, para cuantificación, para significación, con el campo aparte de los Nombres Propios, o para indicación sintáctica) y de las reglas establecidas en el aparato para regir el uso de los elementos o sus clases en la producción.”¹

La exposición pormenorizada de la gramática de la lengua, recién descrita, fue llevada a cabo por Agustín García Calvo, entre otros textos, en la trilogía *Del lenguaje*, así como en los ensayos que integran el volumen titulado *Hablando de lo que habla* y en los tres tomitos que componen los *Elementos gramaticales, para niños mayorcitos y para quienes se hagan como niños*; sin dejar de lado los temas concernientes al *Tratado de rítmica y prosodia y de métrica y versificación* y que, en palabras de su autor, “podría tal vez decirse que es la obra de una vida”²].

Cierro aquí este breve paréntesis no sin señalar que si he traído a colación lo anterior es porque la pedantería de los Académicos ha cundido tanto en la sociedad que difícilmente los hablantes cultos del español pueden reparar hoy día en la pedantería de su pronunciación académica, ya que, al creer en la Academia no les queda otro remedio más que obedecerla, tal como lo dice Agustín García Calvo (y he aquí el meollo del juramento respecto a la prosodia

¹ Publicado originalmente como entrada del artículo “Lenguaje” en el *Diccionario de Terminología Científico-social* (director R. Reyes), Editorial Anthropos, Barcelona, 1988 y luego en AGC, “Lenguaje”, en *HH*, pp. 17 a 25. La cita pertenece a las páginas 17 y 18.

² AGC, *TRPMV*, p. 7.

de algunos términos del espofcont): “Así que, no pudiendo esperar de los Ejecutivos de la Cultura que hagan ahí otra cosa que obedecer al Amo, y en modo alguno ponerse a limpiar a actores o locutores de semejantes barbaridades, **me lanzo por mi cuenta a reformar mi ortografía en este campo limitado: no más escribir grupos consonánticos que no responden a la pronunciación del español oficial contemporáneo que la gente normal subcientemente sabe y practica, pero que puede invitar a ciertos concienciados y cultiparlantes a pronunciarlos de hecho en situaciones de especial exacerbamiento cultural.**”¹

Considero que este juramento de Agustín García Calvo es demasiado claro; se trata de renunciar a la escritura de grupos consonánticos que, de hecho, no se presentan en el habla cotidiana del español oficial contemporáneo; y, para entenderlo mejor, basta con escuchar hablar a la gente que, en sus charlas diarias y por la calle, se expresa sin recurrir a los grupos consonánticos que pondera la Ortografía Académica y que, a toda costa, quiere forzar a la gente a hablar como se escribe. Agustín García Calvo, por su parte, pretendió llevar a cabo una acción contraria a la de la pedantería académica, de ahí que su manera de escribir (entiéndase, una 'heterografía') estuviera regida, más bien, por las reglas de pronunciación del lenguaje corriente y moliente, y que, en todo caso, pueden resumirse en esta sola frase: *escribir como se habla*, tal y como se había mencionado líneas arriba.²

¹ AGC, “Explicando trasgresiones de ostáculos subcientos”, en *AD*, p. 67. El resaltado no se encuentra en el texto.

² Esta intención de *escribir como se habla* quizá provoque algunas discrepancias. Por tal motivo, es menester precisarla con las menos palabras que se pueda. Lo primero será entender *¿qué es lo que escribe la escritura?*, porque, de no hacerlo, en lugar de claridad, suscitáramos mayor confusión. No acertáramos pues diciendo que lo decisivo en la escritura sea el registro de un tramo del habla y que su lectura dé lugar a un tramo de habla: “Lo decisivo –dirá el pensador zamorano– es más bien que la escritura surge para re-presentar (visualmente, palpablemente) elementos abstractos de la lengua, sean palabras (ideales) o, después, por extensión del procedimiento, índices gramaticales, o, en fin, fonemas; y, por tanto, si quitamos rasgueos caligráficos o estilísticos (como quitamos los

del habla al hacer gramática), es esencial de los signos de escritura que sean tan abstractos como los correspondientes elementos de la lengua.” Así que en la operación de la escritura se trata de “pasar del significado de las palabras semánticas, esto es, de la realidad de las cosas, a la consideración de la realidad (fonémica) de las palabras” (AGC, “Desde que nos escribimos...”, en *CR*, pp. 109 y 112. Recuérdese que este texto es una reseña del libro de Harald Haarmann, *Universalgeschichte der Schrift (Historia universal de la escritura)*, Campus Verlag, Frankfurt-Nueva York, 1990.).

Lo anterior se ha traído a colación porque en la pretensión de *escribir como se habla*, se podría objetar que la pronunciación de determinadas palabras en distintas regiones comporta algunas variaciones sonoras, por ejemplo, la palabra ‘chihuahueros’ pronunciada por un hablante de la zona centro de México difiere de la expresión ‘shihuahueros’ o ‘shiwaweros’ pronunciada por algún habitante del estado de Chihuahua y que, a su vez, tendrá una variación final si escuchamos pronunciarla a un hablante de la zona sur del mismo país ‘chihuahueroj’ o ‘chiwaweroj’, sin mencionar la manera en como la expresaría algún español viajero ‘shiwawerosh’. Así que, a partir de lo anterior, se objetará que la pretensión de *escribir como se habla* convertiría a la escritura en una de las actividades más complicadas que puedan imaginarse.

Así el asunto, ¿qué podría responderse ante tal objeción, a partir de los análisis de Agustín García Calvo? Pues una cosa muy simple, a saber, que (valiéndonos de sus términos) “no hay que confundir las hojas con los rábanos”, porque con esa réplica lo que se hace es identificar al lenguaje con “una producción acústica del habla” y a los fonemas con “unas cosas sonoras que salen por la boca”, tal como todavía lo hacía el profesor Roy Harris en su estudio sobre el origen de la escritura (*The origin of Writing*, Duckworth, Londres, 1986) y del cual el gramático zamorano efectuó una reseña. En tal reseña se precisaba *lo que escribe la escritura* (cosa que hemos apuntado líneas arriba, sirviéndonos también de otro análisis de Agustín García Calvo), esto es, elementos abstractos, sean palabras o fonemas, pero no producciones acústicas del habla o sonidos bucales, entre los que se encontrarían las variaciones en la pronunciación según nuestro ejemplo de la palabra ‘chihuahueros’; y en ese sentido, es decir, desde el nivel abstracto de la escritura de fonemas y palabras, las distintas formas de pronunciar una palabra “es tan irrelevante como las volutas que la caligrafía pueda hacerles a las letras, o los tonillos o chulapos con que la sentencia ‘Nos ha merengao el sujeto’ se pronunciara, con tal de que esos añadidos no estorben para la abstracción que permita reconocer el signo como tal signo” (AGC, “¿Qué es lo que escribe la escritura”, en *HH*, p. 287.). Así que el hecho de *escribir como se habla*, en verdad, está apuntando a los elementos abstractos de la lengua y los cuales no deberíamos confundir con los asuntos que afloran más sobre la superficie del habla, porque lo interesante del lenguaje es que se localiza en un nivel más profundo y es ese sitio justamente el que pretendió explorar el gramático zamorano durante toda una vida de estudios.

Cf. además el “Ensayo de puntuación fiel a las prosodias de la lengua hablada” (pp. 229-237) y, para la distinción entre lenguaje y escritura (o cultura), véase capítulo VIII “Del lenguaje a la política” en AGC, *HH*, pp. 387-414, y en especial el artículo titulado “De lengua, pueblo y pedantes” (pp. 395-411). Y, más reciente todavía, un artículo intitolado “Ortografía”, aparecido el 22 de enero de 2011 en el diario *El País*, a propósito de la Nueva Ortografía Académica del español. Disponible en: https://elpais.com/diario/2011/01/22/opinion/1295650804_850215.html.

Sin embargo, lo anterior no debería entenderse como un gesto con el que nuestro autor se empecinara en establecer una separación demasiado rígida entre el ejercicio del habla y su representación (es decir, la escritura), pues Agustín García Calvo era bien consciente de cómo la evolución histórica de la lengua española, desde el castellano más viejo hasta el español del Imperio, habiendo integrado en su repertorio de vocablos un gran cúmulo de latinajos, ello le ocasionó la alteración de algunas de sus normas de pronunciación fonémicas en la lengua hablada, específicamente la intromisión de tres archifonemas de oclusivas en final de sílaba y que nuestra escritura, a la fecha, no tiene letras para representarlos: “uno dental (que ya estaba de antes, como al final de *virtud* y dentro de *torrezno*) para *atmósfera* y *octubre*, uno labial para *obseso*, *apto* y *oftalmólogo*, y uno velar para *signo*, *magma* o *sexo*; y así es que tenemos que mantener por ahora tales escrituras, malas y confundidoras como son, de tales archifonemas, que de hecho viven en la lengua hablada (si bien, cuando hay dos en una palabra, como en *exacto*, el primero se suprime, *esacto*).”¹

Pues bien, con lo anterior puede comprenderse cómo la escritura resulta, hasta cierto punto, incapaz de registrar algunas de las peculiaridades de la prosodia de una lengua. Sin embargo, la ignorancia de esa incapacidad es muchas veces lo que mueve a los Académicos a pretender legislar donde no pueden hacerlo, y, de los diversos asuntos sobre este aspecto, uno es el eximio caso expuesto en el juramento de Agustín García Calvo.

Ahora bien, una vez que han sido señalados algunos de los casos concernientes a la prosodia popular de la lengua hispánica, algún lector atento quizá se estará preguntando: “Bajo semejantes aclaraciones, entonces, los condenados a la escritura, ¿qué es lo que nos queda por hacer? ¿Desobedecer las reglas ortográficas de la Real Academia Española, aún a riesgo de

¹ AGC, “Esplicando trasgresiones de ostáculos subcoscientes”, en *AD*, pp. 68-69.

excomuni3n en el gran mercado de las letras, o bien, como se dice de ordinario, hacerse de la vista gorda frente a las proclamas lingüísticas del Doctor García Calvo con tal de mantener a salvo la reputaci3n de *censores ortográficos*?” Bueno, para evitarnos semejante constricci3n, el escritor del mentado juramento nos responde de la siguiente manera: “¿Hará falta darles la contrarregla?: ¿decirles que en la lengua española no hay grupos consonánticos en fin de sílaba (salvo los *-ls-*, *-rs-* de *perspectiva*, *solsticio* y *perspicaz*) y que, por tanto, ni *iNstrumento* ni *seKsto* ni *aBstracto*, no digamos *traNsporte*, *eKstraño* y *oBscuro*, que hasta son falsos cultismos, “no existen”, como ellos dicen, en la lengua, y que, por ende, lo que hacen, al tratar de producir esas escrituras por micrófono, es hundirse en la más ignorante y espesa pedantería, y con los oyentes, contribuir a pervertir a los más crédulos y a los más sensatos moverlos a risa o, cuando se pasan del abuso, removerles las hieles, como en el presente caso? Pues no, no haría ninguna falta enunciarles ninguna regla: debería bastar con pedirles que se dejaran hablar como hablan con los amigos, que no pusieran conciencia donde no hace falta, que no se esforzaran en pronunciar lo que hablando por la calle con la gente no pronuncian.”¹

Agustín García Calvo no se preciaba de ser un forofo de la reforma ortográfica ni, mucho menos, osaba solicitar a sus lectores lo que Mussolini a sus cofrades: “*Se avanzo, seguitemi*”, pero, si alguno quisiera acompañarlo en este intento, no debería seguir ninguna regla; en todo caso, tan sólo dejarse escribir como se habla y acostumbrarse a no escribir agrupaciones consonánticas en fin de sílaba y que, de hecho, no las hay en el habla corriente, pero que, una vez puestas por escrito, pueden incitar a locutores y demás personajes cultiparlantes y semicultos a pronunciarlos. Finalmente, Agustín García Calvo remata este asunto aclarándole a los posibles amigos iracundos, que le reprochen ocuparse de asuntos tan frívolos o de poca monta cuando lo

¹ AGC, “Esplicando trasgresiones de ostáculos subcoscientes”, en *AD*, p. 70.

importante era lanzarse contra los tejemanejes de la impostura política, que “se equivocarán en el reproche: porque en nimiedades como éstas se está jugando todos los días la interminable guerra de la gente contra su dominación”.¹

Hasta aquí pues el mentado juramento. Y, como lo habrás notado, estimado lector, en lo poco que llevas leído, no me he ceñido al criterio de Agustín García Calvo; pero no por antipatía hacia sus argumentos, sino para evitar, adrede, los engorrosos obstáculos académicos que aparecerían al instante si me dejara escribir como se habla. Sin embargo, en lo que respecta a las citas de sus razonamientos, he respetado su 'heterografía'; así que si, en lo sucesivo, te encuentras con palabras escritas sin agrupaciones consonánticas en final de sílaba, eso no se debe a “errores de dedo”, ni del redactor de estas líneas ni del autor estudiado, sino que así es como deben estar escritas y, ahora, tú ya sabes muy bien por qué.

* * *

Para terminar esta advertencia sobre la 'heterografía' de Agustín García Calvo me resta referir la utilidad de las mayúsculas en sus escritos y que, de algún modo, ya te había anticipado al diferenciar los términos 'gramática' y 'Gramática'.

Pues bien, estimado lector, podrías tomar azarosamente algún texto político de Agustín García Calvo, por ejemplo el *Análisis de la Sociedad del Bienestar*² que tengo sobre la mesa, y mirar de un plumazo el contenido de sus páginas; de inmediato te percatarías de un uso constante de mayúsculas al momento de leerlo: ‘Régimen’, ‘Investigadores de Hacienda’, ‘Medios’, ‘Personas’, ‘Estado’, ‘Política’, ‘Moral’, ‘Funcionarios del Fisco’, ‘Dinero’, ‘Reino del Señor’, ‘Cultura’, ‘Ideas’, ‘Rotativo’, ‘Desarrollo’, ‘Banca’, ‘Filosofía’,

¹ *Idem.*

² *Cf. AGC, SB.*

‘Literatura’, ‘Ciencia’, ‘Estado del Bienestar’, ‘Filosofía de la Empresa’, ‘Nuevo Ministerio’, ‘Realidad’, ‘Historia’, ‘Tiempo’, ‘Mundo’, ‘Fe’, ‘Crédito’, ‘Mayoría Democrática’, ‘Ejecutivos’, ‘Puestos de Trabajo’, ‘Capital’, ‘Prensa’, ‘Masas’, ‘Futuro’, ‘Sustituto’, ‘Supermercado’, ‘Televisión’, ‘Sindicatos’, y un largo etcétera, pues sólo he mencionado algunos de los que se localizan en las primeras 50 páginas de las 160 que integran el librito. Añádase entonces a lo anterior el resto de la producción bibliográfica del autor que nos ocupa; en ésta se encuentra una gran cantidad de palabras escritas con mayúsculas, frente a las cuales cualquier súbdito obediente de las reglas ortográficas de la Real Academia Española quedaría también sumamente desconcertado.

Para explicar ese uso constante de mayúsculas en la escritura de Agustín García Calvo utilizaré como ejemplo una de sus charlas pronunciadas por convite de la Fundación Anselmo Lorenzo y a la cual colocó el bélico título de *Contra el Hombre*.¹ Como lo evidencian esas palabras, se trata de una arenga dedicada a hacer la guerra contra el Hombre (con mayúscula). Dice nuestro autor que “el Hombre” cumple la función esencial de estar en todas partes, esto es, de estar en boca y en carteles tanto de banqueros como de ministros y políticos; y, si uno se descuida un poco, puede hasta entrometerse en nuestras conversaciones de gente común y corriente, ya sea mediante la promoción de términos alternos como “la Mujer” o “el Niño” (obviamente escritos con mayúsculas) y que vienen a suplir el uso de “el Hombre”, ya que los tres cumplen la misma función: pretender hacer genérico mediante el uso de mayúsculas algo que, por otra parte, refiere a lo más personal, a un ente puramente individual. Helo aquí expuesto con sus propios términos:

Fijáos un momento: aunque por supuesto la escritura es una tontería (no es el lenguaje, no puede entrar en las cosas a fondo), este doble uso de la mayúscula, esta doble costumbre, nos debe guiar debidamente: mayúscula para emplearla refiriéndose a entes genéricos como

¹ Cf. AGC, CH.

el Hombre, el Niño, el Pastor, la Mujer, y mayúscula como en su uso habitual para los Nombres Propios.

Esto os debía estar recordando ya que el primer usuario de este tipo de mayúscula, después del invento de la escritura, fué Dios. Fué para Él justamente para el que se inventó esta costumbre. [...]

Siendo pués Dios el usuario por excelencia de este tipo de mayúscula para lo más genérico y al mismo tiempo lo más singular, está claro que, cuando se dice “el Hombre”, con la misma mayúscula, se está heredando el mismo uso que para Dios se había inaugurado.¹

Así puestas las cosas, todas las palabras que aparecen escritas con mayúsculas en los textos de Agustín García Calvo son los claros representantes de Dios en nuestra época (entre los que se encuentra, por encima del resto, la noción de 'Dinero').² Y bien, ¿cuál es el papel de esos diosecillos? Pues no otra cosa sino el de funcionar como ideas o ideales que sirven para someter a la gente y, de paso, convertir la vida (que no se sabía lo que era) en algo sabido y domesticado (esto es, en la elaboración de una idea de vida a la que se termina por llamar “Vida”, con mayúscula y a la que, cualquiera que se precie de “Vivo”, tiene que someterse). Ahora bien, las ideas e ideales que rigen al mundo no hay que entenderlos en un habitual sentido filosófico, y específicamente el platónico, no. Una idea, para Agustín García Calvo, no es otra cosa más que el significado de una palabra, es decir, el conjunto de notas definitorias que constituyen a una cosa.³ Obviamente, las ideas no están presentes en el mundo; nadie puede ver por la calle a Dios o al Dinero o a la Justicia, sino, en cualquier caso, a sus representantes, es decir a una serie de cosas indefinidas que pretenden regirse con el significado de las palabras que las nombran. Y es justamente ahí donde se encuentra la impostura fatal de las ideas: someter por definición a aquello que previamente no estaba definido y, por lo tanto, no tenía definición alguna.

¹ AGC, *CH*, pp. 30-31.

² Cf. AGC, *DD*.

³ Cf. AGC, *F*, pp. 7 y ss.; Luis Andrés Bredlow, “Prologue”, nota 12, en AGC, *La Société du bien-être*, traduit de l’espagnol par Manuel Martínez, éditions Le Pas de côté, Vierzon, 2014. Disponible en: <http://lavoiedujague.net/Prologue-a-La-Societe-du-bien-etre>.

Resumiendo: Agustín García Calvo dirá que, en sus textos, generalmente emplea “las mayúsculas honoríficas exclusivamente para aquellos nombres, herederos del de Dios (que fue el primer y un tiempo único derechohabiente de ese tipo de mayúscula), que, de algún modo, por un uso suficientemente ya probado en las aplicaciones prácticas del lenguaje, podemos estimar que sustituyen al del Estado o constituyen epifanías particulares suyas.”¹

Así que, estimado lector, quedas advertido también desde aquí sobre el significado que tienen algunas de las palabras escritas con mayúsculas en el presente texto.

* * *

Una última precisión: Agustín García Calvo escribe de una manera peculiar el nombre de un pensador “presocrático” que una larga tradición se ha empeñado en escribir Heráclito (con acento); pues bien, estimado lector, te advierto que el autor que nos ocupa lo hace sin acento, Heraclito. Y ya el helenista Carlos García Gual² ha juzgado más correcta esta manera, aunque resulte inusual en castellano escribir y pronunciar el nombre del efesio como un vocablo llano y no esdrújulo.³

Dicho lo cual, ya puedes comenzar con la lectura de las siguientes líneas preliminares.

¹ AGC, *ASM*, p. 39 (nota 1.).

² Cf. Carlos García Gual, “Agustín García Calvo, poeta y filólogo”, en José Lázaro (edit.), *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Triacastela, Madrid, 2013, pp. 188-189.

³ Para una aclaración más precisa sobre la transcripción de los nombres griegos antiguos cf. AGC, “Prolegómenos”, en Homero, *La Ilíada*, (2ª ed. corregida), Lucina, Zamora, 2003, específicamente §§ 19 y ss., pp. 49 y ss.

FILÓSOFO Y ASNO: LA RAZÓN DE LOS REBUZOS (PRELIMINARES)¹

Uno es
un poco filósofo y asno a la vez.

AGUSTÍN GARCÍA CALVO, *Relato de amor*.

1. Llamado a la serenidad para la lectura de unas líneas apresuradas

No te pido, lector, sino mucha serenidad a la hora de leer estas apresuradas líneas. La premura de su redacción se me ha vuelto cada vez más ajena. Sábetete desde ahora, entonces, que es el ritmo de los tiempos, y no el de mi escritura, el que ha clavado sus filosas uñas y desollado con sus dentelladas al pequeño texto que tienes entre manos: de ahí el reguero deshilachado de sus entrañas, el desorden de sus miembros acalambrados; pero si lo miras con serenidad, como te pido, verás que hay un orden escondido y que, de algún modo, las palabras se fueron hilvanando hasta alcanzar ciertos trazos de sentido... El ritmo de los tiempos, te decía, es esta necesidad imperiosa de hacer las cosas cada vez más de prisa (para que uno no sienta amor ni pasión por lo que hace y de ese modo queden reducidas prontamente las cosas todas a desechos, a creaciones inútiles sin más destino que los basureros polvorientos de la

¹ Estas notas preliminares tienen la función de introducir al lector, poco a poco, en los planteamientos generales del trabajo de investigación. En ellas se esboza, en un primer momento, y con todas las reservas del caso, una breve biografía intelectual de Agustín García Calvo, en la que se enmarcan las siguientes consideraciones: *a)* un pensamiento insumiso que se levanta contra cualquier forma de Poder; *b)* la referencia a una serie de recuerdos que dan cuenta de la operación dialéctica de Agustín García Calvo; *c)* la clasificación temática de su producción escrita y oral (y que puede resumirse en la escenificación de una puesta en lid de la verdad contra la Realidad); *d)* las resonancias de los razonamientos de Agustín García Calvo en otros autores, que, siendo demasiado escasas, posibilitaron (e incluso justifican la pertinencia de) la presente investigación y que, después de lo señalado, en un segundo momento, se exponen sus trazos y demás rasgos generales.

historia); el ritmo de los tiempos, insisto, no ha dejado de mostrar sus negras intenciones contra mi parsimoniosa manera de escribir, pues, a toda costa, se empeña en medir el tiempo para quitármelo (y no sólo a mí, claro, sino a todos los que padecen bajo el yugo de su condena métrica), de tal suerte que, al medirme el tiempo, también me arrebató la posibilidad de seguir gozando con esa pasión que significa investigar y escribir sin férulas... Y si, finalmente, ya nadie me midiera el tiempo, tenlo por seguro, una redacción muy distinta sería aquella que te mostrara a ti también en otro momento.

No te extrañe, entonces, lector, que esta tesis comience con aquella aclaración, pues lo que queda claro desde el principio facilita un tanto más la claridad del final. Imagina que a un árbol frutal se le exija, por el deseo expreso del desesperado capataz del huerto, que acelere su producción. ¿Qué entregaría en el momento de cumplirse el plazo señalado? En efecto, no otra cosa sino frutos vanos, criaturas malogradas. ¿Quién puede gozarse creando cosas en una época gobernada por el principio de acortar los tiempos de la producción? La velocidad de nuestra época nos fuerza irremediabilmente a producir y alimentarnos de frutos insípidos. Ahora bien, bajo estas circunstancias, no faltará el imbécil que promueva el inútil remedio de una *ética de la abstención*; pero, quien así lo haga, será porque no entiende que el problema no estriba en la producción ni en el consumo sino en tener que hacerlo a una velocidad acelerada y que eso, encima, no dependa de nosotros: a quien se le exija acelerar el proceso en la construcción de una cosa, tenlo por seguro, no la fabricará bien y quien esté obligado a alimentarse con una comida malhecha, en nada le será de provecho.

Por eso te pido mucha serenidad a la hora en que leas estas apresuradas líneas, pues, si tú tampoco llevas prisa en terminarlas, acaso las juzgues como un catador frente a un vino joven, esto es: al paladearlo notarás inmediatamente sus faltas y debilidades, pero, al mismo tiempo, atisbarás en él los esbozos del mejor sabor que habría alcanzado si a sus uvas se les hubiera

permitido reposar un poco más. (Y que te quede claro desde aquí también, benévolo lector, que eso no es ningún llamado a la piedad: una tesis no se escribe para suplicar la compasión de sus jueces; pienso, más bien, que es, al contrario, para recibir de ellos las críticas más despiadadas; a la manera en que un Sócrates dialéctico liberaba a sus interlocutores de sus fantasmas más vanos, pero no por ello mismo menos impostores y tiránicos). Y, sin embargo, hay que aceptarlo: fue el ritmo de los tiempos quien me forzó a ofrecerte este vino joven. Y, en ese sentido, también hay que reconocerlo, el más afectado fuiste tú, pues, desgraciadamente, la demanda apresurada de los tiempos te impidió paladear un vino más añejo.

2. Título de la investigación: ¿Quién es Agustín García Calvo?

De cualquier manera, lo que sigue lleva por título *Razón común. Despersonalizando a Agustín García Calvo (lógica, física y política)*. Y lo primero será señalar el referente al que apunta aquél nombre propio porque, seguramente, de sobra te será desconocido. Mas no veas en esa afirmación un reproche; estas líneas no las escribí para juzgarte sino, al contrario, insisto, para que tú, en determinado momento, me comuniques tus juicios. Y, por otra parte, tampoco tienes ninguna obligación de conocerlo, sobre todo porque fue el propio Agustín García Calvo quien se esforzó, sin llegar a conseguirlo del todo obviamente, en no convertirse en una de esas luminarias que integran el universo cultural de la filosofía. ¿Que cómo fue eso? Según te lo vaya presentando también lo irás comprendiendo.

Nació el 15 de octubre de 1926 (sí, para los recopiladores de datos curiosos, el mismo día que Michel Foucault, esto es, exactamente 82 años después que Friedrich Nietzsche) en la comarca de Zamora, una comunidad autónoma española que, según el propio Agustín García Calvo, y esto representa

un descubrimiento que llena de orgullo a los niños de la región, se caracteriza por figurar estadísticamente, en los libros escolares, como la provincia que ocupa el primer sitio respecto a la posesión de cabezas de ganado asnal, es decir, que Zamora es el sitio español donde más burros hay.¹

[Me permito abrir aquí un largo paréntesis para referirte, lector, a propósito de los burros, unos cuantos datos que, aunque curiosos, no por ello dejan de ser dignos de mención, pues tales ayudarán a entender mejor la personalidad de Agustín García Calvo, a pesar de que él repudiara toda clase de etiquetas. ¿Y bien? Considero que es éste el momento pertinente para recordar que la muerte del autor que me ocupa aconteció el 1º de noviembre del año 2012; una fecha que, por cierto, alguno que otro comentarista calificó de última broma del zamorano, esto es, por no morir en una fecha específica para ser recordado específicamente a él en aquel día específico, sino justamente el día en que se recuerda a todos los santos. Pero, conjeturas aparte, eso me da pie para recordar que recién enterado Fernando Savater –más adelante señalaré la relación que guardó con el zamorano– de la muerte de Agustín García Calvo, se le ocurrió la idea de repetir el gesto que Emil Cioran tuvo para con Friedrich Nietzsche, cuando el pensador rumano fue director de una colección en la editorial Plon, y bajo el título de *Nietzsche ante sus contemporáneos* reunió variados testimonios de personas diversas que trataron con el pensador de la Alta Engadina, desde aquellos con quienes sostuvo un trato más frecuente hasta aquellos otros con quienes tuvo a lo mucho un encuentro fortuito; fue así como en el año 2013 se ofreció al público *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*² En ese compendio de opiniones variadas hay una nota que vale la pena recordar; se trata de las primeras líneas de duelo de Isabel Escudero,³

¹ Cf. AGC, “La cuestión de la economía”, en *MCAZ*, p. 35.

² José Lázaro (edit.), *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Triacastela, Madrid, 2013.

³ Isabel Escudero, “Tus propias artes y razones”, en José Lázaro (edit.), *op. cit.*, pp. 225-229.

la infatigable compañera de Agustín García Calvo (y que también falleció en fechas recientes). Ella recuerda al zamorano bajo “sus propias artes y razones” a propósito del libro de poesía que Agustín García Calvo dedicara en 1998 a Rafael, su burro muerto.¹ Se trata de un libro compuesto por once endechas de vario ritmo donde se canta la muerte de un burro y en el que, al mismo tiempo, se denuncia a su asesino. La letanía comienza de este modo:

[...] Yo canto la muerte de un burro y la muerte
en él y por él, y a la vez que me nubla el alma esta sombra
de burro que me ha dejado detrás, a la vez una ira
me hace clamar que no ha muerto, que lo han matado, y que ha sido
quien mata el amor. Y el que no pueda oír, que se compre su gusto
de literatura y se tape con el papel las orejas.²

Tal obertura*, desde luego, puede causar risa a los más despistados, incredulidad a los escépticos e incluso hasta una suerte de desaprobación absoluta a aquellos que confunden la poesía con la escritura de entrecortados filosofemas, en el sentido de que estos no entienden la necesidad de cantar una muerte o, mejor dicho, de aquello que, frente a sus ojos miopes, representa una

¹ Cf. AGC, *ABM*.

² AGC, *ABM*, canto 0, p. 8.

* *Aclaración sobre la cita de versos en el presente escrito*: Como se habrá notado, he renunciado adrede al uso de la diagonal (/) en tanto recurso literario para transcribir en prosa lo que propiamente se había publicado en verso. Quizá esta decisión pueda incomodar a uno que otro lector. Sin embargo, he optado por esta transcripción fiel de las citas, esto es, respetando sus esquemas rítmicos (y que con el recurso de la diagonal se hubieran perdido de alguna manera). Por otra parte, quizás algunas citas parezcan un poco extensas, pero ¿qué podía hacer si ahí están plenamente desarrollados los razonamientos del pensador que me ocupa?, ¿acaso resultaría pertinente no citar en un estudio de autor al autor estudiado? Luego entonces, considero que no podría hacerlo de otro modo, ya que los libros de poesía de Agustín García Calvo (incluyendo traducciones y obras de teatro) suman alrededor de 40 piezas. Así que confío en que está plenamente justificada mi decisión. Y, más aún, el propio pensador zamorano fue dado a citar largos tramos de poesía: cf. AGC, “Ataque 11º”, en *CT*; “Ser y Realidad” en *Revista Mania*, No. 2, abril, 1996, pp. 9-15; “De versos de Fray Luis de León mal leídos” en *Hieronymus Complutensis*, No. 8, pp. 9-26.

muerte insignificante de un onagro cualquiera. Sin embargo, el propio zamorano se adelantó a encarar esas objeciones vanas, afirmando que quien lo considere un canto insignificante es porque no entiende la diferencia entre un amor de verdad (que ha sido sacrificado en nombre de un amor idealizado) y el amor ideal (inventado por el comercio, que sólo vive de la compra y venta de una idea de amor). El ejemplo más claro de esa diferencia se encuentra, nada menos, que en esa letanía a la muerte de un burro. No es éste el momento de hacer una reseña del poemario (acto innecesario y aburrido, por otra parte), pero sí de resaltar cuando menos algunos puntos que parecen importantes para entender la obra del pensador zamorano.

El dolor de la muerte de un burro sirve para denunciar, mediante un hiriente canto, la impostura del poder que lo ha asesinado, pues, por otro lado, cualquiera podría culpar a un chófer despistado manejando en absoluto estado de ebriedad, como se hace de ordinario; pero Agustín García Calvo no cree en esa faramalla del chivo expiatorio y, por eso mismo, se lanza al ataque directo de su asesino: el automóvil; si no hubiera automóviles, nadie moriría atropellado. El problema es que, actualmente, la mayoría de las personas toma a los automóviles como seres naturales, vamos, tan naturales como el agua de los ríos o los aires escurriéndose entre las ramas de los árboles, que ni siquiera les pasa por las mientes comparar su vida con la de otras épocas, en las que no había ni atisbos de esta era pestilente en la que agonizamos por asfixia. Y que te quede claro, lector, que tampoco se trata de hacer una apología de los tiempos pasados, no, pues, como afirma el pensador zamorano, todas las épocas están en ésta. Y es justamente desde aquí, desde donde puede criticarse las ideas que impulsan a los necios a comprarse un auto nuevo cada año, seducidos, como están, por perseguir al fantasma de la velocidad:

y razón. Tú nunca
opiniones emites. Razón es tu queja.
¡Bravo! ¡Bien! ¡Rebuzna!,
que hasta niños entorno aprendiendo imitaban
nuestras aleluyas.¹

A esta cita larga quisiera añadir una pequeña adenda sobre el rebuzno, por si aún no ha quedado claro del todo: un rebuzno no refiere a una queja particular, esto es, que no se trata de una opinión personal sino de una queja común contra el poder, por ello mismo es una expresión inesperada, una queja repentina contra la organización ordinaria de la vida. Y, por otra parte, pero en el mismo sentido, el comportamiento del asno frente a un amo de empréstito deja una moraleja digna de comunicarse a todo niño obediente de las reglas de la educación vial (y de paso a sus padres que lo trajeron al mundo). La moraleja es la siguiente y está tomada (y desarrollada a partir) de la borrica fábula de Tomás de Iriarte: “El hecho de que un burro se coma la paja que le avienta el amo no significa que haya olvidado el grano”.² Así, en el hecho de que a un niño se le obligue, al cabo del trajín diario, a respetar obediente las luces que le estropean el rítmico andar no significa que haya olvidado el grácil vaivén de

¹ AGC, *ABM*, canto 10, pp. 51-52.

² He aquí los versos transcritos de la fábula de Tomás de Iriarte e integrados en la letanía *Al burro muerto* del poeta zamorano:

«Al humilde jumento
le echaba el amo paja, y le decía
“Toma, pues que con eso estás contento.”
Tantas veces le dijo, que ya un día
se enfadó el asno y replicó: “Yo tomo
lo que me quieras dar; pero, hombre injusto,
¿piensas que sólo de la paja gusto?:
dáme grano y verás si me lo como”.»

(AGC, *ABM*, canto 6, pp. 34-35). Estos versos pertenecen a la fábula número XXVIII titulada “El asno y su amo”, vv. 8-15 (Tomás de Iriarte, *Fábulas literarias*, Cátedra, Madrid, 2011, pp. 165-166.).

caminar, pero para que lo recuerde quizá haya que enseñarles a rebuznar como los asnos. Tal parece ser una de las tareas emprendidas por Agustín García Calvo con su canto *Al burro muerto*.

Quede, pues, lo antedicho ahí, pero no quiero proseguir sin señalar por qué, líneas arriba, recordé a Isabel Escudero. De cualquier modo, en este asunto de los burros, todo está conectado y es menester seguir dando vueltas sobre lo mismo una vez y otra. Decía que sus primeras líneas de duelo, por la muerte de Agustín García Calvo, las llamó “Tus propias artes y razones” y que tal título venía a cuento del poema *Al burro muerto*. Una de las cosas de lo que ahí escribió Isabel Escudero fue esto: “aquel canto de amor desesperado a nuestro burro muerto, que un auto nos lo había matado una noche de luna llena, allá por las hermosas lomas de las Navas, donde otrora pastaban libres los onagros antes que la peste de Dios de gasolina y mucha prisa (para ir no se sabe a dónde), extendiera sus redes de asfalto y la administración de muerte invadiera hasta los más recónditos campos.”¹

Tales líneas nos hablan de un odio encarnizado contra los automóviles; pero tal odio no es sino el resultado de que los automóviles masacren lo que aún quedaba de vivo en este mundo. Y si un odio tan grande, tan sentido y tan vivido es el resultado de la pérdida de la vida de un burro al que Agustín García Calvo había tomado tal cariño, ¿qué no se puede esperar de todas las muertes que ha ocasionado el automóvil a lo largo de más de 100 años desde que el señor Ford se dedicó a reproducirlos en serie? Al pensador zamorano, la muerte de su querido burro Rafael, le ha dejado enconada una flecha de veneno en el pensamiento y en el pecho, la metáfora local del sentimiento. Tal sentimiento queda expresado en unos versos, cuya voz atronadora se levanta contra el régimen que, en otras ocasiones, Agustín García Calvo ha denominado “la

¹ Isabel Escudero, “Tus propias artes y razones”, en José Lázaro (edit.), *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Triacastela, Madrid, 2013, pp. 25-26.

administración de muerte”, porque su faena no consiste en matar, a pesar de que algunas veces lo haga (y, bobaliconamente muestre, en las pantallas de la televisión o en las páginas de la red, cadáveres y ríos de sangre para aburrir y confundir, de paso, a las personas), sino en producir a la gente una muerte dosificada, o, para decirlo de este otro modo todavía más preciso, para suministrar la muerte a las gentes en plazos diferidos y que no se percaten cómo, de un solo golpe, se les ha mutilado la vida, esto es, la razón y el corazón, la inteligencia y los sentimientos:

Ya. Silencio. Ya no está.
Ya no le puedo hablar, y solo
esto me queda aquí de él:
esta maldición del cielo,
este poder de maldecir
la administración de muerte, el
Régimen de la estupidez,
y de arrojar a la desierta
noche este mecagüendios,
que no habrá ni Dios en todo el
cielo que lo pueda oír.¹

Hasta ahí pues la maldición de Agustín García Calvo contra el automóvil que ha dejado *Al burro muerto*. Pero, por otro lado, Isabel Escudero, en las presentaciones, conferencias y charlas que le sucedieron a la muerte del pensador de Zamora, se encargaba de recordar un elogio que el también redactor del *Manifiesto de la Comuna Antinacionalista Zamorana* dejó escrito en la letanía para un onagro muerto, esto es, la celebración de las orejas del burro. A algún lector despistado esto quizá le produzca un poco de empacho, pues la figura de las orejas del asno, las más de las veces, en la historia de la humanidad pasan por ser el adorno preferido para caracterizar la referencia más obvia

¹ AGC, *ABM*, canto 8, pp. 44-45.

para la encarnación de la ignorancia o del no saber. E incluso en los corros infantiles se pinta con las orejas del onagro a los niños tontos; hasta cierto punto la animalidad, y sobre todo la de la especie asnal, es el objeto de desprecio de una jerarquía que ha colocado, equivocadamente, y por encima de todo, la vanagloria de la razón (esto más tarde lo explicaré), pero no así en el poema de Agustín García Calvo. Y, para comprobarlo, basta con leer esta parte del canto a la muerte del asno:

[...] que yo no sé si tú oías
con tus largas orejas algo,
ni puedo yo oír los sonos
que tú oyeras ni adivinarlos;
pero es que se me había hecho
tan cierto, al correr los años,
que la sola virtud del mundo
es oír y que, si algún sabio
se quisiera alabar, tan solo
OYÓ pondría en su epitafio,
que por eso tal vez había
tomado tal cariño, asno,
a tus largas orejas grises,
al respingo empingorotado
de sus ternillas, a los pelos
enroscándose entre canos
por dentro [...].¹

Lo anterior es la muestra más fehaciente del elogio a las orejas del burro, pues en esos versos se está equiparando la figura del asno con la figura del sabio y a propósito del rasgo peculiar con el que se designa a los onagros: las orejas. ¿Qué se quiere decir con eso? De sobra es evidente: sabio no es aquel que habla mucho; sabio es el que oye, sabio es el que sabe oír, quien da mayor importancia a la escucha que a la vociferación; el sabio es aquel que, como ordinariamente

¹ AGC, *ABM*, canto 1, pp. 10-11.

se dice, presta oídos antes que ejecutar una monserga impostora. Pero ahí no termina el asunto del elogio a las orejas del asno, no, ya que Isabel Escudero nos recuerda, también en sus primeras líneas de duelo, las razones por las que Agustín García Calvo tiene en alta estima a los asnos. Para fundamentar lo anterior es indispensable citar este otro largo fragmento de la compañera del pensador zamorano:

Recuerdo tantas veces, en los recitales en que juntos acudíamos a escenarios y plazas a dejarnos decir de viva voz razones y canciones, que solías advertir al público: «Si algunos de estos versos que vais a oír aciertan a tocaros el corazón, si os hieren de verdad, los buenos, esos no son míos». Que el poeta ha acertado a quitarse de en medio y ha dejado hablar a la lengua, al lenguaje corriente y así devuelve al pueblo lo que del pueblo tomó prestado. Como aquel otro asnillo de la fábula que, tan juiciosamente, nos recordaba que la flauta suena por casualidad, y que de pura casualidad acertó así el secreto de la poesía. Que si ella surge, por ventura (cualquier cosa que sea eso de la poesía), es cuando quiera soplar tu resuello de pueblo que es la sola musa que vive en el mundo y nace de las aguas de la lengua corriente y moliente. Si los versos aciertan, ya es anónima, *poesía sin poeta*, incluso aunque haya un supuesto autor, con tal de que haya sabido dejar que hable lo que por debajo de su nombre propio quedara de pueblo anónimo sin nombre. Porque el pueblo, cuando le dejan y se deja hablar, respira por la herida, y el acierto de un poema o de una copla, una balada o un romance, no es más que el descubrimiento de la mentira de la Realidad, algo que hiere en lo más hondo.¹

He ahí, de modo resumido, la consideración de Agustín García Calvo respecto a la poesía, que no es más que una forma de inteligencia rítmica, pues la poesía antes que mensaje es ritmo; de hecho, lo importante de la poesía es el “cómo se dice” y no tanto “lo que se dice”; en la poesía lo importante es la forma, el tema es un mero pretexto para ensayar la osadía de los ritmos, pero eso parece olvidarse en la manera contemporánea de fabricar poemas y canciones, que, la mayoría de las veces, se reduce a la escritura entrecortada de filosofemas, más o menos sentimentales y que, también, para su producción se valen los poetas

¹ Isabel Escudero, “Tus propias artes y razones”, en José Lázaro (edit.), *Op. cit.*, Triacastela, Madrid, 2013, p. 227.

del alegato sobre la libertad que les prodiga sus reglas del “verso libre”.¹ Pero, por otra parte, el verdadero motivo por el que traía a cuento las citadas líneas de Isabel Escudero es por lo siguiente: en *Al burro muerto* el poeta zamorano, específicamente en el canto cifrado con el número décimo, rememora a muchos de los burros famosos de los cuales se tiene un registro en la historia de la literatura; nombra, por ejemplo, al burro que recuerda Apuleyo, ese de cuya piel se fue ofreciendo por las fiestas y ferias de los pueblos, entre bandoleros y mujeres y brujas; también el otro burro famoso del experimento de Buridán, esto es, a la hora en que un borrico ha de elegir entre el pienso y el agua, de verdad no puede para siempre quedarse dudando; y, para rematar, finalmente, con el insigne caso del burro de la fábula de Tomás de Iriarte que se encontró,

¹ En diversos lugares de la producción escrita de Agustín García Calvo se muestra una aversión y crítica al tipo de poesía que se autodenomina “de verso libre”. Incluso, en el mismo canto *Al burro muerto*, se deja oír la siguiente crítica a los poetas que eluden la exploración rítmica de los versos y, por ello mismo, reciben inmensidad de premios y de reconocimientos:

Quien se eche tales cuentas ¡qué mal sabe
las leyes del mercado de los ruidos!:
que no puede pasarme nada grave,

porque se premia lo que a los oídos
de nadie va a hacer mal, ni nada bueno
y tan sólo se venden los vendidos.

(AGC, *ABM*, canto 11, p. 56).

Y todavía en un canto previo (el número 6, p. 34) puede leerse esto:

[...] y así es como esa banda
de necios traficantes de cultura,
para justificar tanta basura,
dictaminan, pedantes,
que no hay pueblo que valga ni hay más gente
que la masa obediente
de sus tristes clientes y votantes.

escondida entre el pasto, una flauta, a la que hizo sonar por pura casualidad y nada más que con su súbito resuello. Así lo cuenta rítmicamente el zamorano:

[...] todo gracias a ti; o a tu amigo Iriarte,
que acertó, por pura
casualidad, al verte en el prado
husmeando en una
flauta abandonada, a hallar (no lo dice,
pero lo barrunta)
el secreto de la poesía, que sólo
surge por ventura,
si el poeta se quita de en medio y, en tanto,
deja que ella surja
cuando quiera soplar tu resuello de pueblo,
que es la sola musa
que vive en el mundo [...].¹

¿Qué es lo que se asoma en este canto, a propósito de la música y la poesía? Pues, lo primero, que la poesía verdadera, la poesía genuina, es aquella que no tiene dueño. Un poema o una canción que de verdad valga la pena, no la hace un poeta o un compositor; esas producciones verdaderas se fabrican con y a pesar de ellos, tal cual le pasó al borrico de la fábula de Tomás de Iriarte. Por glosar la fábula: el poema es el sonido emitido por la flauta; la flauta no es sino el aparato con que se fabrican los sonidos, esto es, siguiendo con el símil, la lengua o el idioma que a cada persona le ha tocado hablar. En todo caso, el poeta, finalmente, no sería sino un servidor que el lenguaje utiliza para elaborar sus producciones. Y esta concepción específica que te acabo de señalar, respecto a la lengua o el lenguaje, por parte de Agustín García Calvo, es algo a lo cual regresaré constantemente en la redacción de estas líneas; por lo tanto, es indispensable que lo tengas presente, benévolo lector, desde aquí y en todo

¹ AGC, *ABM*, canto 10, p. 53; Cf. Tomás de Iriarte, “El burro flautista”, en *Fábulas literarias*, número VIII, Cátedra, Madrid, 2011, pp. 131-132.

momento. Ya que tal consideración tiene una repercusión, en grado sumo, sobre el pensamiento, esto es, que, respecto a los pensamientos, éstos tampoco tienen dueños, toda vez que, para Agustín García Calvo, el pensamiento no tiene agencias repartidas por el mundo (pero esto se explicará con más detenimiento en el primer capítulo de esta investigación al hacer referencia a la edición crítica del pensador zamorano sobre los restos del libro de Heraclito).

Y bien, para cerrar este largo paréntesis, gentil lector, a propósito de los burros de Zamora, y su relación con el pensamiento de Agustín García Calvo, me falta referirte otro dato interesante. Aunque para ello he de adelantarte un poco sobre otra noticia biográfica que desarrollaré líneas abajo: se trata del exilio parisino del pensador zamorano, pues, tras las revueltas estudiantiles de los años sesenta, y que no sólo acontecieron en España, sino en Estados Unidos, Francia, México y algunos países de oriente y, todavía, en otros países del resto del mundo y ya que Agustín García Calvo se vio inmiscuido en tales protestas y, después de múltiples detenciones y visitas a los calabozos, decidió establecerse unos años en París, donde, ejerciendo de profesor adjunto en algunas universidades, también dictó cursos sobre presocráticos y otros temas en el café La Boule d'Or (cuyos alcances de meditación pueden atisbarse en los libros publicados bajo el título de *Lecturas presocráticas* en dos tomos).¹ Bien, pues ahí en París rentaba una habitación en cuya puerta estaba inscrita en griego la frase «aquí vive la sombra de un burro».² ¿Sería acaso una referencia a su Zamora? Pero también todo lo anterior podrá hacer más entendible una afición que fue ejerciendo durante gran parte de su vida: la colección de múltiples figurillas de asnos, tal cual la expresó un periodista en una noticia sobre la propia editorial zamorana, Lucina, en que Agustín García Calvo publicó la mayor parte de su obra: “De paseo por los recovecos de la casa, vamos viendo

¹ Cf. AGC, LP y RC.

² Francisco Serrano, “Como cualquiera”, en José Lázaro (edit.), *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Triacastela, Madrid, 2013, p. 50.

la inmensa biblioteca y los numerosos burritos que andan dispersos aquí y allá, como recuerdo y testigo del afecto que García Calvo tributó en vida a aquellos animales”¹].

Quede pues ahí cerrado este largo paréntesis (con el que se delineó de un brochazo el carácter indómito de los razonamientos de Agustín García Calvo) y volvamos al tema de la comarca que cuenta con la mayor cantidad de burros en España, pues también nos ayudará a entender las generalidades del pensamiento del autor de *Al burro muerto*. Zamora es un pueblo con historia;² y quizá no esté de más referirla aquí brevemente, pues más adelante me servirá de soporte para hacerte comprender la necesidad de liberar a las comunidades, esto es, de volverlas autónomas y, de ese modo, abolir también cualquier noción de Estado que pretenda someter, mediante la proliferación e imposición de sus ideas o ideales, a la gente que vive en ellas.

Zamora puede considerarse, históricamente, como una ciudad destinada a rebelarse contra las banderas nacionales, así lo prueban los cantares y romances que, para su producción, tomaron de pretexto a los acontecimientos del cerco de Zamora.³ Pero, mucho antes de ello, habría que recordar al guerrillero Viriato, a quien los zamoranos terminaron por convertirlo en su héroe, erigiéndole una estatua de cuerpo entero en bronce y levantada sobre una roca que tiene enclavada un ariete romano, de cuya cabeza descuellan los cuernos que lucen siempre dorados debido a que vastas generaciones de niños zamoranos se encaraman a su través; a lo cual es imposible olvidar la leyenda vanagloriosa que la estatua de Viriato tiene inscrita a sus pies: **TERROR ROMANORVM.**

¹ Miguel Barrero, “En los dominios de Lucina”, en Zenda, 10 de enero de 2017.

² Cf. AGC, “Presupuestos históricos”, en MCAZ, pp. 9-23.

³ Cf. *El cerco de Zamora*, Versión de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 2014.

A propósito del guerrillero, Agustín García Calvo señala lo siguiente: “En cuanto al héroe en sí mismo, es cierto que no puede para el mundo antiguo hablarse de estado y de nación en el sentido moderno de las palabras; pero él representa como ningún otro personaje la rebeldía contra aquello que fue en la antigüedad lo más análogo a lo que la nación había de ser y lo que al Estado moderno mismo había de servir de fundamento.”¹

No obstante, aún resta resaltar de Viriato este otro aspecto importante: la enseña que portaba, más que una bandera compuesta de nueve tiras (la mayoría bermejas y una verde), representaba un pendón desgarrado, lo cual ha de interpretarse como la destrucción de todas las banderas, esto es, la negación de todas las naciones, es decir, las que van desde el establecimiento de las naciones imperiales hasta las que reifican la constitución de un Estado imperialista. Y el hecho de que prime el color rojo, a este propósito es también demasiado ilustrativo, toda vez que se trata del color repetidamente elegido por los libertos y los libertarios. Pero ahora es necesario regresar al cerco de Zamora y señalar esa otra muestra de la negación contra cualquier forma de Estado que el pueblo zamorano tiene arraigado en su interior.

La memoria popular cuenta que corría el año 1065 cuando el rey don Fernando I, postrado en su lecho de muerte, decide dividir entre sus hijos (menos el bastardo) los campos que, hasta entonces, constituían su reinado (León, Galicia y Castilla); también las dos hijas de Fernando, doña Elvira y doña Urraca, recibieron de la herencia su tajada. Pero, el rey don Sancho, no conforme con arrebatarle las tierras a sus otros hermanos (Elvira, Alfonso y García), quiso reunir para sí mismo toda la herencia de su padre; para el cumplimiento de tal tarea, ya sólo restaba despojarle de Zamora a su otra hermana, doña Urraca. Fue así como, a comienzos del año 1072, se lanzó a su conquista. Sin embargo, los zamoranos, con las voces cantantes de Nuño

¹ Cf. AGC, “Presupuestos históricos”, en *MCAZ*, p. 13.

Álvarez y del veterano hidalgo Arias Gonzalo, respaldaron la independencia de Zamora y su señora. Así las circunstancias, al poco tiempo se presentó el caballero Bellido Dolfos quien, burlando la buena fe del rey don Sancho, y prometiéndole la entrega de Zamora, en el bosque de Valorio lo asesinó por la espalda, con el venablo de oro que el propio rey le puso en las manos mientras se retiraba a evacuar los desechos de su vientre. Ni qué decir tiene que el poder se las ingenia, a cada paso, para conseguir sus ambiciones; es así como, tras la muerte del rey don Sancho, toma el relevo el otro hijo del rey Fernando, Alfonso, quien se encargará de proseguir el establecimiento del Estado español y Zamora apagará, por unos siglos, sus deseos de independencia poniendo frenos a su rebeldía.

Ahora bien, la historia de Zamora permanecería inconclusa si se dejara de lado el relato conocido como “el motín de la trucha”; quede pues eso también explicado. Se trata nada menos que de otro levantamiento contra la opresión del poder, acontecido en el año de 1158. Por aquellos tiempos era una región floreciente la ciudad zamorana, pues había desarrollado una población abundante de menestrales y mercaderes, confundidos los unos con los otros las más de las veces. Sin embargo, el poder se había delegado en las manos de la nobleza extranjera, quedando como administrador el conde Ponce de Cabrera y de regidor Álvarez de Vizcaya. Como es de suponerse, los nombres de los plebeyos de ordinario caían en el olvido. Y, sin embargo, también en la memoria popular resuena el de Benito; un maestro pellitero, quien, de cada diez pellejos que adobaba y vendía uno lo ofrendaba a los pobres del pueblo. Y quizá pueda considerarse su gesto como el pago inverso del diezmo, esto es, el tributo de la burguesía dirigida hacia la encarnación de la miseria. Pero, por otra parte, los nobles tenían un privilegio en el mercado, el cual consistía en que, de las mercancías que eran puestas para su venta en la plaza, ellos tenían la primera opción de compra o, para decirlo con toda la crudeza que ello representa, los plebeyos y burgueses sólo podían abastecerse con aquello que los nobles

despreciaban. Así iban las cosas durante un invernal día del mentado año de 1158 y, en el mercado de Zamora, ya había pasado la preferencial hora de compra de la nobleza, cuando un maestro zapatero divisa entre los enseres despreciados por la élite opulenta una, sin duda, apetecible y llamativa trucha que se dispone a comprarla para llevársela a su casa, cuando en eso se presenta en el negocio un criado del regidor Alvarez de Vizcaya, dispuesto a adquirir también la misma pieza para la mesa de su amo. Acto seguido uno y otro comprador se hacen de palabras y alegatos; el uno pidiendo el trato preferencial que corresponde a la nobleza, mientras que el otro aboga por la hora ya pasada de la preferencia. La contienda atrae la intervención de esbirros, burgueses e incluso de personajes nobles, el caso es que se llegan hasta los golpes, pero la trucha queda en manos de los burgueses. Ante este veredicto inesperado, los nobles, furibundos y mortificados, deciden determinar, de una vez por todas, el castigo que habrán de administrar a los rebeldes. Y, reunidos al atardecer en la iglesia de Santa María la Nueva, ya no pudieron levantar su concilio porque las gentes del pueblo, armadas con sus herramientas de trabajo y empuñando las antorchas vengativas, prendieron fuego a la iglesia con la nobleza dentro. Se dice, por otra parte, que fue el Benito, antes mencionado, quien colocó el primer leño a la entrada de la iglesia para dejar achicharrada con semejante gesto a la nobleza.

Sin embargo, ahí tampoco terminaron las cosas, no. Los plebeyos tomaron la ciudad para proseguir con su labor sediciosa; de esa guisa quemaron también la casa del regidor Alvarez de Vizcaya y, ya en el culmen de su exaltación, toman la cárcel de la ciudad para liberar a los presos y unirlos a sus huestes combativas, sin distinguir si se trata de cautivos políticos o de los mal llamados presos comunes. Al día siguiente, la resaca postrera de la ebriedad sediciosa los conduce a actuar con una mente más fría y, para conjurar cualquier intento de venganza surgido de entre las cunas nobiliarias, deciden abandonar la ciudad a la clerigalla sobreviviente, a unos cuantos decrépitos y a

los indecisos. Se lanzan entonces con sus mujeres y sus niños, sin olvidar sus enseres más indispensables, hacia Portugal, en una caravana de 7 000 personas (de las cuales se calcula que unas 4 000 estaban en edad de tomar armas), mucho antes de que las tropas reales puedan alcanzarlas.

Respecto a lo anterior, precisa Agustín García Calvo: “Llegados que fueron a un poblado cercano a la frontera, donde pensaron que se hallaban bien a salvo, mandaron al rey [...] un recado lleno de dignidad y de firmeza: que si no declaraba fehacientemente perdonado y libre de toda culpa al pueblo entero de Zamora y prestaba su real promesa de liberarles de la opresión de sus señores, pasarían todos a establecerse en Portugal y dejarían la ciudad definitivamente abandonada.”¹ Como puede suponerse, ante la amenaza de que el rey se quedara sin súbditos sobre los cuales levantar su propia efigie, no pudo menos que cumplir esa petición tan eficazmente presentada. Y fue esa la razón del despido del conde Ponce de Cabrera, cuyo lugar vinieron a ocuparlo algunos burgueses menos inicuos que permitieron el reflorecimiento de Zamora, la bien cercada.

Hasta aquí las tres hazañas redentoras que constituyen la historia de los zamoranos. Pero, si las he referido es porque, a partir de ellas, se podría calificar a Agustín García Calvo como un personaje que, haciendo eco de esta tradición milenaria de insolencia y rebelión contra el poder tan propia de los habitantes de Zamora, se ha lanzado contra la idea de España, contra la idea de toda Europa y, más aún, contra cualquier idea de Cultura, que no es decir poco. Pero esto también merece una explicación, así que prosigo.

¹ Cf. AGC, “Presupuestos históricos”, en *MCAZ*, p. 16.

3. Recuerdos de Agustín García Calvo

En septiembre de 2002 Agustín García Calvo ofreció al público un texto al que calificó de “contranovela” y el cual llevaba el sugerente título de *Registro de recuerdos*.¹ Se trata de una colección de noticias que fueron apareciendo, miércoles tras miércoles, en los casi dos años justos que comprendieron las fechas que fueron desde el 12 de julio del 2000 hasta el 3 de julio de 2002, en el diario *La razón*. Varios meses después de la aparición de la contranovela, el conocido escritor Arcadi Espada publicó una entrevista² realizada a Agustín García Calvo en el diario *El País*, la cual, a su vez, fue recogida en los “Archivos” del ante citado libro *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*³ Y las siguientes son las palabras con las que Arcadi Espada hace la presentación impresa de su entrevista al zamorano: “El poeta, latinista y filósofo publica *Registro de recuerdos*, unas memorias heterodoxas. En esta entrevista denuncia la falsedad de la vida privada, de la historia y de la objetividad de los medios informativos. Asimismo, reflexiona sobre la importancia que en su vida tuvo la década de los sesenta, en la que fue expulsado de su cátedra universitaria y se exilió en París hasta que fue repuesto en 1976.”⁴

En tal entrevista el pensador zamorano señala que su *Registro de recuerdos* es una obra artística producto más bien del azar y que está encaminada a destruir la Historia mediante la evocación de los recuerdos. Y, por lo tanto, al lanzarse contra la Historia no puede menos que denunciar las mentiras sobre las que reposan la Biografía Personal, las Novelas y las Noticias

¹ Cf. AGC, *RR*.

² Cf. Arcadi Espada, “Las memorias de un heterodoxo”, en *El País*, suplemento *Babelia*, sábado, 26 de abril de 2003.

³ Cf. Arcadi Espada, “Las memorias de un heterodoxo”, en José Lázaro (edit.), *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Triacastela, Madrid, 2013, pp. 305-312.

⁴ Arcadi Espada, “Las memorias de un heterodoxo”, en José Lázaro (edit.), *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Triacastela, Madrid, 2013, p. 305.

que se venden por todo lo alto, ya que todas ellas son fabricaciones de la Realidad; afirma además que si es posible, de vez en cuando, denunciarlas como mentiras es porque, en cuanto fabricaciones, no están del todo terminadas, es decir que nunca están bien hechas, sino que tienen grietas o resquebrajaduras por donde se cuele, a cada paso, la evidencia de que no pueden ser verdad. Es así como la contranovela deja en entredicho las nociones de “vida privada” y de “identidad personal”; recuerda incluso que en sus últimos libros el nombre del autor va entre interrogantes (¿Agustín García Calvo?), toda vez que no cree en el Autor. Lo anterior desmiente la distinción entre comunidad e intimidad, pues el pensador zamorano afirma que “yo es cualquiera. Yo es común. Yo es cualquiera que dice *yo*. En ese sentido, no hay lugar para distinguir entre comunidad e intimidad.”¹

En un segundo momento el escritor Arcadi Espada cuestiona a Agustín García Calvo sobre el entrecruce de la memoria con la historia en su *Registro de recuerdos*. A lo que el pensador zamorano responde que si en la contranovela aparecen los datos de la historia es para poner en evidencia su Realidad, esto es, para reconocer que si la Historia es mentira es porque la Realidad misma es una mentira también; y sobre este asunto concluye tajantemente:

Quando se hace Historia, aquel que la hace está configurando sus límites en unos nombres, unas cifras, incluso, y por tanto está pretendiendo apresar de una forma finita, real, aquello que está lleno de infinitudes. Eso cualquiera lo siente. Hay un momento en que evocando un hecho cualquiera del mundo uno no se siente contento con la explicación, con la denominación, con la cuantificación de la Realidad. Uno siente que aquello no era verdad; que pretendía ser verdad, pero que no lo era.²

¹ *Ibidem*, p. 307.

² Arcadi Espada, “Las memorias de un heterodoxo”, en José Lázaro (edit.), *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Triacastela, Madrid, 2013, p. 307.

Como puede observarse, con el *Registro de recuerdos* de lo que se trata es de poner en evidencia la falsedad de la Realidad, incluyendo la Realidad sobre la que uno mismo está constituido. Después de este breve preámbulo, Arcadi Espada cuestiona a Agustín García Calvo sobre algunos recuerdos y temas específicos tratados en el libro, entre los que se encuentran «el bullicio de los estudiantes del mundo de febrero de 1965», la Guerra y las chapuzas contemporáneas de la guerra, el negocio de la producción de noticias, el carácter creativo del conocimiento, el ritmo de la prosa (esto es, “algo que suene bien en cuanto a cadencias, pero que no sea verso”), la época en la que vestía de preejecutivo y las varias camisas que el pensador zamorano portaba posteriormente como un recuerdo de los *hippies*, el hermanito de Agustín García Calvo que murió a los cuatro años cuando él apenas contaba con seis y la decisiva influencia de la operación del psicoanálisis en su vida, en contraposición a la propia infidelidad de Freud y, finalmente, la respuesta que dio a la pregunta de ¿cómo envejece?: “La verdad es que no me afecta gran cosa. –Dice– En la medida en que voy descreyendo del cómputo y de la definición de realidades, pues también la mía sigue el mismo destino. La verdad es que creo que estoy bastante desentendido acerca de las cuestiones de mi destino, mi fin, y similares. Aunque, claro, también hay noches de pesadillas y tristezas.”¹

Hasta aquí la referencia a la entrevista de Arcadi Espada. Y, por otra parte, pero en el mismo sentido, hay que decir que, de la misma manera que no se hizo con el poema titulado *Al burro muerto*, tampoco se pretende hacer aquí una reseña aburrida del *Registro de recuerdos*, sino tan sólo de resaltar una serie de datos que resultan importantes para entender los razonamientos del pensador zamorano. O, dicho de una manera más precisa: de la contranovela de Agustín García Calvo sólo evocaré aquí seis (de los más de cien) recuerdos

¹ Arcadi Espada, “Las memorias de un heterodoxo”, en José Lázaro (edit.), *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Triacastela, Madrid, 2013, p. 312.

que explican la producción literaria del zamorano. Y por demás está decir que el libro en cuestión goza de una riqueza inagotable y que, a la fecha, permanece todavía inexplorada.

Una cosa más, antes de evocar los recuerdos: la selección de estas memorias del heterodoxo zamorano de ninguna manera debe considerarse como arbitraria, pues ninguna de ellas se eligió de manera azarosa, sino que, al contrario, cada recuerdo fue escogido con miras a volver más claro lo que se expondrá en los capítulos que comprenden la presente investigación.

* * *

El primer recuerdo que voy a evocar de Agustín García Calvo lo titulé “Huelga de párvulo”¹; en él el autor zamorano comienza inquiriendo y, al mismo tiempo, respondiéndose sobre lo siguiente:

¿Qué sabes tú del niño que tú eres? Te crees que lo sabes, porque eres mayor y te han dicho que en aquel niño estaba el germen de éste que tú has llegado a ser, hombre de Dios, hecho y derecho. No lo sepas hombre:

no lo condenes al triste futuro que has venido a ser tú. Deja, al revés, que dentro de ti, mayor, viva como un rescoldo aquel niño que, de verdad, no sabes cómo era ni lo que podía ser; que acaso no se te ha muerto aún del todo,

y acaso pueda, cuando menos lo sepas tú, aflorar a tu memoria, quebrar tu costra de persona endurecida, hacerte temblar un rato por lo menos.²

Ese niño desconocido y que, por lo tanto, Agustín García Calvo tampoco sabe quién es él, se le ha figurado en un recuerdo que le ha trazado borrosamente un contorno; pero hasta ahí, nada más, no ha logrado penetrar más a fondo. Y es, justamente, en esa imposibilidad de conocerlo y de saberlo donde radica toda la riqueza y gracia de aquel niño incierto. Cuenta el pensador zamorano que, apenas pasados los cuatro años, y ya sabiendo leer merced a la enseñanza

¹ Cf. AGC, “Huelga de párvulo”, en *RR*, pp. 83-85.

² AGC, “Huelga de párvulo”, en *RR*, p. 83.

de su padre, lo mandaron a una escuela de párvulos, administrada por algunas monjitas de la región. Y helo ahí que, al parecer, a aquel niño no le hizo ninguna gracia la decisión de que sus mayores quisieran deshacerse de él durante algunas horas (por no saber ya qué hacer con él, seguramente) y tuvo que descubrir por sí sólo (pues, quién podría habérselo enseñado si era la primera vez que acudía a la escuela) “el hacer novillos”, esto es, el “irse de pinta”, animado no por otra sino por la pura necesidad de escapar a la triste condena de la escuela (eso que Antonio Machado identificaba como la labor criminal de Herodes)¹.

El pensador zamorano reconoce que tal acontecimiento quizá resulte ahora inexplicable, y, sin embargo, tampoco puede eludir que, en cierto modo, hay algunos datos que prueban lo fidedigno del suceso. Aparentemente aquél niño encontró la manera de escabullirse, una vez dejado frente a la puerta de la escuela con mandil y todo, mediante el recurso de arrinconarse en el patio o escondiéndose entre los pasillos, para después marcharse del gran Colegio de las Monjas y perderse las horas que duraban las clases en algún jardín que había por allí cerca, para luego volver justo a la hora en que los demás parvulillos salían de la escuela para marcharse a casa, simulando que él también había salido con ellos. El truco tuvo éxito, al menos durante algunos días. Obviamente el pensador zamorano considera que hay mucho de asombroso en la habilidad y astucia de un mocoso para llevar a cabo tal comportamiento, a la vez que no encuentra una explicación definitiva sobre el miedo o repulsa que lo conducía a ejercer semejante hazaña diariamente. Y, sin embargo, dice Agustín García Calvo que lo que a él le resulta misterioso son las cosas, pensamientos y sentimientos que pudieron llenar esas horas de ausencia de la escuela:

¹ “Sobre la Pedagogía decía Juan de Mairena en sus momentos de mal humor: «Un pedagogo hubo; se llamaba Herodes»” (Antonio Machado, *Juan de Mairena*, XLV, Consejería de educación y ciencia, Junta de Andalucía, 1999, p. 271.).

[...] lo que me desconcierta y me tiene como hechizado ahora es el pensar en las horas desde la escapatoria de la escuela hasta la vuelta para fingir salir con los demás: ¿qué es lo que hacía, o pensaba o sentía,

él solo, allí en el jardincillo, puesta seguramente la carterita con cartilla y catecismo, y el mandiloncito, y, lo más, con alguna golosina que le hubieran dado para en el recreo?

Esas horas son para ti, mayor, un vacío, un recinto mágico en el que no podemos penetrar, que no podremos nunca hacer volver a conciencia y memoria de tiempo computable, pero que, sin embargo, o por ello mismo,

es la memoria viva, donde aquel niño sigue tan vivo como desconocido, y sigue desde allí inspirándome por lo bajo y moviéndome para cualquier cosa que haga que no sea hacer lo que ya está mandado, sino otra cosa.¹

“No hacer lo que está mandado” o “no hacer lo que ya está hecho” (ésta será una precisión que se encontrará posteriormente en la “Autobiografía intelectual” de Agustín García Calvo) es una frase que bien puede resumir la suma de investigaciones que ha llevado a cabo el pensador zamorano, pues si hay algo que lo ha movido o motivado en la ejecución de todos sus quehaceres intelectuales eso es, precisamente, el odio contra la mentira que se impone, o se vende, a las gentes como verdad. Y, como puede notarse, ese desmandamiento ya florecía desde los primeros años de vida de un niño que sólo vive ahora entre las memorias de un heterodoxo; aunque ese niño no es sólo Agustín García Calvo sino cualquiera que, de vez en cuando, decide mandar al trasto las imposiciones que vienen desde lo Alto, empezando por las de los mayores, que son las representaciones más cercanas y evidentes que del Poder tenemos.

* * *

'Hablar', 'reír' y 'llorar' han pasado a ser las actividades definitorias de la bestia humana porque, equivocadamente, se cree que los otros animales no pueden hacer tales actos. “Hablar es cosa de hombres”, “reír y llorar es lo que nos define propiamente como humanos” son frases que se suelen decir y escuchar

¹ AGC, “Huelga de párvulo”, en *RR*, p. 84.

a cada paso, sin que quien las pronuncie o las escuche las ponga jamás en entredicho. Uno de los razonamientos que constantemente se le oía decir a Agustín García Calvo era que las cosas hablan también, pero que lo hacen a su modo, y el hecho de que los hombres no las escuchen no significa para nada que las cosas no hablen sino, más bien, que los humanos son incapaces de entenderlas, debido a su ineptitud para habérselas con otras formas de lenguaje ajenas a la escritura y a la fonación humanas. Bien podría verse en esa incapacidad una señal de pedantería o, por utilizar un término técnico, de antropocentrismo, tal como se dice en el segundo cuarteto y en el último terceto de uno de los sonetos de Giuseppe-Gioachino Belli traducido por el propio pensador zamorano; pero para un mejor entendimiento de lo anterior me permito transcribir el soneto entero:

Antes de entrar Adán, sin duda alguna
las bestias allá fuera, entre las flores,
llevaban una vida de señores,
sin depender de nadie o ley ninguna:

nada de yugos ni de cazadores,
matarifes ni látigo ni hambruna;
y, en cuanto a hablar, hablaba cada una
mejor que hablan hoy día los doctores.¹

Pero, en viniendo a hacer el amo Adán,
ya escopeta y cuchillo y red y afán
y carreta y aijada y 'tira y labra';

y fué ése el primer día que, por dolo,
quitó el Hombre a las bestias la palabra,
pa hablar y pa tener razón él solo.²

¹ Doctores.

² Giuseppe-Gioachino Belli, "Los animales del paraíso terrenal", en *47 sonetos romanescos*, con las versiones de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 2006, p. 87.

Adrede quise introducir del modo anterior el segundo recuerdo que evocaré de la contranovela de Agustín García Calvo y que lleva por título “¿Dónde brotan las lágrimas?”.¹ Con este recuerdo, el escritor zamorano revive las lágrimas que entre sus cinco y seis años le brotaron debido al reconocimiento de la falta de su hermanito recién muerto. Cuenta el traductor de Giuseppe-Gioachino Belli que había llegado su prima Isabel del pueblo a mostrarle las condolencias a su madre y que, siguiendo la costumbre, las dos mujeres lloriqueaban por la ausencia de aquel otro niño cuando, de pronto, el propio Agustincito que andaba por allí, jugando con un trencito o cualquier otro trasto, rompió a llorar a raudales para gran sorpresa de las mujeres doliéndose y consolándose en la estancia:

Y la verdad es que no sé yo (ni menos aquel crío) de dónde manaba aquellas lágrimas, si de pura imitación de las mujeres o de si más hondos manantiales;

y en verdad que es difícil averiguarlo. Porque esto del llanto, que pasa por ser también definidor del animal que habla, está, por un lado, sumiso a las intenciones y malas artes de la persona de uno:

se puede llorar adrede, *lacrimis coactis*.²

Este hecho de “llorar a la fuerza” está motivado, más bien, por la voluntad de las personas y, en el fondo, sólo sirve para el sostenimiento de la Realidad, es decir que sólo contribuye a sustentar la mentira de la identidad. Sin embargo, hay otro tipo de llanto, y que no se sabe de qué hondonadas brota, pero que, de ninguna manera pertenece a las lágrimas voluntariosas; en todo caso, tendría que considerársele como su contrario, pues mientras que el primero defiende la Realidad falsa, este otro tipo de llanto la destruye, mostrándole las resquebrajaduras que, a cualquier precio, pretende ocultar.

¹ AGC, “¿De dónde brotan las lágrimas?”, en *RR*, 2002, pp. 74-76.

² *Ibidem*, pp. 74-75.

(Esta distinción de los llantos alcanzó una precisión mayor varios años después de la publicación del *Registro de recuerdos* en otro compendio de artículos titulado *Mentiras principales*.¹ En este librito se diferencia a los “llantos de veras” que invitan a llorar a otros llantos que entre sí han hallado descubrimientos comunes, que “al que lo ve u oye lo anegan en una común tristeza”, mientras que las lágrimas forzadas (*lacrimis coactis*) son llamadas aquí “llantinas”).

Pero volviendo a las lágrimas del hermanillo muerto, dice Agustín García Calvo que ese llanto verdadero

no viene de los torpes manejos de mi Alma (que son los del Estado y Capital), sino que no sabe uno de dónde viene,

que mana, de debajo de uno mismo, de claros manantiales, donde deben estar bullendo el sentimiento de la miseria común y la equivocación de la común condena. Y ese llanto, cuando brota

(que nadie puede mandarle brotar ni conducirlo), se deslíen como azucarillos venenosos las mentiras de la vida real que se nos vende, terrones de ideas y de fees en el agua sin fin y verdadera.²

Son pues esas lágrimas que se lanzan constantemente al ataque de la Realidad, de la misma manera que, a veces, también la risa lo hace; la risa verdadera o la risa buena³ que se contrapone a las “risotadas” encargadas de defender la Realidad y que no consisten en otra cosa sino en unas carcajadas forzadas, coacción hecha por el Poder con su séquito de comediantes para que nadie intente destituirlo. La risa de verdad hace estallar en mil pedazos las convenciones sociales sobre las que se sostiene la Realidad, comenzando por las convenciones de la propia lengua que es la sola máquina que la ha

¹ Cf. AGC, “Llantinas”, en *MP*, pp. 113-114.

² AGC, “¿De dónde brotan las lágrimas?”, en *RR*, p. 76.

³ Sobre este aspecto véase AGC, “De qué se ríe”, en *RR*, pp. 77-79 y “Risotadas”, en *MP*, pp. 111-112.

construido, ya que no hay más Realidad que la idiomática; la Realidad es un constructo de las palabras con significado de una lengua, pues, como afirma Agustín García Calvo: “la realidad de las cosas consiste en los significados de las palabras de una lengua (no hay Realidad común: tan sólo la idiomática), que son la idea de la cosa, sin la cual no sería lo que es, y por tanto, tampoco existiría”.¹

Con lo antedicho ha de seguirse que el lenguaje, el llanto y la risa, no son atributos propiamente humanos, y cuando se les considera así, como asuntos propios de los hombres, es porque se pretende defender la mentira de la Realidad sobre la que también ellos están constituidos. No obstante, una vez que esas actividades se descubren como comunes entre todas las cosas, la Realidad se destruye al hablar contra ella, o también se la descubre como impostora mediante las lágrimas o sonrisas que brotan desde el fondo de no se sabe qué.

* * *

El descubrimiento de la impostura de la Realidad o el descubrimiento de las resquebrajaduras de la Realidad es un ejercicio muy parecido al psicoanálisis, tal y como lo entendió siempre Agustín García Calvo, esto es, como una labor destructiva. El psicoanálisis, etimológicamente, no significa otra cosa sino la “disolución (*análisis*) del alma (*psique*)”, y ésa fue su función originaria desde aquella época en que Sigmund Freud lo descubriera, toda vez que no se trataba de una opinión filosófica ni de una teoría científica, sino de algo que era capaz de desmentir a todas las opiniones filosóficas y a todas las teorías científicas que quisieran presentarse como positivas. Sin embargo, como afirmó en múltiples ocasiones el pensador zamorano, a pesar de que el psicoanálisis fuera en principio una labor destructiva, ya desde el propio Freud se le utilizó de una manera infiel, pues, si en primera instancia, de lo que se trataba era de diluir

¹ AGC, “Lo más insignificante”, en *RR*, p. 112.

a la persona (esto es, al alma), el médico nacido en Freiberg (Moravia) también lo utilizó para la reestructuración de la personalidad de sus pacientes, es decir que ejecutó un uso invertido de aquella función para la que estaba propiamente hecha el psicoanálisis.

Según Agustín García Calvo, la lectura de Sigmund Freud que hiciera antes de 1965 le influyó decisivamente en su vida; para corroborar ésta afirmación bastará con evocar otro recuerdo de la contranovela del zamorano que lleva por título precisamente “Disolución del alma”¹; en ésta memoria Agustín García Calvo le habla a su “almita, infelicilla” de la época “cuando – dice– andaba por Sevilla cruzando a buen paso el Parque de Maria-Luisa, como solía hacerlo dos o más veces casi al día, de la Facultad en la Fábrica de Tabacos al Instituto en el Pabellón de la Argentina, o tal vez al revés, meditando qué sé yo qué fechorías al paso y al braceo de un cartapacio u otro”²; pues en aquéllos tiempos el pensador zamorano ejercía de profesor en ambos lugares; aunque, según afirma, ya de tiempo atrás su alma estaba un tanto desecha y resquebrajada por las desgracias propias y las del mundo (entiéndase las tragedias familiares comunes y el Régimen de la Locura del Dinero, impuesta a las gentes bajo la promesa de una Paz Futura), de tal suerte que, con un poco de insistencia de parte de las desgracias personales y mundanas, muy bien podría aquella alma que lo constituía cuartearse toda y disolverse. Y, de hecho, fue así como sucedió; he aquí los términos específicos de la disolución del alma de Agustín García Calvo:

Y así fue, en mi marcha por el Parque, de pronto me quedé parado delante del borde de azulejos desconchados del estanque,

mirando en un pasmo al agua verdinosa donde se veían apenas nadando en corro unos pocos peces rojos; y es que se me estaba hincando hasta el corazón, sin darme cuenta, la flecha del desengaño, la renuncia de la Ley,

¹ AGC, “Disolución del alma”, en *RR*, pp. 145-147.

² *Ibidem*, p. 145.

la Ley que te regía y regía el mundo, la que dicta que lo malo ha de ser bueno, que trabajo, pena, sacrificio, etcétera, son meritorios y, por lo tanto, necesarios para el fin de la vida y ganar el premio;

y me quedaba allí pasmado preguntándome como un niño, “Pero ¿por qué?”, tan desolada la pregunta que se hundía en un sin fondo de falta de respuesta; y se me murió la Fe; y me quedé, por tanto, como vivo,

dispuesto para hacer cualquier cosa que no esté hecha.¹

Como puede notarse, aparece también en este otro recuerdo la invitación para hacer lo que no está hecho. Pero esta actividad tiene un precio, nada más y nada menos que el de diluirse a uno mismo, el perder la personalidad propia o, en una palabra, poniendo del revés lo que estaba del revés, ya que la moral que rige al mundo se sustenta en la creencia de que lo malo es bueno e, inversamente, de que lo bueno es malo. Es justamente con esos criterios morales con los que se ha llamado al trabajo una actividad buena y honorable; es con esos criterios morales con los que se hace creer a los engañados del mundo que celebren sus sacrificios y sus penas porque sólo a partir de ellas pueden hacer sus méritos para ganarse la vida en este mundo. Sin embargo, con el resquebrajamiento del alma de Agustín García Calvo también ha aparecido la posibilidad de cuestionar muchas de las cosas que hacen los hombres todos los días: ¿Por qué trabajar, por qué penar, por qué sacrificarse, por qué ganarse la vida consiguiendo méritos todos los días?, ¿por qué hacer lo que está mandado hacer por la Ley? Analizar estas preguntas, y otras tantas que les vayan siguiendo, es justamente hacer lo que no está hecho. Y el razonamiento sobre ellas consiste en llevar al psicoanálisis hasta sus últimas consecuencias. “Y, bueno, –finaliza Agustín García Calvo– que así me he quedado, lo bastante libre de tu dominio, alma, para decir, cada vez que se me

¹ AGC, “Disolución del alma”, en *RR*, p. 146.

tercie, la verdad; o sea (no se alarmen) la mentira de todas las verdades que quiera el Señor venderles a sus almas”.¹

A lo anterior es menester agregar una simple aclaración: la noción de verdad en la obra de Agustín García Calvo nunca debe pensarse bajo los parámetros de origen y destino con la que tantas veces ha sido presentada, no. La verdad en el pensamiento del zamorano ha de reducirse a un tipo de verdad *activa*, esto es, al entendimiento de la verdad como un tipo de descubrimiento de las mentiras que se suelen presentar a los fieles como verdades; la verdad no consiste sino en la disolución de las mentiras.

* * *

Después de lo dicho es momento de enunciar un recuerdo muy especial, y quizá como ningún otro lo haya habido en la vida de Agustín García Calvo porque, según sus propios términos, este acontecimiento se confundía con su vida misma, toda vez que este recuerdo es el que lo mantuvo vivo a lo largo de tantos años y, más aún, decía, fue esta memoria viva la que lo impulsó y alentó durante tanto tiempo a hacer lo que no estaba hecho; ésta fue la causa, si se pudiera hablar de causas limpiamente en el pensamiento del zamorano, de todas sus investigaciones y razonamientos posteriores. Se trata nada más y nada menos que del pronunciamiento estudiantil de los años sesenta. Este recuerdo queda muy bien anotado bajo el título de “Áspera felpa roja”² en su *Registro de recuerdos* y comienza con las siguientes palabras que distinguen demoledoramente entre el recuerdo vivo y la memoria muerta, es decir, la Historia (pues, como se le oyó decir en tantas ocasiones a Agustín García Calvo, los únicos que “viven” en la Historia son los muertos):

¹ AGC, “Disolución del alma”, en *RR*, p. 147.

² Cf. AGC, “Áspera felpa roja”, en *RR*, pp. 109-111.

¿Qué tendré que inventar para que los sordos oigan que la memoria viva no sabe Historia, que la Historia es muerte del recuerdo?

Mil veces, a lo largo de estos 36 años, lo he andado voceando a propósito del pronunciamiento de estudiantes de aquel, de este, entonces,

cuando se estaba estableciendo el Régimen que hoy a tope padecemos y sentían ellos oscuramente la locura del Poder que nos caía encima;

que muchos han querido en seguida hacer de aquello un capítulo de la Historia Contemporánea, celebrar al cabo de año y estudiarlo doctamente,

no sea que rebulla todavía y ponga en peligro la seguridad del Poder y la del propio curriculario.¹

Lo que significó para Agustín García Calvo el pronunciamiento estudiantil de los años sesenta no es aquello que generalmente cuentan las historias oficiales, esto es, una revuelta de los estudiantes españoles en contra del franquismo, no. El escritor zamorano aseguró en varias ocasiones que el caso de Francisco Franco no fue sino una coincidencia, y que acaso era, en el mejor de los términos, una etapa de transición entre el fin de la dictadura franquista y el nuevo modelo de orden en ciernes, en este caso la manera contemporánea de establecer la Democracia (lo cual no le quitaba la impostura que compartía con la antigua forma del poder dictatorial). Lo que ocurrió en 1965, en verdad, fue un levantamiento de los estudiantes a nivel mundial, con esto se quiere decir que no era propiamente una revuelta española, y que representaba una queja común contra la nueva forma de orden que se trataba de imponer a todo el planeta, esto es, el Capitalismo. En resumidas cuentas, para el pensador rebelde de Zamora, la revuelta estudiantil de los años sesenta por todo el mundo fue una declaración de guerra contra el Capital como única forma de organización social que pretendía imponerse sobre las vidas de las gentes y, por eso mismo, contra la condena al trabajo, en cuanto mecanismo de sometimiento para la instauración del nuevo orden.

¹ AGC, "Áspera felpa roja", en *RR*, p. 109.

No obstante, aún resta aclarar un asunto de la cita precedente: la clara distinción entre un recuerdo vivo y la muerte del recuerdo mediante su manejo histórico. Lo primero es aquello que siempre acompañó a Agustín García Calvo: el pronunciamiento estudiantil es la queja inesperada, ese bullicio que yacía dormido y enterrado bajo las capas de las formas del dominio históricas y que, en el momento menos pensado, como un suspiro repentino que rememora una vida sin dominio, floreció por todo el mundo. Y, en segundo lugar, la muerte del recuerdo, tiene que ver, más bien, con la historificación de esa revuelta, es decir con su domesticación histórica, al tratarlo como un acontecimiento cualquiera y que ha pasado a formar parte de las noticias que anuncian los noticiarios todos los días, haciéndole creer a la gente que en este mundo, en verdad, no pasa nada; o bien, para los más cultos, tenerlo como un acontecimiento plenamente documentado en los anales históricos, en las monografías sociológicas y en alguno que otro tratado de la historia de las revoluciones contemporáneas y sobre el que se pueden hacer ensayos e investigaciones que a nadie le hagan mayor daño. Sin embargo, para Agustín García Calvo, el pronunciamiento estudiantil no ha terminado (cómo va a tener fin si no es un acontecimiento histórico, antes bien es la guerra contra la historia del dominio, esto es, contra la Historia sin más), toda vez que resurge a cada paso, cada vez que un niño o un adolescente, es decir, la gente menos formada de este mundo, se levanta contra la impostura de las leyes que rigen a sus mayores; las leyes que reglamentan desde los comportamientos personales hasta los organismos institucionales.

Quede aquí pues anotado este recuerdo que tanto alentó a Agustín García Calvo y sobre el cual, sin duda, volveremos más adelante.

* * *

Pero ¿qué pasó con el rebullicio estudiantil de los años sesenta? ¿Qué fue de la vida de esos estudiantes que estaban en contra de la forma del dominio que se les imponía desde arriba como Capitalismo? Nótese que estas preguntas se plantean más de 50 años después de las manifestaciones estudiantiles. Y a la fecha siguen operando, como si nada hubiera ocurrido, las grandes universidades donde hace poco más de medio siglo estaban pobladas de estudiantes inconformes con el rumbo que había tomado la vida en este mundo. Como es evidente, el Capitalismo terminó por absorber, esto es, acabó por dominar a muchos de los rebeldes: una gran mayoría de los inconformes de antaño se hicieron mayores y, por lo tanto, respetuosos y ciegos obedientes de las leyes. Pero ¿qué pasó con Agustín García Calvo después de esas muestras de insumisión contra el Poder en febrero de 1965? La respuesta a esta pregunta puede encontrarse en otra evocación de su *Registro de recuerdos* y que lleva por título “17 quintas de amigos”¹. En este relato echa cuentas de las tandas de cófrades que ha tenido en lo poco o mucho que ha durado su vida, desde aquella primera amistad masculina, a los 11 años de edad, que trabara con Carlos (a quien al paso del tiempo llegó a llamarlo a veces su “amigo carnal”, debido a la insistencia de éste último de esperarlo en los escaloncillos a las afueras de la casa de Agustín) hasta los amigos menos reconocidos y, por lo tanto, más ambiguos pero, por eso mismo, más comunes, de la Tertulia Política del Ateneo de Madrid (en donde, miércoles tras miércoles, Agustín García Calvo llevaba la voz cantante, durante los últimos años de su vida, al conducir los razonamientos desmandados contra la Realidad, en cualquiera de sus manifestaciones).

Pues bien, fueron estas quintas de amigos no otra cosa sino la posibilidad de razonar contra la impostura de la Realidad. Y para comprenderlo mejor

¹ Cf. AGC, “17 quintas de amigos”, en *RR*, pp. 68-70.

bastará con enunciar las actividades que Agustín García Calvo ejecutaba con sus amigos: en la pretenciosa cofradía, de casi a finales del Bachillerato, se hacían recitaciones a turnos de versos paganos, todavía mal traducidos, como una forma de aversión contra la Fe dominante; en su paso por la Universidad de Salamanca formó una primera pandilla, tan literata como burladora, que representaba, de gira por los pueblos, el *Macbeth* de Shakespeare, en la propia versión del profesor zamorano, o los *Títeres* de Federico García Lorca; sin embargo, como era de esperarse y con el ritmo de los días, esta cofradía se hizo todavía más revoltosa; luego, en su paso por la Universidad de Sevilla, integró dos pandas de amigos, en la primera se resucitó, con la lectura en voz alta, un libro de sofística que yacía enterrado en la trastienda empolvada de una librería, cuyo autor era nada menos que Don Antonio Machado y que llevaba por título *Juan de Mairena*¹, mientras que, con la segunda panda de amigos, se hicieron ejercicios, a modo de desgarrones vocales, de obras dramáticas y prácticas de melopeyas (un tipo rítmico que se encuentra en un lugar intermedio de la recitación y el canto); posteriormente, ya en Madrid, sucedió ese milagro inesperado de estudiantes inconformes contra el Estado, el cual ha sido referido en la evocación de un recuerdo anterior, y fue justo allí donde sucedió “el florecimiento repentino de amigos incontables de asambleas de estudiantes y alrededores”²; algunos de estos amigos, pocos seguramente, pero más firmes y constantes a la inconformidad contra el Estado, acompañaron a Agustín García Calvo en un centro de estudio libre que abrió en la calle del Desengaño llamado “Elba” cuando los debates no eran trasladados a los calabozos de la Puerta del Sol debido a la intervención e invitación de los elementos policíacos que veían en el comportamiento del exprofesor universitario una amenaza para el orden social.

¹ Cf. Antonio Machado, *Juan de Mairena*, Consejería de educación y ciencia, Junta de Andalucía, 1999.

² AGC, “17 quintas de amigos”, en *RR*, p. 69.

Luego, ya fatigado por aquellos arrestos policíacos, decidió trasladarse a París para seguir haciendo lo mismo que hacía en Madrid, y, allí, en los cafés y rúas del Barrio Latino y sus alrededores, se encontró con la horda de amigos *sans feu ni lieu* que despotricaban, a diestra y siniestra, contra las caras contemporáneas de Dios, es decir, contra el Dinero (el fruto de esas largas disquisiciones amistosas fueron dos librillos titulados *Manifiesto de la Comuna Antinacionalista Zamorana*¹ y el *Comunicado urgente contra el despilfarro*²); las charlas señaladas anteriormente se llevaban a cabo alternándose con otras en algunas de las aulas de la Universidad de Lila, donde ejercía de profesor adjunto y, antes de su regreso a España, Agustín García Calvo todavía cantó a coro con su horda de amigos a orillas del Sena y analizó los razonamientos de Zenón de Elea con su cofradía sentada a corro en algún jardincillo que otro de la ciudad francesa.

Y ya de vuelta en España, habiéndolo las autoridades perdonado por su rebeldía, comenzó de nuevo sus andanzas con tertulias en algunos cafés como el “Arranz”, a ratos en Donostia, en Alquiza, pretendiendo fundar una nueva panda de amigos; y una segunda generación de tertulias en Madrid, en el café “Manuela”; otra en el cuartel Viriato de Zamora, hasta terminar con los amigos de la tertulia política del Ateneo madrileño denunciando las imposturas sobre las que se sostiene la Realidad.

Como puede notarse, la vida de Agustín García Calvo consistió en una suma de ajetreos racionales, de estudios rigurosos y de desmentimiento contra las imposturas del poder, en cualquiera de sus manifestaciones. Y lo más evidente es, seguramente, que el poder jamás pudo absorberlo, de ahí que se negara tantas veces a aparecer en televisión (que es el instrumento más eficaz para convertir la vida en Historia, esto es, en muerte) y dejando en claro, con

¹ Cf. AGC, MCAZ.

² Cf. AGC, CD.

ése y otros gestos de insumisión, que fue uno de los pocos intelectuales rebeldes de aquel pronunciamiento estudiantil de los años sesenta que el poder nunca pudo domesticar.

* * *

Para finalizar esta evocación selectiva de algunos de los recuerdos de Agustín García Calvo que ayudarán a comprender, de una mejor manera, sus razonamientos, traeré a la memoria el relato titulado “Rompiendo mi cáscara”¹; aquí el pensador zamorano habla de lo duro que cuesta dejar de ser uno mismo, esto es, una persona individual o un individuo personal, debido a que en la Realidad sólo se puede entrar cumpliendo el requisito de poseer una individualidad personal; aunque, claro, el pensador zamorano también razona sobre lo difícil que es decir la verdad, pues, las más de las veces, lo que impide decir la verdad, esto es, el acto de destruir las mentiras y falsificaciones sobre las que se asienta la Realidad, son las propias opiniones personales que uno mismo emite sobre las cosas y los asuntos del mundo. Y, sin embargo, para destruir la propia persona de uno quizá baste con empezar por reconocer que uno mismo no es uno solo, sino que, en todo caso, uno es muchos; ciertamente lo anterior resulta muy contradictorio y nadie puede aceptarlo de buenas a primeras sin hundirse en un gran desasosiego, pero ése es el precio que hay que pagar para poder decir algo que valga la pena en este mundo y que no sean las mentiras que cada día se predicán por los Medios de Formación de Masas (como les llamaba Agustín García Calvo) encargadas de defender la Realidad.

Tomando en cuenta lo anterior es como el pensador zamorano le habla a su cascarón resquebrajado, es decir, a su persona diluida del siguiente modo:

Ea, pero basta: no voy a ensañarme contigo precisamente, hombre, cuando andan por ahí todo ese repertorio de títeres y figurones de guiñol, de Catedrático, de Poeta, de Joven Padre,

¹ Cf. AGC, “Rompiendo mi cáscara”, en *RR*, pp. 169-170.

de Filósofo, de Contribuyente Renegado, de Cabecilla de Rebeliones, de Perseguidor de Sombras de Mujeres,

que otras veces te han configurado, y seguro que más duramente y por más tiempo que la máscara de Alférez Provisional de Complemento. No: no quiero que nos centremos en tí, hombrecito. Por el contrario, mira, ven acá:

[...] ¿Ves? Algo parece que estaba aún vivo bajo tu facha militar, y sintiendo algo, aunque tú no te dieras cuenta.¹

Pues bien, lo que ha llegado a descubrir Agustín García Calvo es que la vida de verdad, o la verdadera vida, está latiendo siempre por debajo de los figurones y títeres que las personas se ven obligadas a ser y representar en este mundo, creyendo que son únicas, irrepetibles de cualquiera, pero idénticas a sí mismas.

Y si hasta aquí se han evocado algunas de las motivaciones que agitaron el pensamiento del rebelde zamorano; es preciso señalar ahora cuáles son esos pensamientos motivados por los recuerdos recién evocados. Y, para el cumplimiento de esta tarea, bastará con rememorar una pequeña “Autobiografía intelectual” esbozada por el propio Agustín García Calvo y que, bien mirada, da cuenta de la potencia de sus pensamientos indomables.

4. Cosas que hizo Agustín García Calvo

Como se irá viendo en lo sucesivo, y si no fuera tan ignorado, Agustín García Calvo podría considerarse como uno de los pensadores contemporáneos más importantes; pero la importancia de sus contribuciones muy poco tiene que ver con la fama y el reconocimiento que alcanzaron algunos de sus coetáneos, ya que el pensador zamorano, a diferencia de otros, exploró prolíficamente el mundo del lenguaje (y su representación, la escritura) en diversos registros de versificación y prosa. Su trato con los fonemas y las letras traza una ruta inesperada que se rebela, una vez y otra, contra todos los cánones oficiales de la producción literaria (desde los poéticos hasta los científicos, pasando por los

¹ AGC, “Rompiendo mi cáscara”, en *RR*, p. 170.

teológicos y los filosóficos). Al ser invitado en una ocasión para comunicar, de viva voz, su *Autobiografía intelectual*, en la Fundación Juan March (y publicada posteriormente bajo el título de *Cosas que hace uno*¹), recordó todos los tratos que hizo con el lenguaje. En aquella autobiografía intelectual refiere sus exploraciones poéticas, dramáticas, prosísticas, de rítmica y de métrica, de lengua, filológicas y versificadoras, sin olvidar sus tratos con la enseñanza y la política, que insisten constantemente en la lucha de la verdad (que no es de este mundo) contra la Realidad (que es el mundo mismo; en otros términos, una creación idiomática).

Para los fines de esta investigación es indispensable recordar, aunque sea a vuelapluma, lo que Agustín García Calvo refirió en su autobiografía intelectual. En primer lugar, afirmó que todo empezó por la *poesía*, ya que sus primeros intentos de versificación estuvieron volcados a hacer burla tanto de profesores como de alumnos; la fabricación de esos primeros versos desembocó en un descontento respecto a las formas clásicas de hacer poesía, entiéndase octosílabos y endecasílabos, acompañados de sus estrofas, y, del mismo modo, contra el verso libre, que, en última instancia, se reduce a la producción de una poesía tipográfica, y que no alarma ni afecta a nadie, es decir, que no provoca mayor daño a sus consumidores, ya que sólo sirve para venderse y comprarse, esto es, para mover capital.

A partir de ese descontento primigenio descubrió nuevas formas de hacer poesía, rompiendo los moldes viejos y contemporáneos de la versificación. La poesía, para Agustín García Calvo, debe servir para denunciar que la realidad es necesariamente impostora o falsa: la poesía culta debe herir a la gente, avivándole la sensibilidad contra una opresión poderosa; mientras que la poesía popular no debe ser necesariamente imbécil, no debe promover el consumo masivo de canciones. Como muestra de lo anterior puede citarse la

¹ Cf. AGC, CHU.

extensa producción poética del pensador zamorano; aparte de sus primeros intentos publicados bajo los títulos de “Líneas flagelares” y los “Versos hablados”, cuando todavía era estudiante en Salamanca, en una revistilla que el propio Agustín García Calvo dio el nombre de *Trabajos y días*, se encuentran los siguientes libros¹: *Canciones y soliloquios*, proseguido con *Más canciones y soliloquios* y *Más aún canciones y otros juegos* (algunas de estas composiciones fueron musicalizadas por los cantantes Chicho Sánchez Ferlosio, Amancio Prada, Antonio Selfa, Luis Ramos y muchos otros); *Al burro muerto*; *Bebela*; *Cantar de las dos torres*; *Del tren (83 notas o canciones)*; *Libro de conjuros*; *Poesía antigua (de Homero a Horacio)*²; *Recitaciones de poesía antigua* (en cassette); *Ramo de romances y baladas*; *Relato de amor*; *Sermón de ser y no ser* (con una versión corregida y que apareció póstumamente bajo el título de *Sermón de dejar de ser*); *Suma del vuelo de los hombres*; *Uno o dos en 23 sitios y más*; *Valorio 42 veces*; *Yo misma* (edición póstuma) y *El cerco de Zamora* (también en edición póstuma)³.

En segundo lugar, Agustín García Calvo habló de sus exploraciones en el *teatro*, considerándolo también como una forma de hacer poesía que oscila entre el drama y la comedia, respondiendo así a una denuncia de la falsificación de la Realidad a partir de sus juegos con el tiempo. La importancia del teatro también apareció en la vida del zamorano a una edad muy temprana, precisamente a sus 13 años, fecha en la que compuso un drama que se llamaba “Los bárbaros se acercan”, en el que se representaba la invasión de Jerjes contra Grecia, construido a partir de las lecturas históricas que le proporcionara su padre, y que permaneció guardado en algún cajón hasta que sus hijos, veinte años más tarde, lo rescataron para representarlo entre los vecinos. Entre tanto,

¹ Cf. AGC: CYS; MCYS; CYJ; BM; B; CDT; DT; LC; RRB; RA; SYNS; DDS; VH; UD; V; YM.

² Cf. VV. AA., *Poesía antigua (De Homero a Horacio)*, Versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1992.

³ Cf. *El cerco de Zamora*, Versión de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 2014.

de muchacho, se ejercitó jugando con la representación de algunos dramas, tendiendo una colcha entre un par de almendros, y acompañado por amigos y vecinos; luego, a su llegada a la Universidad de Salamanca se ejercitó también con los entremeses de Cervantes; posteriormente, ya de profesor, representó el *Macbeth* de Shakespeare¹ con sus alumnos mayores de Bachillerato y los *Títeres de cachiporra* de Federico García Lorca. Entre la obra dramática de Agustín García Calvo se encuentran las siguientes piezas, muchas de las cuales están ansiosas por salir de los libros para poder brincar sobre las tablas escénicas²: *Iliupersis*; *Feniz o la manceba de su padre*; *Tres farsas trágicas y una danza titánica*; *Rey de una hora*; *Pasión*; *Ismena*; *Baraja del rey don Pedro*; *El otro hombre*; *Loco de amor*; *Diosas cosas (polidrama)*; *Bobomundo (comedia musical)*; *La rana y el alacrán*; así como las versiones rítmicas de *Los persas* de Ésquilo³, *Los carboneros* de Aristófanes⁴, el *Edipo rey* de Sófocles⁵, el *Pseudolo* de Plauto⁶, el *Macbeth*⁷ y el *Sueño de una noche de verano*⁸ de Shakespeare.

Como tercer punto de su autobiografía intelectual, el pensador zamorano se refirió a sus incursiones en la *prosa*⁹ y que, prontamente, le llevaron a despreciar la *Novela*¹⁰, el género narrativo por excelencia (y que ha triunfado,

¹ Cf. William, Shakespeare, *Macbeth*, Versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 2007.

² Cf. AGC: *IP; FMP; TTT; RH; P; I; BRP; OH; LA; DC; BM; RYA*.

³ Cf. Ésquilo, *Los Persas*, Versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 2010.

⁴ Cf. Aristófanes, *Los carboneros* [*Ἀχαρνείς*], Versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1998.

⁵ Cf. Sófocles, *Edipo rey*, Versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1993.

⁶ Cf. Plauto, *Pséudolo o Trompicón*, Traducción rítmica, introducción y notas de Agustín García Calvo, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1971.

⁷ Cf. William, Shakespeare, *Macbeth*, Versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 2007.

⁸ Cf. William, Shakespeare, *Sueño de una noche de verano*, Versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 2008.

⁹ Cf. AGC: *RR; QC; L; EE; EF; CV; JR*.

¹⁰ Este desprecio hacia la *Novela*, como género narrativo, se presenta con una cierta ambigüedad en el pensador zamorano, ya que él mismo se ha encargado de conmemorar el haber llegado a leer, al cabo de 30 años de una práctica constante, su novela número mil de escritoras inglesas, entre las que sobresalen, de una lista de más de 200, Elizabeth Bowen, Iris Murdoch, Fay Weldon, Anita

justamente, porque está al servicio del Dinero o del Poder, de tal suerte que de sus tres o cuatro intentos de escribir una novela, todos terminaron en el fracaso o la renuncia), pues en ella constantemente aparece la figura repulsiva del Narrador, ese personaje que cree saber todo lo que le acontece a los demás, contribuyendo de esa manera a la instauración de ideas en la mentalidad de los lectores. Agustín García Calvo, por su parte, se dedicó a la creación de diversos diálogos en los que, en lugar de hablar un narrador, se dejaba hablar a los personajes para denunciar las ideas constitutivas de la Realidad. Descubrió así que hay que tratar siempre de escribir como se habla, esperando que, con ello, puedan producirse diversas diabluras que alteren el orden impuesto por la Política del Estado o del Capital. Entre sus obras de narrativa se encuentran: *Registro de recuerdos (contranovela)*; *¿Qué coños? 5 cuentos y una charla*; *Locura. 17 casos*; *Eso y ella. 6 cuentos y una charla*; *Entre sus faldas. 3 cuentos y 26 mensajes electrónicos*; *Cosas de la vida. 17 cuentos*; *Cartas de negocios de José Requejo*. Pero también en la prosa pueden incluirse muchos de los artículos que publicara en varios diarios y que luego integrara en diversas compilaciones, por ejemplo¹: *20 ventanas y 36 adolescencias*; *Diálogos de gente*; *Mentiras principales*; *Casos*; *Que no, que no*; *Noticias de abajo*; *Avisos para el derrumbe*; *Actualidades*; *De verde a viejo, de viejo a verde*; *Análisis de la Sociedad del Bienestar*; *Contra la Pareja*; *DE MUJERES y de hombres*; *37 adioses al mundo*.

Continuando con el relato de sus ocupaciones, Agustín García Calvo se dispuso a hablar de *rítmica y prosodia*. En este punto, el pensador zamorano afirmó que la dedicación a juegos diversos con la lengua, durante tantos años,

Brookner, Virginia Wolf, Jean Rhys, Rosamond Lehmann, Christina Stead, Edna O'Brien, Elizabeth-Jane Howard, Margaret Drabble, Doris Lessing, Susan Hill, Muriel Spark, Jacqueline Wheldon y, entre las más recientes, Esther Freud, Emma Donoghue. Cf. AGC, "De mujeres que escriben", en revista *Saber/Leer*, No. 128, octubre de 1999, pp. 10-11; "Alabanza de lo bueno (Apéndice)", en *FYB*, pp. 11 y ss.; "El tiempo de la escritura", en *Moral y Escritura (1940-1990)*. *Morals and Writting (1940-1990)*, Mercedes Bengoechea y Ricardo Sola (Editores), S/L, S/F, pp. 153-160.

¹ Cf. AGC: *VYA*; *DG*; *MP*; *C*; *NO*; *NA*; *AD*; *A*; *VV*; *SB*; *CP*; *MYH*; *AM*.

lo condujo a una reflexión aguda sobre los mismos hasta producir la monumental obra que lleva por título *Tratado de rítmica y prosodia y de métrica y versificación*. Según sus términos, ésta podría ser considerada como la obra de toda una vida, ya que consta de más de mil quinientos folios en los que expone, de manera pormenorizada, todos los trucos y juegos de versificación utilizados en los idiomas más reconocidos en la historia de la humanidad¹.

Como cuarto punto de su exposición, Agustín García Calvo se detuvo a hablar del lenguaje, esto es, de *la lengua*, que sólo puede ser comprendida a partir de estudios gramaticales que desembocan en el reconocimiento de lo siguiente: el lenguaje se halla en una región subconsciente; la gente habla bien gracias a que no sabe lo que hace cuando habla. Estos descubrimientos surgieron con el hallazgo de los *Principios* de Trubetzkoy² donde se afirma que la lengua tiene una condición abstracta: está constituida a partir de elementos ideales, los fonemas. Agustín García Calvo publicó, además, una trilogía sobre el lenguaje donde expone, respectivamente, el campo en el que se habla, la construcción del lenguaje y la maquinaria o el aparato de la lengua [los títulos de estos libros son: *Del lenguaje*; *De la construcción (Del lenguaje II)*; *Del aparato (Del lenguaje III)*].³ Por otra parte, estos estudios revelan las confusiones y contradicciones diversas que se han hecho sobre el lenguaje, toda vez que denuncian la ignorancia de profesores académicos, y de otros intelectuales, en los asuntos de la lengua común, *la razón común*, que la entienden como servidora del Régimen reinante, es decir, como si fuese propiedad del Estado, sin percatarse de que la lengua no es de nadie y, por lo tanto, en ella nadie puede mandar. Otras obras concernientes a sus estudios del lenguaje son: *Lalia. Ensayos de estudios lingüísticos de la Sociedad*; *Hablando*

¹ Cf. AGC, *TRPMV*.

² Cf. N. S. Trubetzkoy, *Principios de fonología*, Editorial Cincel, Madrid, 1976.

³ Cf. AGC: *L1*; *L2*; *L3*.

de lo que habla; *Es. Estudio de gramática prehistórica y los Elementos gramaticales* (en 3 tomos)¹.

A la par de sus investigaciones sobre la lengua, y como quinto punto en la exposición de su autobiografía, Agustín García Calvo afirmó que fue desarrollando un arte, la *filología*, que debe entenderse como el arte de leer bien y que consiste en devolver a la lengua hablada lo que yace preso o muerto en la escritura; se trata, entonces, de ejercicios de crítica textual reducidos a limpiar los textos de errores transmitidos, ya sean por descuido o por la intervención de un mal entendimiento y pedantería, por parte de los intérpretes. Como resultado de las investigaciones filológicas del pensador zamorano se encuentran las ediciones críticas y/o versiones rítmicas de la *Carta a Heródoto* de Epicuro², los *Trabajos y días* de Hesíodo³, la *Razón común (Lecturas presocráticas II)* de Heraclito de Éfeso⁴, el *De rerum natura. De la Realidad* de Lucrecio⁵, los razonamientos de Zenón de Elea y el *Poema* de Parménides (incluidos en las *Lecturas presocráticas I*)⁶, el *Sermón de glosas de sabios y otras rimas* de don Sem Tob⁷, *De versos de Fray Luis de León mal leídos*⁸, entre algunos otros.

Aunado a lo anterior, Agustín García Calvo también se ejercitó en la traducción, las llamadas *versiones*, que intentan leer de una lengua en otra, es decir, oír de una lengua en otra las razones que yacen enterradas en los escritos

¹ Cf. AGC: LE; HH; ~Es~; EG.

² Cf. AGC, "Para la interpretación de la Carta a Herodoto de Epicuro", en revista *Emérita*, Vol. 40, no. 1, 1972.

³ VV. AA, *Poesía antigua (De Homero a Horacio)*, Versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1992.

⁴ Cf. AGC, RC.

⁵ Cf. Lucrecio, *De rerum natura. De la Realidad*, Edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1997.

⁶ Cf. AGC, LP.

⁷ Cf. Sem Tob, *Sermón de glosas de sabios y otras rimas*, Edición crítica y versión de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 2000.

⁸ Cf. AGC, "De versos de Fray Luis de León mal leídos", en *Hieronymus Complutensis*, No. 8.

del pasado. Entre estos ejercicios de trasvase de lengua, aparte de algunos ya citados, pueden agregarse la *Ilíada* de Homero¹, los *47 sonetos romanescos* de Giuseppe-Gioachino Belli², las *19 canciones* de Georges Brassens³, *El cementerio marino* de Paul Valéry⁴, los *Sonetos de amor* de Shakespeare⁵, los *Diálogos socráticos* de Platón⁶, los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte⁷ y el *Instruir deleitando* (traducción de *La philosophie dans le boudoir*) del Marqués de Sade⁸.

Otros ejercicios hechos por Agustín García Calvo a lo largo de su vida fueron la *enseñanza* y la *política*. El primero le llevó a descubrir la labor esencial y mortífera de las instituciones: la examinación, contra la que se levantó a lo largo de toda su vida, pues, la enseñanza, según sus términos, es una labor detestable y funesta que contribuye al sostenimiento del Régimen, mediante la administración de la muerte, que les vende un Futuro a los estudiantes en vez de vida, más aún, les mata cualquier posibilidad de placer, inteligencia y de juego con las cosas. Y si alguien, de verdad, en cuanto profesor, pretendiera ejercer una pedagogía sana, ésta no consistiría sino en ejercicios de desaprendizaje, en enseñar a los estudiantes a desaprender, a desandar el camino de las imposturas del conocimiento. Y fue esto último, justamente, lo

¹ Cf. Homero, *Ilíada*, Versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 2003.

² Cf. Giuseppe-Gioachino Belli, *47 sonetos romanescos*. Con las versiones de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 2006.

³ Cf. Georges Brassens, *19 canciones*, Con versión para cantar de Agustín García Calvo, Zamora, Lucina, 1983.

⁴ Cf. Paul Valéry, *Le cimetière marin. El cementerio marino*, Versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 2006.

⁵ Cf. William Shakespeare, *The Sonnets. Sonetos de amor*, Texto crítico, traducción en verso, introducción y notas de Agustín García Calvo, Anagrama, Barcelona, 2007.

⁶ Cf. Platón, *Diálogos Socráticos: Apología, Teages, Los enamorados, Cármides, Clitofonte*, Traducción, introducción y notas de Agustín García Calvo, Salvat, Barcelona, 1972.

⁷ Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Apología o Defensa ante el jurado. Simposio o El Convite*, Traducción, prólogo y notas de Agustín García Calvo, Salvat, Barcelona, 1971.

⁸ Cf. Marqués de Sade, *Instruir deleitando o escuela de amor (La philosophie dans le boudoir)*, Traducción y prólogo de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 2005.

que Agustín García Calvo practicó durante las varias décadas que ejerció de profesor.

Por otra parte, la política practicada por el pensador zamorano la consideraba como *la política que no hacen los políticos*. Un ejercicio hecho por la lengua y que constantemente se rebela contra el Orden opresor. Esta labor política comenzó poco después de 1964, fecha en que había llegado como profesor, por una nueva Oposición, a Madrid, con la revuelta estudiantil contra el Régimen que se estaba asentando: el Régimen descarado del Dinero. Y, como se ha señalado líneas arriba, el pronunciamiento estudiantil se trató de un acontecimiento inesperado e improbable; fue una labor política que declaró la guerra a las instituciones y a las leyes de un Estado enteramente confundido con el Capital, el Régimen del Dinero, del Futuro y de la Muerte:

Se produjo aquello, y en Madrid florecieron a fines de Febrero las grandes asambleas; en la primera a la que me incorporé, me había metido entre el hall de mi Facultad, cuando desde arriba los estudiantes dirigentes llamaron pidiendo, para la protesta que fuese, apoyo de los Catedráticos; que levanté la mano, “Aquí hay uno de esa fauna”, y desde ese momento entré en la bulla y me dejé arrastrar, con la mayor alegría de mi vida, a las asambleas siguientes, hasta la gran manifestación del 1 de Marzo en las Cibeles. Tengo que decir aquí que desde entonces estoy viviendo de eso; es decir que cualesquiera de las cosas que haya hecho, más o menos políticas, hasta los últimos años la tertulia del Ateneo, viven de lo que aquello me enseñó o desengañó.¹

A continuación, Agustín García Calvo rememora las discusiones políticas que ya hemos señalado líneas arriba, a propósito de sus “17 quintas de amigos”; luego añade sus intervenciones en un programa de Radio 3 de España junto a Xavier Bermúdez y remata el asunto con la política que se hace en la tertulia del Ateneo madrileño: “en los que llevamos los más de doce últimos años (recuérdese que esto lo dijo en 2010), con una asistencia de alrededor de ciento, miércoles tras miércoles sin vacaciones ningunas; que es por sí un fenómeno

¹ AGC, *CHU*, p. 47.

raro y hasta singular [...]. Esta política es, ya saben, una guerra de lo que nos queda de pueblo-que-no-existe contra lo que de lo alto se impone, que son las instituciones y leyes de un Estado enteramente confundido con el Capital.”¹

Y como productos de esta política que no hacen los políticos podemos encontrar obras como el *Manifiesto de la comuna antinacionalista zamorana*; *De los modos de integración del pronunciamiento estudiantil*; *Comunicado urgente contra el despilfarro*; *Apotegmas sobre el marxismo*; entre otros panfletos como *De la felicidad*; *El Amor y los dos sexos – Del tiempo de amor y olvido*; *Familia: la idea y los sentimientos*; *Historia contra tradición*; *Contra la Paz. Contra la Democracia*; *Contra el automóvil. Sobre la libertad de circular*.²

Y, como último punto de su autobiografía intelectual, Agustín García Calvo señala la guerra interminable entre verdad y Realidad. Una guerra que empieza por un niño, cuando en una noche clara de verano, mirando al cielo abierto, descubre la aparición del infinito y la falta de fundamento en uno mismo. Se trata de “la pregunta por lo sin fin, dónde estamos, qué hay por fuera y en lo más de dentro de esto, la pregunta que, ya se dirija al cielo o a lo más hondo de uno mismo, nunca hallará respuesta, y por eso es siempre viva y arrebatadora”³. Agustín García Calvo se vio así, de pronto, inmerso en el misterio de lo sin fin, hasta alcanzar una precisión en las formulaciones lógicas, bajo el auspicio de filósofos, científicos y otros pensadores, especialmente pre-filósofos como Heraclito, Parménides y Zenón de Elea o pensadores contemporáneos como Miguel de Unamuno y Antonio Machado, que le enseñaron a descubrir la falsedad de la Realidad, sustentada por religiones y ciencias que creen, antes que nada, en el lenguaje de las matemáticas y en la medición de un Tiempo Real (tan falso como real). Más aún, se empeñó en atacar a la Física, esto es, según sus términos, la religión contemporánea,

¹ AGC, *CHU*, p. 48.

² Cf. AGC: *MCAZ*; *CD*; *ASM*; *FYB*; *F*; *HT*; *CPCD*.

³ AGC, *CHU*, p. 49.

teniendo como modelo a la ciencia de Epicuro y Lucrecio, que es una especie de caricatura iluminadora del destino de cualquier Física. Así pues, el pensador zamorano se empeñó, hasta el cansancio, en perder la fe, dejar de creer que se sabe, pues, sólo negando la fe se encuentra la liberación de cualquier impostura poderosa.¹ Como resultado de esta guerra contra la Fe reinante pueden encontrarse los libros *De los números; Contra el Tiempo; De Dios; Contra el Hombre; Contra la Realidad. Estudios de lenguas y de cosas; ¿Qué es lo que*

¹ Esto de rebelarse contra la Ciencia no puede menos que despertar en algunos de nuestros congéneres una suerte de crítica. Pero, hasta en ese asunto, considero menester escuchar las razones del pensador zamorano para no tomar su crítica contra la Ciencia por lo que no es. Lo siguiente es algo que podemos leer en su artículo titulado "Sanidad": "Seguro que, si te oyen por ahí despotricar del Régimen, lo primero que te sacarán los fieles de la mayoría será lo de la Sanidad pública, los avances de la Medicina, la prolongación de la esperanza de vida y demás monsergas que ya sabes. Así que conviene que echemos cuentas, a ver si también eso es mentira, como todas las justificaciones del Poder que te meten a diario" (AGC, "Sanidad", en *MP*, p. 57.).

En efecto, se habla constantemente de una lucha encarnizada contra la enfermedad y que, gracias a los antibióticos, los niños de hoy ya no mueren de lo que morían en el pasado y que ahora alguien que es víctima del cáncer puede saber de qué se muere, a diferencia del que antaño se moría de lo mismo, pero sin saber por qué, etcétera. Así el asunto, uno no puede sino quedarse preguntando: si la ciencia puede curar enfermedades de antaño, entonces, ¿por qué sigue habiendo tantos enfermos en el mundo? ¿Por qué siguen proliferando por todas partes edificios de sanación con sus respectivos dispensarios de medicamentos? Para la Ciencia, al servicio del poder, la salud debe ser algo inasequible, pues, con tantos adelantos científicos, ¿qué pasaría si de una vez por todas pudieran curarse todas las enfermedades? No otra cosa, sino que el Poder se revelaría innecesario. Por lo tanto, es indispensable que se creen nuevas amenazas de enfermedades de las que uno deba constantemente cuidarse mediante la profilaxis, sin percatarse de que es esta prevención la nueva cara de la enfermedad correspondiente con nuestra época progresada. ¿No es curioso que los enfermos moribundos pasen sus últimos días recluidos en los sanatorios y que los "sanos" pasen igualmente sus días en esos mismos sanatorios sólo que previniendo amenazas de enfermedades? Así lo expresa tajantemente el pensador zamorano: "Aquí lo que nos toca es descubrir [...] algo más grande y hondo: la propia enfermedad que trae consigo la profilaxis, los masivos chequeos y cuidados administrativos de lo Alto, de donde está la Administración de Muerte: la creciente ansiedad y miedo que se apodera de la gente por las enfermedades futuras del repertorio que les anuncian: esa preocupación por la enfermedad futura es su sola enfermedad presente, la que les mata lo que de vida les quedase" (AGC, "Sanidad", en *MP*, p. 58.). Sobre la continuación en el tratamiento de este asunto, véase AGC "Sanidad II", en *MP*, pp. 59-60.).

pasa?, y también en muchas otras (innumerables, diríase) intervenciones públicas, escritas y orales, contra el poder y las mentiras que lo sostienen.¹

Como puede colegirse de su autobiografía intelectual, Agustín García Calvo pugna por el ejercicio de un pensamiento libre, es decir, que no esté sujeto a las imposturas del poder. Esta consideración, respecto a su pensamiento, queda cuando menos bien expresada en las palabras finales que diera José Luis García Rúa, entrañable amigo del pensador zamorano, en una charla donde relata, entre otras cosas, el origen y reforzamiento, al paso de los años, de su amistad con Agustín García Calvo: “Ahí queda su obra para maldición del Poder y del Orden, ahí quedan sus gestos, sus miradas, su dulce compañía, radares de murciélago ciego que, a tientas, revolotea y anhela con ansia salir de su noche”.²

¹ Cf. AGC: *N*; *CT*; *DD*; *CH*: *CR*; *QP*.

² José Luis García Rúa, “Desde la amistad”, conferencia pronunciada en la Biblioteca de Zamora el 26 de abril de 2013. Disponible en: <http://www.editoriallucina.es/entrada/ciclo-de-conferencias-agc-en-zamora-11.html>.

5. Resonancias de los razonamientos de Agustín García Calvo en otros autores

Después de lo referido hay que reconocer que, sí, estamos ante una obra tan basta como original, y, por lo mismo, tan eludida, a pesar de que su pretensión, en el fondo, fuera la de ser lo más común y popular. Y, sin embargo, Agustín García Calvo lo sabía muy bien, pues, muchas veces, solía decir que, cada vez que sacaba a la luz algún texto, los intelectuales volteaban los ojos hacia otra parte (es decir: los críticos literatos no se daban por enterados de la aparición de sus obras en ninguno de los sentidos habituales: el elogio o la despotricación. No había reseñas ni a favor ni en contra). Así que su inmensa producción bibliográfica, más que mal entendida o criticada, ha quedado olvidada, eludida por la indiferencia, que es la manera contemporánea de huir de la posibilidad de razonar o de darle la espalda a quien incita a pensar. Aunque, por otra parte, también es entendible el silencio que pesa sobre su obra: en primer lugar, por no querer venderse a la cultura, ya que no sólo se negó muchas veces a aparecer en Televisión, sino que decidió publicar la mayor parte de su obra en una editorial familiar, Lucina, tal vez sin más promoción que el interés que despertara cada libro de Agustín García Calvo entre los amigos más cercanos, quienes, a su vez, efectuaban un efecto de onda intermitente para su propagación.¹ Y, en segundo lugar, porque el contenido de su obra atenta nada menos que contra todas las ideas que rigen la vida: ¿cómo podría encontrar resonancias una obra que se lanza al ataque del Dinero, la Fe, la Democracia Desarrollada, el Poder, la Paz, la Cultura, la Realidad, el Mundo, el Individuo Personal, el Automóvil, la Sociedad del Bienestar, etcétera, cuando cualquier Persona, desde la más vulgar hasta la más culta, pretende realizarse en el

¹ A pesar de estas circunstancias, su obra mereció tres reconocimientos nacionales: Premio Nacional de Ensayo, en 1990, por *Hablando de lo que habla. Estudios de lenguaje*; Premio Nacional de Literatura Dramática, en 1999, por *Baraja del rey don Pedro* y, en 2006, el Premio Nacional de Traducción, no por una, sino por la totalidad de sus versiones.

Mundo como Individuo, creyendo que es Único al adueñarse de un Automóvil como lo hacen los demás y que, así, ha alcanzado la Paz en esta Sociedad del Bienestar que se sustenta en la Democracia y donde cualquiera puede conseguir lo que le dé la gana, siempre y cuando tenga Dinero para pagarlo?

Así que el silencio que pesa sobre la obra de Agustín García Calvo es más que comprensible. No obstante, tampoco se ha sumido en el fondo del anonimato. Hay algunos autores, más o menos destacados, que lo mencionan, aunque sea a vuelapluma. Me detengo aquí a referir a algunos de los escritores cuyas obras (entiéndase textos de cualquier ralea), me han sido asequibles, por diversas circunstancias, al paso de los años.

* * *

Empezaré con José Blanco Regueira por la sencilla razón de que fue él quien me descubrió a Agustín García Calvo como un pensador original. Pasaba revista a su librito titulado *Estulticia y terror* cuando, en las páginas donde expone una ecuación sobre la génesis de la Realidad, leí por primera vez, en una nota a pie de página, el nombre del pensador zamorano. En esas líneas José Blanco Regueira afirmaba que la Realidad Oficial es un engendro de la Razón Oficial y que la enseñanza de esta formulación requería, además de perspicacia y valentía, un grado superior de arrojo: “Este acto suicida y dulce -decía-, popular donde los haya, se reserva al acceso de unos pocos pensadores cuya generosidad es capaz de inundar la vida de muchas generaciones. Entre ellos ocupa un lugar destacado, y tal vez único, Agustín García Calvo”.¹ Sin embargo, a pesar de haber leído casi por completo (exceptuando alguna ponencia hasta la fecha inasequible) la obra publicada de José Blanco Regueira, no encontré referencia explícita al pensador zamorano más que en otro par de ocasiones y,

¹ José Blanco Regueira, *Estulticia y terror*, IMC, México, 2002, p. 25 (nota).

específicamente, sobre el libro *Contra el Tiempo*.¹ Hago constar aquí, de paso, que aún resta por determinar la influencia de Agustín García Calvo en la última etapa de la producción literaria de José Blanco Regueira, sobre todo en lo que respecta a los temas de la administración de la muerte, el embrutecimiento, el Tiempo, la democracia, el lenguaje y la génesis de la Realidad, entre otros. Y de los cuales, *sólo a título de insinuación*, pergeñaré lo siguiente:

La primera vez que José Blanco Regueira refiere a Agustín García Calvo es en un ensayo titulado “Bisagra de falacias (*de la Razón que impera*)”, publicado en el año 1994. El llamado que hace sobre el pensador zamorano es del libro *Contra el Tiempo* (cuya primera edición es de 1993) y específicamente sobre *la imposibilidad de la Realidad*. Ahora bien, para entender la referencia, hace falta contextualizarla. Y, resumiéndolo a más de lo que puedo, lo diré de la siguiente manera:

La tesis que defiende José Blanco Regueira dice que “El Estado en que vivimos, antes de ser un Estado de Hecho o de Derecho, es un Estado de Razón”². Eso significa que, antes de hacerlo física o jurídicamente, habitamos el mundo de manera racional. Y la operación de la Razón Oficial en el mundo consiste en establecer mecanismos destinados a dotar de sentido al cuerpo anónimo de la experiencia³, a la manera de un régimen de incorporación y excorporación propio de una metáfora digestiva. Así el asunto, es importante señalar la diferencia entre un “mundo-de-hechos” y la “experiencia” (pues la confusión de lo uno con lo otro bien puede entenderse como una especie de envenenamiento contra el sentido común): la “experiencia” es esa suerte de respaldo referencial sobre la que se montan los “hechos” y éstos a su vez

¹ Cf. José Blanco Regueira, “Bisagra de falacias (*de la Razón que impera*)”, en revista *La Colmena*, No. 4, 1994, pp. 19-24, y *La odisea del liberto*, IMC, México, 1997.

² José Blanco Regueira, “Bisagra de falacias (...)”, p. 19. Las mayúsculas son suyas.

³ Cf. *idem*.

consisten en “la oblación reiterada y sistemática de la experiencia”.¹ Nótese que lo uno está íntimamente ligado con lo otro y, sin embargo, la presencia de cada cual está determinada por la negación de lo otro, pues, en un sentido prístino para José Blanco Regueira: donde hay hechos, no puede haber experiencia y, correlativamente, donde hay experiencia, no puede haber hechos. Y, sin embargo, en la “Realidad” o en “El-Estado-de-Hechos” es necesario confundir lo empírico con lo fáctico, creer (pues se trata de un asunto de fe) que hechos y experiencia son prácticamente lo mismo, ya que sin esa creencia no habría Realidad que se sostuviera; pero, por el otro lado, al instituir la “Realidad” mediante ciertos mecanismos silenciosos, la Razón Oficial se ve obligada a sacrificar cualquier experiencia (o lo que es lo mismo, a normalizar impunemente la vida). A grandes rasgos, y obviando una larga y poderosa argumentación, en esa confusión consiste la primera falacia de la Razón imperante.

Sin embargo, no hay que olvidar que, metafóricamente para José Blanco Regueira, siendo la Razón Oficial una suerte de bisagra, hace falta señalar la operación de la otra falacia (o planchita giratoria). Entonces, resumámoslo así también:

Si en una de las placas de la bisagra se confunde la experiencia con los hechos, la Razón imperante fuerza a la otra a hacer juego con aquélla, mediante movimientos de pliegues o despliegues, esto es, reduciendo al pensamiento a un ejercicio de *discurrir-sobre* (entiéndase un simple ejercicio *descriptivo* de los hechos, en el que el pensamiento se limita a cumplir una tétrica faena notarial o de registro). En ese sentido, “el pensamiento *se despliega* a partir de la experiencia (ex-posición, apertura de la bisagra) o *se repliega* sobre ella (sobre-posición, cierre de la bisagra), pero en ningún caso ha de poder confundirse con ella, pues esa posibilidad disolvería el juego de la bisagra en

¹ José Blanco Regueira, “Bisagra de falacias (...), p. 20.

cuanto tal, al terminar con la duplicidad de las planchitas que en el gozne se separan e integran”.¹ Lo anterior, también obviando una extensa y rigurosa argumentación, significa que desde la Razón Oficial, que produce la Realidad Oficial, se pretende reducir, esto es, confundir la experiencia con el pensamiento. Y, en ese caso, pensar *equivaldría* a experimentar. Sin embargo, semejante ecuación no puede resultar sino un completo disparate porque, entre otras consecuencias, de ello se seguiría que, o bien, los necios nada experimentan, o bien, que si piensan lo hacen sin percatarse. Y, sin embargo, para José Blanco Regueira, lo primero es una sandez mientras que lo segundo un agravio desvergonzado contra la naturaleza animal.²

Es justamente en este momento de la argumentación cuando el autor de *Estulticia y terror* lanza la siguiente aseveración: “Y en cuanto a eso de que el pensamiento sea experiencia, hay que notar que esta afirmación va en contra precisamente de que pueda serlo, pues si lo es, ya no lo puede, sino que lo es”.³ A tenor de lo cual, en una nota a fin de texto, suscribe esto otro: “En un libro de reciente aparición (**Contra el tiempo**, ed. Lucina, Zamora, España, 1993) Agustín García Calvo llega todavía más lejos en este deshilvane de las puntadas metafísicas que la razón imperante sitúa entre lo posible y lo real. Ahí se encuentra lo real –perfectamente admitida su realidad– tachado sin embargo (o precisamente por ello) de imposible”.⁴ Por lo demás, esa distinción entre la “realidad” y la “posibilidad” se encuentra mentada desde la “Arenga” del libro *Contra el Tiempo* de Agustín García Calvo, pues lo que ahí se expone es que “La realidad no es ninguna prueba de la posibilidad”.⁵ Obviamente, la argumentación del lógico zamorano va directamente al ataque de una de las

¹ *Ibidem*, p. 22.

² *Idem*.

³ José Blanco Regueira, “Bisagra de falacias (...), p. 22.

⁴ *Ibidem*, p. 24.

⁵ AGC, “Arenga”, en *CT*, p. 11.

ideas del dominio público, a saber, aquella que confunde los términos de lo real y lo posible. Así lo expresa Agustín García Calvo:

La idea dominante, en uno y en el mundo, se rebela en seguida contra esto: «¿Cómo puede ser que una cosa que es real no sea posible? Si yo me he acostado con mi prima esta mañana, ¿cómo el acostarme yo con mi prima no va a ser posible? ¿Cómo, si el sol se levanta por Oriente cada mañana, no va a ser posible que el sol se levante por Oriente? ¿Qué mejor prueba hay de la posibilidad de una cosa sino el hecho de que se haya dado? Díle al matón ‘Tú no puedes pisar esta raya’: verás cómo va y la pisa y demuestra que sí puede».

Se nos tiene enseñada una jerarquía, a la que desde el vulgo al filósofo parecen someterse: la posibilidad de algo tiende a su realización, y en su realización por tanto se cumple su posibilidad. Puedes tratar de razonarle al vecino airado: «¿No sientes que tú mismo lo estás diciendo?: ¿no ves que el hecho de que haya sucedido impide ya sin más que pueda suceder?»; ¿Qué si ese plato se te ha caído de la mano y se ha estrellado contra las losas, es imposible que pueda ese plato caerse de la mano y estrellarse contra las losas?» «Pero era posible, ¿no?» «Era tal vez, amigo: ¿quién lo sabe? Pero eso ya es otra cuestión». Pero será seguramente inútil: él seguirá creyendo en lo que está mandado, y sospechando que estás jugando con las palabras o diciéndole locuras.¹

He ahí pues expuesta la referencia al pensador zamorano que hace José Blanco Regueira en “Bisagra de falacias (*de la Razón que impera*)”. Nótese, además, cómo lo que el autor de *Estulticia y terror* describe como “puntadas metafísicas de la Razón” es lo que sostiene el Estado-de-hechos o Realidad pero que, llevados a un análisis riguroso, tanto en José Blanco Regueira como en Agustín García Calvo, la Realidad termina descubriéndose como un engendro de la Razón Oficial² o como una imposibilidad que pocos están dispuestos a reconocer.³ No por nada, el analista de *la Razón que impera* advierte:

Ahora se ha de ver con claridad que la función o razón final de la bisagra consiste en un ejercicio mandibular, masticatorio de las libres diferencias, y que por tanto es preciso ubicarla, con todo su frenesí repetitivo, en el pórtico oral de un sistema de digestión cuyo

¹ AGC, “Arenga”, en *CT*, p. 11. El resaltado no se encuentra en el texto.

² Cf. José Blanco Regueira, *Estulticia y terror*, IMC, México, 2002, pp. 24 y ss.

³ Cf. AGC, *CT*.

término (sólo aparente, claro es, porque la Razón Oficial es dialéctica y *lo recicla todo*) desemboca en la de-posición de lo restante (nuestra experiencia transformada en mierda, en dinero o como quiera llamársele).¹

Es importante señalar que la noción de Dinero (o mierda), en los razonamientos de Agustín García Calvo, se entiende como el resultado de una conversión de la vida desconocida en algo conocido, a saber, Trabajo y Diversión. Ambos ejercicios sirven para la producción desmedida de Dinero; efectivamente, se trata de una operación sacrificial en la que la vida es transformada en un espacio vacío, el cual tiene que llenarse con las operaciones funestas de compra y venta. No creo equivocarme que sería muy interesante leer algunos fragmentos de *Estulticia y terror* y la “Breve meditación sobre el embrutecimiento”² de José Blanco Regueira en relación con los libros *Contra el Tiempo* y *Contra la Paz. Contra la Democracia* de Agustín García Calvo.³ Y, para muestra, un par de ejemplos:

Agustín García Calvo dice lo siguiente en una charla pronunciada en Barcelona en 1991 y editada dos años después:

En cuanto uno se plantea una finalidad, un futuro, está, literalmente, creando un tiempo vacío. Desde aquí hasta allí, desde aquí, en que hago el proyecto, hasta el momento en que el proyecto se va a cumplir. Y ese tiempo vacío es el que llamo muerte, y eso es lo que he dicho que es la verdadera función de Estado y Capital: **administrar la muerte**. Por eso (si queréis, por desgracia; si queréis, lo digo con un suspiro) es imposible que haya buenos futuros, finalidades buenas, que se opongan a las malas, no. Es la noción misma de finalidad, de futuro, de ideal que cumplir la que está condenada, de la que el pueblo no sabe nada, contra la que el pueblo está.⁴

¹ José Blanco Regueira, “Bisagra de falacias (...), p. 23.

² Cf. José Blanco Regueira, “Breve meditación sobre el embrutecimiento”, en Rush González (coord.), *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento*. Recuento de las jornadas filosóficas durante el 2002, Facultad de Humanidades, UAEMéx, México, 2003, pp. 15-19.

³ Cf. AGC, *CT* y *CPCD*.

⁴ AGC, *CPCD*, p. 117. El resaltado no se encuentra en el texto.

Y estas son palabras de una conferencia leída por José Blanco Regueira en el año 2002 y publicada al año siguiente:

Esta programación del embrutecimiento, entendido como estado de atrofia colectiva, lleva consigo la implantación de cierta versión del Tiempo que privilegia la idea de Futuro (sobre la de Pasado o de Presente) para hacernos creer que vivir consistiría en “proyectarnos”. Se trata de historizar el devenir, es decir de someter los devenires dispersos y salvajes a la forma ortopedizante de un tiempo plano hacia el vacío del Futuro. Sólo bajo esa condición vivir deja de ser un juego para transformarse en una tarea: la tarea interminable e imposible que consiste en rellenar día tras día, hasta la muerte, el espacio de ese Futuro vacío. Y es gracias a esta mutación como la vida pasa a ser pensada a partir del trabajo y de la muerte.

[...] De tal suerte la vida en la cuenta insaciable de la Muerte. Trabajar y morir: a esas dos “funciones” reduce la vida el discurso práctico del Capital. Vivir ha pasado a ser una suerte de suceso histórico-financiero controlado en su desarrollo por un cúmulo de instituciones que **administran la Muerte**.¹

Como es de suponerse, un estudio más sosegado de algunas obras específicas de ambos autores sacaría a la luz otras coincidencias. Dejo aquí estas leves insinuaciones y paso a lo siguiente.

* * *

Otro autor, quizá el más famoso, que hace referencia a Agustín García Calvo es Fernando Savater. Los lugares donde lo nombra son diversos, aunque, para gran asombro de sus lectores, no ha publicado ningún estudio especializado sobre la obra del pensador zamorano. Lo refiere, eso sí, como la figura esencial que marcara su trayectoria intelectual y lo considera, aparte de filósofo, poeta y dramaturgo como “un pensador capaz de la más sugestiva comunicación oral

¹ José Blanco Regueira, “Breve meditación sobre el embrutecimiento”, en Rush González (coord.), *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento*. Recuento de las jornadas filosóficas durante el 2002, Facultad de Humanidades, UAEMéx, México, 2003, p. 18. El resaltado no se encuentra en el texto. [Advierto al curioso lector que pretenda confrontar este texto que lo encontrará plagado de errores ortográficos –los cuales no reproduzco aquí–, supongo que debido a un descuido en la transcripción hecha del manuscrito de la conferencia a la versión publicada de la misma].

[...]. Quien no le ha oído en uno de sus mejores días, nada sabrá por mucho que lea de su asombrosa capacidad de embrujo intelectual”.¹ Y el autor del *Ensayo sobre Cioran* (su tesis doctoral, dedicada a medias tanto al pensador de Zamora como al filósofo rumano)² lo dice por buenos motivos, ya que fue él el más asiduo asistente a los cursos que dictara Agustín García Calvo en la madrileña calle del Desengaño. A tenor de lo anterior, entonces, conviene poner en claro, y en unas cuantas líneas, la relación del filósofo vasco con el pensador zamorano.

Fernando Savater cuenta que fue durante su primer año de especialidad cuando Agustín García Calvo apareció en su vida; le habían comentado que el profesor zamorano acababa de abrir una academia de latín y griego para ganarse la vida (tras su reciente expulsión de la Universidad por su apoyo a las protestas estudiantiles) llamada “Elba”, cuyo nombre indica un destierro del que se vuelve. Los cursos versarían sobre lecturas de filósofos presocráticos, pero no estaban destinados a los filólogos sino a los aficionados a la filosofía. Por aquellos tiempos, afirma el filósofo vasco, la fama de Agustín García Calvo resultaba ambigua y misteriosa:

[...] hablaban de él como un genio de la filología clásica (había obtenido la cátedra de Salamanca, la que una vez fue de Unamuno, a una edad en la que muchos aún estaban haciendo su tesis doctoral y no fue precisamente un regalo por su docilidad ante las autoridades), pero también como de un nigromante pagano que sacrificaba palomas a la diosa Venus, un pensador destructivo, anárquico, casi luciferino y un peligroso seductor de la juventud. Esto último comprobé enseguida que era cierto, juzgando por mi propio caso.³

Fernando Savater dice de Agustín García Calvo que cuando alguien lo conoce se percata de que se trata de alguien que sólo se parece a sí mismo, una suerte de

¹ Fernando Savater, *A decir verdad*, FCE, Madrid, 1987, p. 19.

² Cf. Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran*, Taurus, Madrid, 1974.

³ Fernando Savater, “Pendiente de la revolución”, en *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, versión digital, 180/451.

primera edición e inconfundible con ningún otro. El primer día del primer seminario en la academia Elba se presentaron alrededor de treinta asistentes que fueron mermando con los días, aburridos tal vez o decepcionados por no haber encontrado ahí proclamas panfletarias ni ritos satánicos hasta que, en la segunda semana, de aquel grupo numeroso, sólo quedaron cuatro espectadores. Fernando Savater asistió a cursos sobre Heraclito, Parménides, algún sofista tardío, Lucrecio, entre otros, sacrificando su siesta, durante los siguientes casi tres años que duraron los seminarios de Agustín García Calvo, con una asiduidad que nunca nadie más le ha vuelto a despertar:

Riguroso en los aspectos filológicos, que conoce como nadie, los comentarios presocráticos de Agustín siempre fueron curiosamente ahistóricos o, mejor, atemporales: según él, en realidad el mundo de Heráclito o el de Parménides son fundamentalmente el mismo que el nuestro y cuando se refieren a «lenguaje», «verdad», «ser» o lo que fuere aluden a lo que nosotros entendemos con tales términos. El devenir de la filosofía a partir de ese momento primigenio nunca le interesó demasiado y se impacientaba visiblemente si nos referíamos a interpretaciones posteriores de los textos o los problemas, sobre todo si los autores citados eran contemporáneos. Siempre tuvo respeto o al menos interés por las teorías de última hora de los físicos o los matemáticos, pero lo que piensan los filósofos, sociólogos y otros «humanistas» modernos le trae por lo general sin cuidado... aunque lo conoce casi todo.¹

Efectivamente, al leer a Agustín García Calvo cualquiera puede darse cuenta de que los únicos autores a los que cita son los antiguos, y, de los contemporáneos, sólo a los físicos y a los matemáticos y, obviamente, a sí mismo, haciendo referencia a los razonamientos que ya expuso en algunos de sus libros. Y es que lo que le interesaba al pensador zamorano no eran propiamente los autores sino sus razonamientos. A partir de lo anterior, Fernando Savater advierte que el modo de razonar de nuestro autor puede contribuir al ejercicio de dos conductas entre su auditorio: en primer lugar, la manera de abordar a los griegos que hacía Agustín García Calvo era encantadora porque los

¹ *Ibidem*, 182/451.

presocráticos parecían tan cercanos o, mejor aún, los oyentes del zamorano se sentían tan griegos como los presocráticos en la aurora del pensamiento; pero, por otra parte, aunque en el mismo sentido, la manera de razonar del zamorano parecía fomentar un desinterés ingente por todo lo que se había escrito después del *De rerum natura* de Lucrecio, lo cual contribuía a que sus oyentes tuvieran una inclinación a la pereza y, más aún, hacia el abandono de cualquier lectura. Sea como fuere, considero que las líneas siguientes sintetizan, escrupulosamente, la visión que tiene Fernando Savater del pensamiento de Agustín García Calvo (la extensión de la cita queda plenamente justificada por su contenido):

Porque a fin de cuentas, aprendíamos en aquellas inolvidables y fascinantes sesiones, todo viene a ser embeleco y trampa del Señor de este mundo, del Ser que establece el Orden y desemboca en la Muerte, a través del Tiempo, del Dinero, del Trabajo, del Poder y del Amor. Sólo se puede pensar y decir a la contra de lo vigente que nos aplasta y mutila, que bloquea en nosotros —por medio de esos policías de la subjetividad que son el Yo y la Identidad Personal— la espontaneidad inefable e innombrable de algo que no sería justo llamar Vida porque no se opone a la Muerte y que sólo vislumbramos en algunos momentos privilegiados de conocimiento o rebelión. Por supuesto, esta opresión no depende del sistema capitalista actual ni puede resolverse pasando a otro de tipo socialista: el siniestro tinglado viene de mucho antes, probablemente de antes de Heráclito y Parménides. Agustín es un ácrata metafísico, trascendental, cuya rebelión se dirige contra la condición humana tal como la conocemos (que es artificialmente social, no natural y necesaria), no para enmendar algunos de los detalles en que se concreta sino para traspasarla y abolirla de raíz. A mi juicio, la mejor exposición sintética de su perspectiva es el largo poema didáctico *Sermón de Ser y No Ser*, una de las obras más notables y menos conocidas de la literatura española de la segunda mitad del siglo XX.¹

La influencia del pensador zamorano en el filósofo vasco dejó una impronta que puede rastrearse en sus primeros libros y, sobre todo, en *Nihilismo y acción*.² Sin embargo, como era de esperarse, la influencia comenzó a hacerse borrosa

¹ *Ibidem*, 184/451.

² Cf. Fernando Savater, *Nihilismo y acción*, Taurus, Madrid, 1970.

con el pasar de los días que se convierten en años y también por la lejanía del maestro. La academia Elba se cerró en 1969 y Agustín García Calvo se marchó a Francia porque algunos esbirros del régimen pretendían involucrarlo en diversas acusaciones, y no todas de índole política. Fernando Savater no volvió a ver al gran Negador, como llamaba al zamorano, hasta después de varios años cuando viajó a París, motivado esta vez también por el anhelo de conocer a Emil Cioran. Así las cosas, el filósofo vasco se fue alejando poco a poco de Agustín García Calvo hasta la ruptura definitiva a causa de una discrepancia sobre Sócrates que, bien podría eludir en esta parte de la redacción si no fuera porque, a mi parecer, ilustra muy bien la recepción del pensamiento del zamorano, y no sólo en un filósofo de la talla de Fernando Savater, sino en cualquier persona que se acerque a su obra.

Era el año de 1989 y un veterano periodista norteamericano, I. F. Stone, había publicado un texto titulado *El juicio de Sócrates*, del cual Fernando Savater escribió una reseña entusiasta en el diario *El País*, debido a que, según sus términos, se trataba de un estudio polémico e interesante por “el momento que atravesaba la España incipientemente democrática por la que yo apostaba sin remilgos”.¹ Inmediatamente el pensador zamorano publicó en el mismo diario un ataque destemplado al libro bajo el título de “¡Viva Sócrates!”², en donde ridiculizaba su contenido y la apología que Fernando Savater había hecho:

En un momento de su diatriba se refería a los muchachos que envejecen o al menos se hacen mayores y «empiezan a su vez a creer en cosas, en el ideal nacional-sindicalista o en la democracia, por ejemplo, y a ocupar sus puestos o destinos y entonces eso de Sócrates les estorba». Vaya, no hacía falta preguntar quién era el joven traidor a su juventud al que se

¹ Fernando Savater, “Contra tiempo de recuerdos”, en José Lázaro (edit.), *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Triacastela, Madrid, 2013, p. 66.

² Cf. AGC, “¡Viva Sócrates!”, en *NO*, pp. 315-321.

refería. *Touché!* Pero en cuanto a qué tan malo era creer en el nacional-socialismo como en la democracia, eso no estaba dispuesto a pasarlo por alto.¹

Así que Fernando Savater redactó una respuesta al pensador zamorano en donde le decía a su antiguo maestro que “no es lo mismo *embobar* socráticamente a los oyentes, mostrándoles el lado oculto de la sociedad y estimulándoles a superarlo mejorándolos, que volver *bobo* al auditorio y por tanto devoto de una negación global, repetitiva e imponente”.² Obviamente esto último era un claro juicio sobre la labor de Agustín García Calvo que no enseñaba nada positivo, sino que entendía al razonamiento desmandado como un acto de pura negación. La separación entre ambos fue evidente a partir de 1989, así lo relata el filósofo vasco:

Después, episódicamente, volví a encontrarme con Agustín y siempre creo que le mostré el debido reconocimiento y amistad; pero él ya se mantuvo permanentemente distante y frío conmigo, incluso un punto hostil. Culpa mía, sin duda, porque le había decepcionado gravemente: Agustín recomendaba la negación pero soportó mal la mía. Quizá después de todo esperaba algo *positivo* de mí... No negaré que en más de un sentido yo también me sentí decepcionado por él, incluso por su misma decepción. Otra devoción contrariada. Pero, a fin de cuentas, ¿no era inevitable el desencuentro? No en vano ambos nos habíamos conocido tanto tiempo atrás en una calle llamada Desengaño...³

Respecto a este juicio de Fernando Savater se podrían adoptar dos inclinaciones contrariadas: la primera consistiría en darle la razón y aceptar que el gran Negador esperaba (positivamente) que le siguiera en la negación; la otra, surgida tal vez de los seguidores fieles de Agustín García Calvo, sería que el filósofo vasco no entendió lo esencial de su maestro. Sin embargo, ambas actitudes dejan de lado el juego intermitente sobre el que reposa la

¹ Fernando Savater, “Contra tiempo de recuerdos”, en José Lázaro (edit.), *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Triacastela, Madrid, 2013, p. 66.

² *Ibidem*, pp. 66-67.

³ *Ibidem*, p. 67.

contradicción, a saber, que nunca lo negativo puede presentarse tan limpiamente en este mundo y, por otra parte, que lo positivo tampoco aparece aquí tan descaradamente; se trata, nada menos, que de un balance intermitente entre la creencia y la duda. En este caso el maestro zamorano encarna la duda, es decir, la negación, pero, a todas luces, cualquiera sabe que no se puede vivir en este mundo bajo la incertidumbre de la duda; no obstante, de la incapacidad de habitar la incertidumbre surge la creencia, pues, la fe en el fondo consiste en una negación de la negación, lo cual vuelve positiva a la creencia. Y, sin embargo, sólo se puede ser positivo cargando el lastre de la fe. Ahora bien, cuando alguien entiende que lo positivo es un lastre no le queda otro remedio más que sacudirse el yugo, volviendo a dudar. A partir de lo anterior puede entenderse la aventura del pensamiento: dudar (negar lo positivo) – creer (negar la duda) – dudar (negar lo positivo) creer (negar la duda). Así que las actitudes tanto del filósofo vasco como la del pensador zamorano bien pueden entenderse a partir de este juego de la contradicción.

Finalmente, también lo anoto aquí al paso, en lo que respecta a la valoración de Agustín García Calvo sobre la obra temprana de Fernando Savater podría hacerse un estudio muy interesante a partir de las *Cartas de negocios de José Requejo* (un alter ego del pensador zamorano)¹ dirigidas a Caruso, pues no creo ser el único que haya visto en el nombre de este destinatario la sombra del filósofo vasco.

* * *

Es momento de hablar de otro autor en el que se encuentran resonancias de los razonamientos de Agustín García Calvo; se trata nada menos que de Luis Andrés Bredlow Wenda. Su nombre lo leí por primera vez en la “Nota para la nueva edición” del poema de Parménides, publicado como tercera parte de las *Lecturas presocráticas I* del pensador zamorano, quien lo refería como un

¹ Cf. AGC, JR, pp. 141-167.

estudiante y amigo, “que se ha dedicado a un inteligente y empeñoso ensayo de interpretación, cuya versión actual me ha dado a conocer”.¹ El Estudio de Luis Andrés Bredlow al que se refiere Agustín García Calvo es la tesis doctoral que presentó en la Universidad de Barcelona bajo el título de *El poema de Parménides: un ensayo de interpretación*. Y si digo que en este profesor de la Universidad de Barcelona se encuentran resonancias de los razonamientos del pensador zamorano es porque él mismo lo mencionó con las siguientes palabras: “Sólo quiero hacer constar, por ahora, que debo a Agustín García Calvo, maestro y amigo, entre muchas otras cosas, la explicación del 'ES' de la diosa que me sirvió de punto de partida para esta tentativa de exploración de las ruinas del poema”.² Y esta explicación del 'ES' de la diosa de Parménides la ofreció el pensador zamorano en una conferencia dictada en la Universidad de Barcelona y que fue publicada posteriormente en la revista *Mania*, dirigida por el propio Luis Andrés Bredlow.³ Bajo estas circunstancias, no creo equivocarme al calificar la tesis doctoral de Luis Andrés Bredlow como la investigación más coherente que se ha hecho hasta la fecha de los restos del poema de Parménides y por una sencilla razón: en su interpretación todos los fragmentos están plenamente conectados; ninguno se contradice con el resto. Resumiendo, si Agustín García Calvo ofreció una interpretación integral de los harapos del libro de Heraclito,⁴ Luis Andrés Bredlow nos ofrece una interpretación similar respecto al pensador de Elea. Y, sin embargo, las investigaciones sobre el poema de Parménides no se agotan en los trabajos referidos, no, pues el profesor de la Universidad de Barcelona ha anunciado el nombre del siguiente libro que se encuentra en vías de publicación: Agustín García Calvo y Luis

¹ AGC, *LP*, p. 184.

² Luis Bredlow Wenda, *El poema de Parménides: un ensayo de interpretación*, Tesis Doctoral presentada en la Universidad de Barcelona bajo la dirección del Dr. Antonio Alegre Gorri, 2000, p. 30.

³ Cf. AGC, “Ser y Realidad”, revista *Mania*, No. 2, 1996, pp. 9-15.

⁴ Cf. AGC, *RC*.

Andrés Bredlow, *Parménides. Edición crítica, versión rítmica y paráfrasis de los fragmentos del poema*.¹

Líneas arriba hice referencia a la revista *Mania*, dirigida por Luis Andrés Bredlow; pues bien, en su número 7 del año 2000, el filósofo de la Universidad de Barcelona publicó un extracto de una obra atribuida a Ret Marut (seudónimo al parecer de quien más tarde se haría famoso con otro seudónimo, el de Bruno Traven, autor de novelas como *El tesoro de la Sierra Madre*, *El barco de los muertos*, *Los algodouneros*, entre otras) y que llevaba por título *La destrucción de nuestro sistema del mundo por la curva de Mar*; de aquel extracto Agustín García Calvo dice que le tomó tal empeño, debido a cierta coincidencia con su intento de hacer surgir una Geometría ajena a las nociones de cuantía y número², que incitó a Luis Andrés Bredlow para que lo tradujera íntegramente.³ Resulta interesante analizar esta curiosa publicación, incluidas su “Noticia” y su “Presentación”, porque por ella desfilan una serie de razonamientos (puestos en las bocas de Parménides, Zenón de Elea, Protágoras, Ret Marut, Albert Einstein, Agustín García Calvo y Luis Andrés Bredlow, pero que pertenecen a cualquiera que se deje razonar limpiamente) contra la imposibilidad de la Realidad o del Mundo y, por lo pronto, para corroborarlo la siguiente cita será suficiente:

[...] la maravilla, por así decir, de ese insólito panfleto reside justamente en el atrevimiento de dar voz a las perplejidades, profundamente razonables, que han de ocurrírsele a cualquier niño más o menos espabilado al que se trate de enseñarle matemáticas o geometría.

[...]

¹ Cf. Luis Andrés Bredlow, “Estudio introductorio”, en Gorgias de Leontinos, *De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios* (Edición bilingüe), Edición crítica, introducción, traducción y notas de Luis Andrés Bredlow, Anthropos, Madrid, 2016, pp. XLII (nota) y LXXXVII.

² Cf. AGC, *N*.

³ Cf. Ret Marut (Bruno Traven), *La destrucción de nuestro sistema del mundo por la curva de Mar*, Traducción y noticia de Luis-Andrés Bredlow, presentación de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 2001.

Se trata [...] de dejar que el lector entrevea cómo lo que razona en esos razonamientos, ahí donde aciertan, no es ni 'Marut' ni 'Traven' (ni 'Zenón' ni 'Protágoras', ni usted ni yo), sino la razón indivisa y común que opera en cualquiera que habla, por debajo de las personas y sus ideas, lanzándose una y otra vez a descubrir la falsedad constitutiva de los sistemas del mundo.¹

Sin embargo, las resonancias de los razonamientos de Agustín García Calvo en los escritos de Luis Andrés Bredlow no se limitan a los estudios geométricos ni a los análisis del poema parmenídeo, pues también la casa editora del escritor zamorano dio cobijo a su celebrada traducción de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* atribuido al historiador de Laertes² y que cualquier lector imparcial corroborará que está por encima de las versiones españolas que han aparecido hasta la fecha y no sólo por su extensa “Bibliografía” ni por las más de cien páginas que integran sus “Comentarios” ni por sus “Prolegómenos” ni por las versiones rítmicas de las citas en verso o, bueno sí, por todo eso, pero también porque es la primera versión que se apoya en la más reciente edición crítica, la de Miroslav Marcovich, aunque también justificadamente se aparta de ella en 250 lugares, tal como lo afirma en sus “Prolegómenos”.³

No obstante, todavía hay que decir más sobre la influencia del pensador zamorano en los tratamientos políticos de Luis Andrés Bredlow, no por nada fue el encargado de escribir el “Prologue” a la edición francesa del *Análisis de la Sociedad del Bienestar*,⁴ y también de un razonado estudio introductorio para

¹ Luis Andrés Bredlow, “Noticia sobre Ret Marut, B. Traven y la razón sin nombre”, en Ret Marut (Bruno Traven), *La destrucción de nuestro sistema del mundo por la curva de Mar*, Traducción y noticia de Luis-Andrés Bredlow, presentación de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 2001, pp. 80-81.

² Cf. Diógenes de Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Traducidas y comentadas por Luis-Andrés Bredlow, Lucina, Zamora, 2010.

³ Cf. Luis-Andrés Bredlow, “Prolegómenos”, en Diógenes de Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Traducidas y comentadas por Luis-Andrés Bredlow, Lucina, Zamora, 2010, pp. 25 y ss.

⁴ Cf. AGC, *La Société du bien-être*, (traduit de l'espagnol par Manuel Martínez), Éditions Le Pas de côté, Vierzon, 2014.

una nueva edición del *Comunicado urgente contra el despilfarro* de la Comuna Antinacionalista Zamorana, cuyo redactor final siempre fue, como es evidente, Agustín García Calvo. En aquél estudio introductorio afirma el profesor de la Universidad de Barcelona que llevaba insistiendo, desde hace 20 años, sobre la necesidad de esta nueva edición del *Comunicado* y ello por varias razones, entre las que se encuentra la intención memorable de la Comuna por abolir el Estado, no por la vía inmediata y radical de instaurar la acracia, cosa imposible, sino a partir de la instauración de un gobierno provisional y mínimo cuyo primer cometido fuera la de pugnar por su desaparición:

En cuanto a los métodos de lucha por la liberación, la Comuna rechazaba, desde el inicio, toda idea de independencia entre los medios y los fines; esto es, según en el *Comunicado* se precisaría, que se negaba a creer en el uso de las armas del Estado contra el Estado (ya que los fines están inscritos en los medios) y, por tanto, desdeñaba imparcialmente la fe en la violencia y en la no-violencia, en los individuos y en los colectivos, en la religión y en la ciencia, en el progreso y la técnica y en la naturaleza.¹

Como puede notarse, en este *Comunicado* se advertía ya sobre los errores en los que cayeron, y siguen cayendo, todos los postreros intentos de rebelión contra el sometimiento, ya que, para el ejercicio de su lucha, los inconformes equivocados se ven obligados a enarbolar varios ideales o, por lo menos, una idea (sea la de la violencia o la no-violencia, la religión o la ciencia, etcétera) que, en última instancia, es la que termina disolviendo a las rebeliones instaurando una nueva forma de dominio. Pero, por otra parte, lo más evidente es que el texto es de clara influencia marxista, pero no se trata de encarnar y glorificar el fantasma rancio de Karl Marx ni, como fieles ciegos y sumisos, de seguir su teoría al pie de la letra, sino de ponerla al día: desechando lo superfluo

¹ Luis Andrés Bredlow, "Prólogo", en Comuna Antinacionalista Zamorana, *Comunicado urgente contra el despilfarro*, Editorial Pepitas de calabaza, La Rioja, 2016, p. 10.

y precisando lo que hace falta¹, y como ejemplo puede señalarse una precisión hecha a propósito del caso específico de la transformación de las personas en Dinero, pues, como era de esperarse, de eso se seguía la correlativa transformación del Dinero en persona o sujeto, moviéndose por su recién ganadas voluntad y vida, haciendo con ellas lo que le venga en gana:

[...] cuando el Dinero mismo ha dejado definitivamente de ser una cosa material y tocable y se ha sublimado en puro crédito o fe en sí mismo, culmina también lo que la Comuna describe como abstracción de las materias y materialización de los abstractos: no se trata ya de consumir bienes, sino de producir producción y consumir consumo. [...] de modo que las cosas, las personas y las relaciones entre personas no vienen a ser ya más que pretextos visibles para la aplicación de la ley económica, meros elementos de contabilidad, destinados a ser vendidos, gastados y tirados a la basura lo más rápido posible. Lo que aquí se denomina despilfarro es precisamente esa cosificación de los procesos y aniquilación de las cosas.²

Dicho lo cual, como puede advertirse, y con la influencia del pensador zamorano, los estudios políticos de Luis Andrés Bredlow no podían desviarse hacia la persecución y caza de quimeras, ese divertimento ingenuo con el que a menudo pierden el tiempo los filósofos llamados posmodernos, no. El profesor de la Universidad de Barcelona ha señalado, en varios lugares, la impronta que Agustín García Calvo ha dejado en sus escritos, pero quizá el lugar más evidente donde eso se corrobora es en un compendio herético de sus razonamientos políticos, en cuya antesala puede leerse: “Las deudas de estos escritos con los escritos de otros son bastas y harto evidentes; la más evidente quizá, con la de nuestro llorado maestro y amigo Agustín García Calvo, que siguen dando ejemplo de la fuerza y la gracia del lenguaje común y corriente en estos tiempos de vulgaridades y pedanterías”.³ Y, efectivamente, así son esos textos de Luis

¹ Cf. AGC, ASM.

² Luis Andrés Bredlow, “Prólogo”, en Comuna Antinacionalista Zamorana, *Comunicado urgente contra el despilfarro*, Editorial Pepitas de calabaza, La Rioja, 2016, pp. 14-15.

³ Luis Andrés Bredlow, *Ensayos de herejía*, Editorial Pepitas de calabaza, La Rioja, 2015, p. 11.

Andrés Bredlow, ni vulgares ni pedantes, sino producto de razonamientos comunes y corrientes que se lanzan contra los diosillos contemporáneos: el Culto a la fealdad, el Progreso, el Estado, el Turismo, el Trabajo de los filósofos, las Drogas, el Dinero, el Futuro y la Democracia.

* * *

Toca ahora el turno de hablar brevemente sobre otro antipedante y cofrade seguidor, esta vez de los quehaceres poéticos, de Agustín García Calvo. ¿Su nombre? Miguel Ángel Velasco (Palma de Mallorca, 1963-2010), un joven encumbrado prontamente por los galardones de la poesía culta, pero que, según Agustín García Calvo, tuvo la humildad de acordarse “de que los versos tenían que empezar por sonar a los oídos, por más escritos que quedaran para los ojos” y “de volver a aprender las olvidadas artes del ritmo del lenguaje”¹. Y es precisamente eso lo que convierte a Miguel Ángel Velasco en un seguidor del poeta zamorano: dar una importancia excepcional al ritmo del lenguaje. Pero, también, como se señaló líneas arriba, la verdadera poesía debe cumplir una función política, en el sentido de que tiene que ser un ataque a las ideas dominantes que constituyen la Realidad y eso también está presente en los versos escritos por el poeta nacido en Mallorca, tal como lo señala Agustín García Calvo:

Algunos habrá que vean en todo eso la flor del delirio desplegando sus alas venenosas; pero es el delirio razonable, la memoria viva de lo que se podía palpar y se nos roba de entre los dedos. Y, si la poesía estaba para descubrir la mentira de la realidad, puede que haya otras vías que, si se las deja volar, inventen las palabras para ello; pero es tan inmediata y sensible ésa que se te ha dado de que en un grano cualquiera de la masa, vendida y despreciada, estalle la infinitud, el no saber en el sentir...²

¹ AGC, “Carta-prólogo”, en Miguel Ángel Velasco, *El dibujo de la savia*, Lucina, Zamora, 1998, p. 7.

² *Ibidem*, p. 8.

No se olvide tampoco que otro modo para atacar la Realidad es no creer en las ideas que la constituyen, es decir, en no emitir opiniones ni teorías sobre las cosas que hay en el mundo; se trata, sin más, no de no sentir, sino de no saber lo que se siente, pues el saber de lo sentido aniquila la sensibilidad, la trastrueca en ideas, esto es, en mentiras sobre el sentir. Y la poesía de Miguel Ángel Velasco, sobre todo a partir de la publicación de *El dibujo de la savia* (prologado por Agustín García Calvo y cobijado con el sello de la casa editorial del zamorano), parece dirigirse a la renuncia de opinar sobre las cosas del mundo y dejar que, a través del poeta, sean las propias cosas las que hablen de sí mismas, tal como lo apreció Vicente Gallego:

La poesía de Miguel Ángel Velasco, con el tiempo, ha tendido a despojarse cada vez más de su apoyatura narrativa para incurrir en el más puro lirismo. La intrahistoria del poeta, sus andanzas sobre el suelo de lo cotidiano, no importan ya al poema, porque éste brota de sí mismo, para decirse él, y no para ilustrar ninguna biografía. La mirada que encontramos en sus últimos versos parece no tener dueño: a fuerza de enfocarse en el objeto, el sujeto se disuelve como agente. Las cosas nos hablan ahora sin interferencia de un observador que las cargue con sus interpolaciones, y tenemos la sensación de que es su propia música la que las empuja y las declara.¹

Esta última labor referida es algo que interesaba, sobre todo, a Agustín García Calvo (recuérdese las intenciones de su narrativa, es decir, de sus ejercicios en prosa: que las cosas y los personajes hablen solos, por sí mismos y sin el intermediario de las opiniones que emite un narrador que, impositoramente, cree saberlo todo), pues bien, es la poesía de Miguel Ángel Velasco (encarnación de los versos del poeta Claudio Rodríguez: *Mi vida entera por una mirada / esa mirada que no tiene dueño*²) un claro ejemplo de esa intención del pensador

¹ Vicente Gallego, "Prólogo", en Miguel Ángel Velasco, *La mirada sin dueño* (Antología), Editorial Renacimiento, Sevilla, 2008, p. 23.

² Cf. Claudio Rodríguez, "Gestos", en *Poesía completa*, Tusquets Editores, Barcelona, 2001, pp. 139-143.

zamorano, a quien el poeta de Mallorca dedicó en vida dos poemas: “Acerca de las heridas de los héroes”¹, surgido evidentemente a partir de la versión rítmica de Agustín García Calvo y de los “Prolegómenos” que acompañan a *La Ilíada* de Homero,² y “Madreturba”.³ Otro poema dedicado al pensador zamorano fue publicado póstumamente en *La muerte una vez más*⁴ y que, por cierto, llevaba el título de “'Ahora', defecto de la totalidad”, en clara referencia a uno de los temas tantas veces debatidos por Agustín García Calvo en la Tertulia política del Ateneo madrileño al que Miguel Ángel Velasco asistió constantemente en el año 2009 y parte del 2010. A tenor de esto, varios de sus poemas escritos por esas fechas tienen resonancias de los razonamientos del pensador zamorano y bien valdría la pena que alguien se tomase el tiempo de analizarlos; en este sentido, concuerdo también con la siguiente afirmación de Isabel Escudero, a propósito del autor de *El dibujo de la savia*: “Precisamente una de las señas singulares de la poesía de Miguel Ángel es ese decidido ahondamiento en lo inseparable de la razón y corazón: tanto por artes de la lógica como por artes de la poesía, su empeño era decir verdad, y, en este mundo de la realidad, decir verdad no puede ser más que el limpio desengaño de denunciar la mentira”.⁵

He ahí descrita acertadamente la impronta del zamorano en la poesía de Miguel Ángel Velasco.

¹ Cf. Miguel Ángel Velasco, *La miel salvaje*, Visor, Madrid, 2003, p. 13.

² Cf. Homero, *La Ilíada*, Versión rítmica de Agustín García Calvo, 2ª edición corregida, Lucina, Zamora, 2003.

³ Cf. Miguel Ángel Velasco, *Fuego de rueda*, Visor, Madrid, 2006, p. 19.

⁴ Cf. Miguel Ángel Velasco, *La muerte una vez más* (poemas póstumos), Tusquets editores, Barcelona, 2012, p. 218.

⁵ Isabel Escudero, “Prólogo. En memoria viva de Miguel Ángel Velasco”, en Miguel Ángel Velasco, *La muerte una vez más* (poemas póstumos), Tusquets editores, Barcelona, 2012, p. 11.

* * *

Es momento de referir ahora, también con las menos líneas que se pueda, un largo relato que mereció el “Premio primavera de novela 2003”, mas no por ganárselo Agustín García Calvo, asunto imposible, ya que él jamás publicó una novela, sino porque en ese largo relato hay un apartado en el que se retrata al pensador zamorano. Así que lo primero es decir quién es el autor galardonado; se trata nada menos que de Juan Manuel de Prada, un escritor nacido en Baracaldo (Vizcaya) en 1970 que se trasladó prontamente a Zamora (efectivamente, el terruño de Agustín García Calvo), en donde vivió su infancia y juventud; por tal motivo, no pudo menos que enterarse de las actividades del pensador zamorano.

La novela de Juan Manuel de Prada se titula *La vida invisible* y las escenas que nos interesan, concernientes a la “Guía de lugares imaginarios” del libro segundo, se desarrollan en Zamora. En esas páginas, dos muchachos de sexos opuestos (él enamorado de ella; ella, no se sabe) deciden acercarse a la casa de Augusto Pérez Vellido (heterónimo con el que el novelista encubre el nombre de Agustín García Calvo) por incitación de la chica. El muchacho, queriendo complacer a su enamorada, acepta, mientras recuerda algunas características de dominio común sobre nuestro autor: “Maestro local por antonomasia (así lo designaba la cofradía locoide de sus discípulos), polígrafo inveterado, alborotador de conciencias, látigo de todas las ideologías, traductor de los clásicos y poeta del pueblo”.¹ A continuación relata la imagen nocturna que daba el profesor zamorano desde la ventana de su habitación, asemejándolo a una modistilla atareada que tuviera que entregar varios trabajos urgentes a la mañana siguiente: “trabajaba sobre su escritorio [...] con esa clandestinidad aplicada y artesanal del tipógrafo que compone un semanario satírico o del

¹ Juan Manuel de Prada, *La vida invisible*, Espasa Calpe, Madrid, 2003, p. 192.

anarquista que confecciona bombas caseras”¹ y después de trabajar pronunciaba en el patio de su caserón habituales diatribas. Llegados a este punto, el narrador advierte que no había leído del escritor zamorano más que el *Manifiesto antinacionalista*,² del cual anota su intención principal: “combatir de hecho y de palabra la opresión del Estado y a sacudirse el yugo del sometimiento administrativo”³ que, como podrá notarse a continuación, reproduce lo elemental del primer postulado del *Manifiesto de la Comuna Antinacionalista Zamorana*:

1. Se declara fundada por el presente manifiesto la Comuna Antinacionalista Zamorana (C.A.Z.), que proclama como su función esencial combatir de hecho y de palabra (y tanto mejor si en tanto los hechos y las palabras vienen a confundirse) por la desaparición del Estado Español y del Estado en general –entidades ambas suficientemente definidas en su realidad abstracta y administrativa– y por la liberación de la ciudad y comarca de Zamora, sobre cuya indefinición ha de volverse en el curso del presente manifiesto.⁴

A continuación, el narrador se complace en ridiculizar cierto comportamiento del pensador zamorano, pues, a sus ojos, la actitud insumisa de Agustín García Calvo resulta contradictoria porque siendo “censor del Estado y de sus prolongaciones burocráticas, recibía su sueldo (y aun las subvenciones con las que había restaurado su casona solariega) de aquellos mismos a quienes combatía.”⁵

(Como es evidente, este reproche hacia el pensador zamorano no es exclusivo del narrador de la novela; en efecto, muchos de sus críticos, también hay que decirlo, cortos de miras, lo repiten a cada dos por tres, creyendo que por el hecho de recibir limosnas del Estado uno tiene que portarse agradecido

¹ *Ibidem*, p. 193.

² Precisando: se trata del *Manifiesto de la Comuna Antinacionalista Zamorana*.

³ Juan Manuel de Prada, *La vida invisible*, Espasa Calpe, Madrid, 2003, pp. 193-194.

⁴ AGC, MCAZ, p. 9.

⁵ Juan Manuel de Prada, *La vida invisible*, Espasa Calpe, Madrid, 2003, p. 194.

con Él. En ese juicio se parecen, y tal vez los sobrepasan exageradamente, a los desgraciados de antaño que, horas antes de ser conducidos al patíbulo, se les complacía con un último deseo y, entonces, los condenados a muerte se sentían tocados por la bienaventuranza de sus verdugos. Así que, una crítica contra la insumisión sólo puede surgir desde una debilidad zalamera e hipócrita que se complace en solapar los crímenes que el Estado ejecuta contra la vida o, dicho en términos más campesinos y cazurros, la mofa contra la rebeldía es la clara muestra de una adoración ciega hacia la bota que nos aplasta).

Acto seguido, el narrador dice que el pensador zamorano siempre hablaba de los mismos temas bajo un esquema rígido y sin concesiones a la improvisación del discurso, pareciéndose así más a una especie de catequista cascarrabias que, sin pena de citarse a sí mismo, estuviera adoctrinando a sus seguidores mediante la vulgarización de sus postulados:

Peroraba con una prosodia que embaucaba al oyente más lerdo [...] pero en la misma brillantez de su discurso se hallaba la traición a su pensamiento, que se comprimía en frases ampulosas, similares a las que nos decimos [...] por la necesidad imperiosa de exorcizar nuestros miedos. Augusto Pérez Vellido, en cualquier caso, convencía a sus prosélitos (que quizá ya acudiesen convencidos, como la beata que comulga diariamente sin necesidad de que le larguen pestiños teológicos sobre la transubstanciación), y era interrumpido con aplausos intermitentes que desgraciaban su edificio retórico. Aquella noche le tocaba despotricar contra la pareja.¹

Como es evidente, estas críticas se parecen, y con mucho, a los juicios emitidos por Fernando Savater y que propiciaron su alejamiento de Agustín García Calvo, razón por la cual no voy a repetir el comentario que hice líneas arriba, pero sí me gustaría precisar lo siguiente porque compete directamente a este trabajo de investigación y a cualquier otro que se haga sobre la obra de Agustín García Calvo:

¹ *Ibidem*, pp. 194-195. Anoto aquí de paso que este último tema al que se refiere Juan Manuel de Prada es el título de uno de los libros más desatendidos de AGC: *CP*.

Los creyentes en y del Estado se ven obligados a demandar una “congruencia” cada vez que aparece un discurso que atenta contra su Fe; sin embargo, al hacer esa demanda, no les pasa por la cabeza (o quizá lo eluden adrede) que tal ejercicio se asemeja a solicitarle al atrevido, que lanzó una pedrada contra el Tirano, que se pasee triunfal frente a su Señor, como que si con ese gesto el Súbdito se colocara por encima del Amo (asunto imposible, tal como lo ha demostrado la dialéctica del sometimiento: no hay uno sin el otro; el Súbdito hace al Amo y viceversa). Lo que quiero decir con lo anterior es que no hay subjetividad posible que sobreviva a la ruina del Estado, o, dicho de otra manera: que si el Poder, la Realidad o el Estado (los enemigos, no de Agustín García Calvo –porque él es tan poderoso, real y estatuido como el resto de las demás personas–, sino de la gente común y sin nombre) cayeran hechos trizas, de ello surgiría algo que escapa a todas nuestras imagerías. Esa es una de las razones por la que a Agustín García Calvo (esto es, lo que yacía debajo de él) no le interesaban en lo más mínimo las personas, con sus nombres propios, incluyéndose a sí mismo en ese desinterés, porque la personalidad es un estorbo para atacar al poder. Así que todos aquellos que solicitan congruencias sobre la insumisión, en el fondo, lo que están haciendo es una defensa acérrima del Estado y la Fe que lo sostiene, pues a la rebeldía no le hace falta ser congruente con nada. Por lo tanto, una tesis sobre la obra de Agustín García Calvo siempre va a resultar contradictoria.

Termino aquí las referencias a los razonamientos de Agustín García Calvo en otros autores porque la lista se alargaría un poco más; lo cual me desviaría de las intenciones de esta investigación.¹ Sólo quiero hacer constar, finalmente,

¹ Para corroborar lo anterior basta con teclear el nombre de Agustín García Calvo en algún buscador virtual y, al instante, se desplegarán varias referencias sobre la obra del pensador zamorano; entre las más recientes se encuentran las siguientes: Juan Bonilla, “Ganarse la vida”, en *Clarín. Revista de nueva literatura*, Año XXI, No. 122, marzo-abril, 2016; *idem*, “El concepto de pueblo en la obra de Agustín García Calvo”, en *Cuadernos hispanoamericanos*, No. 789, 2016; del mismo autor, *Poemas pequeño-burgueses*, Renacimiento, Sevilla, 2016. Por otra parte, el escritor Pedro Provencio publicó

que eludí hacer referencias a la obra de Isabel Escudero, exceptuando lo que de ella expuse al comienzo, por la sencilla razón de que señalar las resonancias de los razonamientos del pensador zamorano en su obra abarcaría un material suficiente para la redacción de una tesis alternativa.

* * *

Dicho lo anterior, he de referir un par de trabajos especializados; se trata de dos investigaciones doctorales sobre la obra de Agustín García Calvo, ambas defendidas durante el año 2015. La primera fue presentada por Ma. del Consuelo Ahijado Gil en la Universidad de Murcia, bajo la dirección del Dr. Antonio Rivera García y lleva por título “Enseñar a No Saber: la Contra-Educación como Acción Política en Agustín García Calvo (1926-2012)”. Y la segunda pertenece a Guillermo García Maciá, bajo la dirección del profesor Luis Sáez Rueda, y se titula “De la desficcionalización ontológica al anonimato: el postestructuralismo hispano a través de Agustín García Calvo”, misma que fue presentada en la Universidad de Granada. Desde luego, ambos trabajos son meritorios, y no sólo por su carácter pionero en la investigación de la obra del pensador zamorano sino porque, el primero, ve en el desaprendizaje una táctica política contra las mentiras del Poder y, el segundo, elabora un paisaje mental del escritor zamorano para colocarlo a la altura de pensadores como Gilles Deleuze y Michel Foucault.

A los estudios anteriores ha de sumarse la presente investigación que nunca terminará de dudar acerca de su pertinencia y sobre todo porque la elección de un título con el que se pretenda englobar la totalidad de la producción de Agustín García Calvo, tras la referencia previa a su inabarcable

en 2017, bajo el sello editorial de Libros de la Resistencia, *Un curso sobre el verso libre* donde también se hace referencia a Agustín García Calvo. A los anteriores se suma un estudio más añejo y fraguado por Antonio Campillo en su libro titulado *La invención del sujeto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

producción oral y escrita, las más de las veces movería a risa. Sin embargo, es sabido que una investigación doctoral nunca podrá declararse, más que por cómica pedantería de su autor, como un trabajo acabado; por tal motivo, sólo puedo estimar a este ejercicio como un pórtico cuya apertura me muestra un abanico variopinto de posibilidades todavía por explorar y para lo cual la corta vida de mortal siempre será muy poca cosa. Mas, como ya advertía en alguna copla un amigo de Agustín García Calvo:

Que los amigos prosigan
aquella primera danza.
Si lejos alguien me espera
otro vendrá con mi cara,
con mayor ansia.¹

¹ Amancio Prada, "Madre, minha mãe, mamma", en *Emboscados*, Vaso Roto Ediciones, Barcelona, 2010, p. 39.

6. Los temas de la presente investigación

Es muy difícil (si no imposible) enmarcar el pensamiento de Agustín García Calvo dentro de la historia de la filosofía del siglo XX (y sobre todo porque él consideraba al pensamiento como un ejercicio a-histórico o contra-histórico). Para comprobarlo basta con acudir a las reconocidas antologías especializadas en esa variopinta centuria del pensamiento, pues no lo encontraremos en las compilaciones de Remo Bodei¹, F. J. Vidarte y J. F. Rampérez² o Jean Lacoste³, etcétera. Donde sí hallaremos su nombre es en la obra que se precia de ser la primera introducción española a la filosofía de la segunda mitad del siglo XX de Ignacio Izuzquiza: *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*; en tal ensayo, después de exponer las dos formas representativas de hacer filosofía en Occidente, la continental y la anglosajona, así como sus grandes temas y autores, añade un “Apéndice hispano” en el cual afirma que:

Es posible ordenar el desarrollo de la filosofía española en la segunda mitad del siglo en torno a tres ejes históricos: la Guerra Civil (1936-1939), con sus secuelas de vencedores y vencidos y la dictadura de Franco, que discurre de 1939 a 1975; la época de la transición democrática, que se prolonga de 1976 a 1982; y, finalmente, el periodo de normalización democrática, que discurre de 1982 a nuestros días.⁴

Como es evidente, y a partir de esas fechas, cualquiera consideraría que el pensamiento de Agustín García Calvo pasa por las tres épocas; ahora bien,

¹ Cf. Remo Bodei, *La filosofía del siglo XX*, Alianza, Madrid, 2000.

² Cf. Francisco José Vidarte y José Fernando Rampérez, *Filosofías del siglo XX*, Editorial Síntesis, Madrid, 2005.

³ Cf. Jean Lacoste, *La philosophie au XX^e siècle. Introduction à la pensée philosophique contemporaine*, La Gaya Scienza, S/L, 2011. Disponible en: http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/wp-content/uploads/ebooks/lacoste_philo20e.pdf.

⁴ Ignacio Izuzquiza, *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*, Alianza, Madrid, 2000, p. 196.

Izuzquiza lo refiere únicamente en “La crítica contra el franquismo y el inicio de la renovación filosófica (1956-1969)” al decir que esta época se cierra con dos hechos significativos:

En 1965 son expulsados de la universidad española tres profesores de Madrid: Tierno Galván, García Calvo y Aranguren, a los que se une, por propia decisión José María Valverde, desde Barcelona. La historia de esta expulsión forma parte de la historia mítica de la oposición al franquismo y levanta pronto encendidas críticas en la filosofía española. La filosofía participa de una agitada renovación, en la que se descubren las aportaciones del pensamiento contemporáneo y se a [*sic*] las agitaciones estudiantiles de 1968 que, en España, coincidieron con los sucesos del Proceso de Burgos.¹

Sin embargo, sobre el asunto de oposición al franquismo, Agustín García Calvo mencionó en varias ocasiones que fue mera casualidad o coincidencia, pues, contra lo que se estaba de verdad era contra el Capitalismo que pretendía instaurarse como único régimen de dominio sobre las vidas de las gentes. Y, respecto a la intención de amortajar “su” pensamiento en la Historia, el pensador zamorano decía lo siguiente: “Desde luego, yo no me sentiría inclinado a incluirme en ningún mayo [*refiriéndose a 1968*] ni en ningún febrero, por recordar ahora lo que más de cerca me tocaría, que sería el febrero del 65, este preludeo entre nosotros de lo que iba a ser el mayo francés. Pienso que ha habido desde entonces un encarnizamiento por parte de los que saben en reducir todos aquellos acontecimientos imprevistos a la Historia”.² Por lo tanto, sobre la pretensión de enmarcar históricamente el pensamiento de Agustín García Calvo, a partir de lo anterior cualquier comentario estaría sobrado. Aunque, ciertamente, semejante actitud también explicaría la desatención histórica que ha padecido el pensamiento del zamorano.

¹ *Ibidem*, p. 200.

² Jesús Quintero, “Entrevista a Agustín García Calvo (1997)”, en José Lázaro (edit.), *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Triacastela, Madrid, 2013, p. 290.

Así las cosas, la negligencia que ha padecido la magna obra de Agustín García Calvo es una justificación sobrada para iniciar cualquier averiguación sobre la misma. Sin embargo, siendo tan vasto el campo por explorar, lo primero que hay que hacer es delimitar la investigación. Digo entonces que este análisis se limita a la exploración de tres temas cuyo estudio en filosofía otrora resultaba ineludible, a saber: lógica, física y política.

Ahora bien, las averiguaciones de esas temáticas no están exentas de una larga historia de tratamiento, incluso se puede hablar filosóficamente de una historia de la lógica, así como otra de la física y una más de la política. Así el asunto, el cometido de esta empresa, a primera vista, podría sonar aburrido y hasta chocante, pues una exposición histórica de los contenidos de esas temáticas más que agitar al pensamiento, lo conmina a reposar sobre un diván, es decir, a permanecer inactivo mientras contempla el anecdotario de sus hazañas antiguas. Ya desde aquí advierto que no se trata de eso. Pues, como es de suponerse, y después de exponer una “biografía intelectual” de Agustín García Calvo, el tratamiento de la lógica, la física y la política, que aquí se pretende llevar a cabo, ha de estar fuertemente influenciado por los estudios del pensador zamorano. Y, sin embargo, ¿qué significa eso (pues, líneas arriba, se apuntaba que los razonamientos de Agustín García Calvo pretendían ser lo más populares y comunes)? Para responder a esa pregunta, cualquier investigación que se apoye en el pensamiento del zamorano ha de parar mientes en el concepto de “despersonalización” que, a grandes rasgos, apunta al desinterés –con todas las reservas del caso– sobre los personajes del razonamiento o, lo que es lo mismo, se trata de ocuparse más de los razonamientos que de las personas que los llevan a cabo, pues lo importante es “lo que se dice” y no “quien lo dice”.

Así el asunto, la exposición de un trabajo de investigación como el presente no puede menos que parecer contradictorio, pues intenta hablar desde una “razón común” (esto es, desde la inteligencia sin dueño, sin rostro y sin

representante personal) y, sin embargo, lo hace apoyándose desde la personalidad, más o menos interesante (original cabría decirse), de Agustín García Calvo. Y, efectivamente, hay que reconocer desde aquí esa contradicción. No obstante, también hay que argüir que una investigación como ésta, ya se demostrará en su desarrollo, no podría efectuarse de otra manera: sólo se puede hablar de una “razón común” despersonalizando a los razonadores; sólo se puede hablar de un pensamiento común ahí donde no hay cabida para la personalidad. De tal suerte que, en esta investigación, sólo se puede hablar de una razón común, en tanto se despersonalice a Agustín García Calvo. Ahora bien, ¿qué implica esa despersonalización? Para responderlo en cuatro líneas: la despersonalización descubre que bajo las ideas personales sobre cualquier asunto late una forma de razonar en la que coinciden otros (ni muchos ni pocos) pensadores que piensan lo que piensan independientemente de quiénes sean, simplemente se arrojan a razonar sin prever consecuencias. Es así como desfilarán en las siguientes líneas muchas voces (pues lo que se llama Agustín García Calvo –ya se verá– no es sino un nombre que representa un embrollo de nombres de otros pensadores, pues, en última instancia, cualquier nombre de autor siempre es *legión*) que no han tenido más objetivo que saber cómo opera el mundo visto desde la lógica, la física y la política.

De lo anterior se sigue que, en la razón común, decir algo que valga la pena de verdad, eso no tiene dueño. Entonces, ¿quién habla en una investigación como ésta? ¿El investigador que está optando por un grado? ¿El autor estudiado? O ¿los autores en los que se apoyan el autor estudiado y el investigador? Cuando cada uno de los interlocutores habla por cuenta propia, es decir, personalmente, cada cual defiende un punto de vista particular. Y esas opiniones particulares, por amor a la verdad, son prácticamente inútiles y no merecerían ni la pérdida de un minuto de atención. Pero, así puestas las cosas, la delimitación de la autoría se vuelve cada vez más difícil. En primer lugar, porque, en la redacción de un reporte de investigación, es muy difícil separar

las voces, pues, ¿cómo decir en dónde empieza y dónde termina la voz del investigador? A menudo, éste es muy selectivo con las citas que respaldan su estudio y, se sirva o no de la arbitrariedad en su elección, mediante ese gesto delega la responsabilidad de lo que dice a la autoridad citada. Pero, por otro lado, por más citas que se hagan en una investigación, nunca podrá identificarse definitivamente al investigador con la autoridad citada, porque, en verdad, nunca es ella la que habla; siempre lo hace el investigador arropándose con otras voces, incluso, cuando pretende ser original, no lo es, pues también el investigador es legión.

Así juega la contradicción, mediante una lógica, en los siguientes capítulos, oscilando entre la definición y lo indefinido: hablando varios a un tiempo con una sola voz o, también, hablando sólo uno con múltiples voces. Dicho lo cual, se describe a continuación las partes que integran el estudio:

La presente investigación, sin contar las extensas líneas preliminares, se compone de tres secciones, mismas que llevan los siguientes títulos: “Lógica de la contradicción: tenebrosa, terrible, enmudecedora”; “Física desmandada y razón descubridora” y “La política que no hacen los políticos”. A las cuales hay que sumar la conclusión titulada “Razón común. Despersonalizando a Agustín García Calvo”. Dicho lo anterior, resultará necesario presentar aquí una descripción sintetizada de sus contenidos.

- 1) La sección titulada *Lógica de la contradicción: tenebrosa, terrible, enmudecedora* arranca con una reflexión sobre el sitio topológico desde el cual se pueda pensar y escribir una tesis tomando en cuenta los razonamientos de Agustín García Calvo. Se apunta ahí también una crítica a la Historia de la filosofía a partir de la recuperación de los harapos de los escritos de algunos pensadores presocráticos y que el filólogo zamorano se ha encargado de transmitirnos con la mayor

fidelidad que le ha sido posible. En el mismo tenor, se presenta un análisis respecto a una actitud de pensamiento que pueda calificarse de presocrática. Se incluye además un balance respecto al valor de la incertidumbre socrática y se califica al pensador de Alopece como el último presocrático. Tras una descripción de la lógica de la contradicción se analiza su presencia en tres pensadores presocráticos: Heraclito de Éfeso, Parménides y Zenón de Elea. Cada uno de los subtítulos, referidos a los razonamientos de los pensadores presocráticos, dan cuenta de la manera en que se presenta la lógica de la contradicción: en Heraclito se presenta como un “lenguaje tenebroso”; en Parménides como un “lenguaje terrible” y en Zenón de Elea como un “lenguaje enmudecedor”. Una vez mostradas estas formas de la lógica de la contradicción se presenta un razonamiento general en atención a algunos postulados del filólogo zamorano.

- 2) El capítulo titulado *Física desmandada y razón descubridora* está estructurado por siete apartados (algunos de los cuales contienen varias ramificaciones) en los que se expone una visión general de la Física, también llamada por Agustín García Calvo “Ciencia de la Realidad”, en la que se da exclusiva importancia a la teoría materialista de la antigüedad, teniendo como texto base el poema *De rerum natura* de Lucrecio y del cual hiciera el filólogo zamorano una edición crítica acompañada de una versión rítmica. Este poema tiene la gracia de ser una teoría, más bien heterodoxa, de la Realidad, pues su meta principal es el destierro de las supercherías de la Religión en cualquiera de sus manifestaciones y que no hacen sino envenenar las vidas de los hombres. Ya por esa sola razón al pensador zamorano le parece una versión desmandada de la Física y de ahí su gran aprecio, pues, a sus ojos, la Ciencia atomista de la antigüedad persigue los mismos objetivos que la actual Teoría de

Partículas, la llamada Mecánica Cuántica: encontrar la explicación verdadera, esto es, definitiva de todo lo que sucede en el mundo. A pesar de lo cual, ni la Física de Lucrecio ni la Mecánica Cuántica reparan en que, en cuanto investigadoras de la Realidad, todas las Ciencias se reducen a ser simples casos de lenguaje.

Así el asunto, el capítulo se inaugura con una sección titulada “Las contradicciones abismales de la Física” en el que se recuerda que el objetivo principal de esta Ciencia de la Realidad es resolver el problema de “un cuerpo en movimiento.” Mas, como en el capítulo precedente se estableció que el movimiento de las cosas es imposible, en esta sección el estudio apuntará al reconocimiento de que también es imposible saber lo que es un cuerpo. Para argumentarlo se acudirá a una exposición sucinta de la teoría materialista antigua (que establece que las cosas están compuestas de átomos y vacío), teniendo como representante los cantos científicos del poeta romano Lucrecio. La exposición de la teoría atomista antigua comprende cuatro secciones del presente capítulo.

A continuación, se establece un parangón titulado “De la Física atomista a la Mecánica Cuántica” donde se descubre que ambas teorías persiguen el mismo objetivo: ofrecer una explicación definitiva sobre todos los procesos del Universo.¹ Tras lo cual, en el apartado titulado

¹ A este respecto no estará de más anteponer la siguiente aclaración. Algún comentador decía que jamás se podrá dar la dimensión justa a la obra de Agustín García Calvo debido a los celos y a la incomodidad que despierta en algunos autores autoproclamados “especialistas” en determinadas disciplinas, pues: los poetas lo considerarán como un buen filósofo; los filósofos como un buen lingüista o un buen filólogo; los lingüistas y filólogos como un buen dramaturgo; los dramaturgos como un buen articulista; los articulistas como un buen traductor y los traductores como un buen poeta y así intermitentemente. Y ¿cómo lo considerarían los científicos contemporáneos? ¿Acaso como un advenedizo en su disciplina? Eso sería pasar por alto el interés del pensador zamorano respecto a los últimos descubrimientos de la Física. Su ocupación por esa disciplina se refleja en varios libros (*CT, CR, N*), pero sobre todo en el titulado *¿Qué es lo que pasa?*, en el que se integra un apéndice que da noticia de las más recientes investigaciones de los Físicos teóricos; así lo dice en la presentación: “Este descubrimiento está, de momento, inspirado por centenares de lecturas que

“Los problemas de fundamento de la Física”, se señala el craso error de cualquier Ciencia de la Realidad, a saber: no reconocerse como un caso de lenguaje, pues, al hacerlo, la Física descubriría que la Realidad es un constructo lingüístico, es decir, que su entidad o cosificación depende necesariamente de las palabras (nombres y números) de un idioma, sin los cuales no tendría objetos de averiguación. Por otra parte, pero en el mismo sentido, a través del descubrimiento de que por debajo del lenguaje hay una infinitud que no deja conocerse (pues no tiene principio ni fin) cualquier teoría científica resulta mentirosa por la sencilla razón de que lo sin fin no tiene origen, esto es, que no hay causas. Y si no hay causas, entonces, toda averiguación sobre el comienzo o el origen que no se descubra como falsa resulta superflua y defensora de las mentiras que sostienen la Realidad.

- 3) La sección titulada *La política que no hacen los políticos* se compone de cinco apartados en los que se desarrollan las siguientes temáticas: en “Contra la historicación de la vida” se narra la aparición de un sonado texto de Francis Fukuyama en el verano de 1989 y en el que se mienta *el fin de la Historia*. Atendiendo al eco producido por semejante texto, Agustín García Calvo arremete contra sus postulados principales y, mediante un profundo análisis, critica tajantemente la aseveración que dice que, con la llegada del fin de la Historia, desaparecerán también los grandes problemas de la humanidad (guerras y conflictos) y se alcanzará

estos últimos años he venido haciendo de reflexiones, invenciones y contradicciones de físicos, casi necesariamente cuánticos (o, menos veces, de informáticos o filósofos de la Ciencia, y, más a menudo, de matemáticos todavía sensibles a los problemas de fundamento de su arte), más o menos honestos o desmandados, ya en artículos o libros, pero más que nada por entradas en la Red que la inestimable ayuda de José-Luis Caramés, su diligencia y tino en la búsqueda, me ha venido proporcionando” (AGC, “Presentación”, en *QP*, pp. 9-10; las cursivas pertenecen al texto). Así que sus razonamientos sobre Física no debieran considerarse como meras conjeturas o como opiniones infundadas.

eso que siempre se ha deseado entre los hombres: un estado de paz o pasividad absoluta. En este sentido, el pensador zamorano argüirá que lo que el fin de la Historia enaltece es el triunfo del Capitalismo, es decir, una historificación de la vida en la que la vida ha quedado amortajada por la idea de Dinero. Por lo tanto, la inteligencia contemporánea no puede sino hacer un ferviente ataque contra esa historificación de la vida, esto es, ejercer una crítica radical contra el Capitalismo, la forma del Poder que ha triunfado en nuestra época, y eso es lo que se trata en la segunda sección de este capítulo titulada “La política que no hacen los políticos”. Aquí también se narran ciertos acontecimientos que influyeron preponderantemente en la vida del pensador zamorano para llevar a cabo semejante lucha contra el Poder. En un tercer momento se presenta una crítica contra la idea de “Progreso” que es uno de los cebos con los que el Capitalismo ha conseguido sumarse millones de adeptos. En cuarto lugar se presenta una sección titulada “El pronunciamiento estudiantil” en el que se comunica por qué se presentaron precisamente muchos brotes de rebelión de estudiantes durante los años sesenta y en los cuales el pensador zamorano se vio inmiscuido; se detallan además los errores en los que a menudo caen los rebeldes y se precisa la necesidad de un rebrote constante de la gente contra la impostura del Poder al que se le ha venido llamando últimamente Democracia o, para decirlo con mayor precisión, Demotecnocracia o Tecnodemocracia y que queda descrito en el quinto apartado de este capítulo titulado “Contra el Poder: contra la Democracia”.

He ahí pues descrito el contenido de la presente investigación: una lógica (de la contradicción), una física (desmandada) y una razón descubridora, seguidas de una política (que no hacen los políticos). Lógica, física y política leídas a

partir de la obra de ¿Agustín García Calvo?¹ Ése es el contenido de esta investigación, que, siendo más precisos, tendría que denominarse “reporte de investigación”, pues su soporte es la escritura, y, como tal, se vio obligada a respaldarse en innumerables citas que quizá a algún lector le parezcan demasiadas, mientras que a otro tal vez demasiado pocas (tomando en cuenta la producción descomunal oral y escrita de Agustín García Calvo). En favor de la redacción no queda sino alegar que se trata de eso, un reporte de investigación. Si fuera un libro, tendría que ensayarse otro estilo de escritura. Pero tratándose de una investigación sobre un autor casi desconocido en América (no se diga este país) el estilo que le venía bien es el que presento a continuación.

Una última cosa: no podemos eludir que respecto a cualquier investigación siempre se solicite referir el método utilizado. En ese sentido, diremos que aquí empleamos un método simple, a saber, el más elemental de cualquier investigación: *leer y analizar*, pues a la fecha no se ha inventado mejor manera de entender lo que dice un texto más que leyéndolo. Sólo se puede acceder a la comprensión del pensamiento “de” Agustín García Calvo (y de cualquier otro pensador) mediante la lectura y el análisis de sus obras. Obviamente, este criterio se hace extensible a los respaldos audiográficos y a las grabaciones en vídeo (a los que también acudimos para este estudio), porque los soportes contemporáneos de audio e imagen tan sólo son versiones progresadas de la escritura y la única manera de entenderlos es descodificando su sentido, esto es, descubriéndolo mediante la lectura y el análisis.

¹ El nombre entre interrogantes puede muy bien señalar una crítica contra el “autor” o contra la “propiedad intelectual” a favor de una razón común. Y así es como apareció su nombre en las portadas de “sus” libros a partir de 1999.

LÓGICA DE LA CONTRADICCIÓN: TENEBROSA, TERRIBLE, ENMUDECEDORA¹

Gran maldición son los nombres de las personas para la averiguación de los problemas y las cosas, y no sólo los nuestros, sino también los propios de Zenón, Parménides, Heraclito y demás propietarios en los que la Historia quiere asimilarse y enterrar la furia desatada del pensamiento.

AGUSTÍN GARCÍA CALVO, *Lecturas presocráticas I.*

1. ¿Desde dónde pensar y escribir?

Que «la filosofía tiene un comienzo» es lo que suelen decir los historiadores de la filosofía. Eso los conduce a situar el acto de filosofar en una línea temporal y, por lo tanto, a creer en el tiempo. Los historiadores de la filosofía son –para decirlo con un vocablo supersticioso– feligreses del tiempo. Ellos pueden cuestionar cualquier cosa, menos el tiempo; si alguno lo pusiera en entredicho no sería un historiador, ni de la filosofía ni de ninguna otra cosa. Dudar del tiempo conduce a desprestigiar el fundamento de la Historia y, por lo tanto, a anular de un solo golpe los intentos de convertir en históricos cualesquiera de los acontecimientos, es decir, a ya no considerar la vida como una serie de sucesos que se despliegan sobre una línea temporal, compuesta con una flecha de sentido y que corre de izquierda a derecha, esto es, ilusoriamente desplazándose del pasado hacia el futuro.

Pero ¿es posible vivir sin (que la vida esté normalizada por una ideación del) tiempo? Esta pregunta parece a primera vista formulada desde la torpeza y, como pudieran decir algunos, extremadamente desde una falta de sesos, ya que la vida se sometió con premura a la cuantificación temporal; de ello se siguió la incapacidad para imaginarla como independiente del tiempo. Así que,

¹ Téngase presente el resumen del capítulo inserto en la sección 6 (“Los temas de la presente investigación”) de las páginas PRELIMINARES.

actualmente, resulta improbable concebir la vida sin hacer uso de una noción temporal. La vida se convirtió en tiempo; se redujo a no ser más que una Historia de la vida. Y, por consiguiente, cualquier ejercicio está obligado a convertirse en histórico: el pensamiento ya sólo es Historia del pensamiento y la filosofía, Historia de la filosofía.¹ Aquel que pretenda ser filósofo o, más modestamente, pensador, estará forzado a revisar la historia de la filosofía, o del pensamiento, y con ello contribuir a hacer del pensar y del filosofar simples acontecimientos históricos.

Pero ¿qué daños provocó la instauración de la Historia, ya no sólo a la filosofía sino al pensamiento en general?² Una pregunta planteada así, en

¹ A propósito de esta aseveración, es preciso tomar en cuenta que, para Agustín García Calvo, un estudio personalizado de los filósofos (incluidos los presocráticos) carece de interés hasta cierto punto, porque no son ellos los que interesan al pensamiento. Lo importante de un estudio, filosófico o no, tiene que ver directamente con el tema tratado. Por tal motivo, la Historia de la filosofía (o de cualquier otra disciplina) no le merecen ni el menor de sus aprecio: “no es de ellos [refiriéndose a los filósofos] de lo que aquí se trata: se trata de lo mismo que tratan ellos; y no nos dejemos enredar en la Historia de la Filosofía; que la filosofía en las escuelas ha venido a no ser otra cosa que Historia de la Filosofía, como ya la vida quiere no ser más que Historia de la Vida” (AGC, *LP*, p. 25). Sobre este mismo asunto, *cf.*, además, AGC, *LP*, pp. 77-78.

² Para la comprensión de esta pregunta es preciso remitirse a los postulados de AGC, en *HT*. En este opúsculo el pensador zamorano analiza cinco maneras habituales de referirse a la palabra *Historia*, pero la que aquí más nos importa (porque, de algún modo, todas culminan en ella) es aquella que se sustenta en una ideación temporal. Con ello puede entenderse que sin una manipulación ideativa del tiempo (en principio ajeno a cualquier forma de ideación o de visualización), aquello que llamamos *vida* no estaría regida de la manera en que lo está. Para el pensador zamorano la concepción eidética (o visualizable) del tiempo implica su conversión en un espacio, pues sólo los espacios pueden medirse, esto es, someterse a un control numérico, es decir que “sólo equiparando enteramente el tiempo de los hombres con el tiempo de la Física, se puede establecer un esquema cronométrico de cómputo lineal, en que cada una de las fases se presenta simplemente como un tramo de la línea de toda la Historia del hombre, que a su vez habrá entrado como tramo de tiempo al menos de la Tierra, con una aspiración a incluirse en un tramo aún más largo, cuyo comienzo, como comienzo del Universo, esto es, del Tiempo, sea el encuentro de la idea con su propia contradicción” (AGC, *HT*, pp. 17-18). Y es desde esta cuantificación del tiempo desde donde cualesquiera de los quehaceres de los hombres podrán situarse como hitos, a partir de los cuales, los estudiosos, en este caso, podrán ir saltando de hito en hito para relatar, es decir, ubicando con fecha y dueño, los descubrimientos de determinados pensadores. Es así como la Historia del

términos perjudiciales, demanda una aclaración que de ordinario se olvida: el pensamiento no tiene propietarios; es el celo humano quien se encarga de adjudicarle agencias repartidas por el mundo, afirmando que los razonamientos son propiedad de determinados personajes históricos. Hay que ver en esta aclaración la génesis dañina de la Historia contra la filosofía y contra el pensamiento, pues cuando los razonamientos se vuelven históricos pierden su potencia redentora y se resignan a padecer la autoridad de quienes los hayan proferido o escrito. Así puestas las cosas, las historias del pensar y del filosofar se reducen a una estricta faena notarial: determinar la autoría de tales o cuales pensamientos y razonamientos asentados en los registros de la humanidad. La prueba de lo anterior se encuentra en el llamado *pensamiento presocrático*.

Suele entenderse por pensamiento presocrático a una colección de personajes anteriores a la figura histórica de Sócrates y que expresaron sus opiniones, más o menos novedosas, sobre el Cosmos. A propósito de esto, André Laks nos recuerda que la palabra «presocrático» es de facturación moderna ya que el primer registro del cual tenemos noticia se localiza precisamente en un manual de Historia de la filosofía perteneciente a J. A. Eberhard (quien recibiera una famosa carta del autor de la *Crítica de la razón pura*), toda vez que su libro contiene una sección titulada *vorsokratische Philosophie*, Filosofía presocrática. Aunque obviamente la creencia de que Sócrates marca un hito que separa a una filosofía precedente de otra posterior era ya una idea corriente desde la antigüedad.¹

Indudablemente en esa «Antigüedad» ocupa un lugar preponderante Aristóteles de Estagira. A pesar de que –y como lo ha señalado Néstor Luis

pensamiento o de la filosofía queda reducida a una simple faena notarial o de registro de acontecimientos.

¹ Cf. André Laks, *Introducción a la filosofía «presocrática»*, Gredos, Madrid, 2010, p. 13.

Cordero¹– el rol de Aristóteles no fue el de ser un historiador de la filosofía sino el de un comentador crítico de ciertas ideas del pasado, eso no presupone ningún obstáculo para afirmar que, con tal actitud, contribuyó a hacer de la filosofía un asunto histórico, ya que al hablar de «los primeros que filosofaron»² determinó un comienzo para la filosofía. Y desde que la filosofía cuenta con un comienzo se ve obligada a padecer los daños de la Historia, es decir, a convertirse en un mero asunto histórico o historiográfico.

Lo dicho anteriormente se justificará en los siguientes planteamientos llevados a cabo por Agustín García Calvo contra la historificación del pensamiento (y, por tal motivo, hay que tenerlos muy en cuenta en el desarrollo del presente apartado de la investigación). El pensador zamorano formula una pregunta acuciante a propósito del comienzo de la filosofía: ¿qué es eso que empieza con Tales de Mileto? Y la pregunta está dirigida evidentemente a encarar la visión corriente de los historiadores de la filosofía, desde que se establece en este mundo algo que se llama Filosofía, toda vez que ya desde la *Metafísica* de Aristóteles se pretende hacer una crítica a los postulados de los “físicos” que le antecedieron. Más aún, suele verse en esa crítica una suerte de superación y clausura de las preguntas desconcertantes que pusieron en marcha el razonamiento presocrático, juzgándolas arcaicas y deficientes, a la manera en que “el adulto se ve obligado a concebir los problemas y descubrimientos desconcertantes de su antiguo niño como nacidos de ingenuidades y torpezas, que sólo en la ideación madura han alcanzado su planteamiento justo y su solución debida. El pensamiento prefilosófico sólo por voluntad de la Filosofía entra a formar parte de la historia de la filosofía; pero acaso él de por sí era prehistórico, siempre-vivo”.³

¹ Cf. Néstor Luis Cordero, *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 36.

² Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 983b y ss.

³ Cf. AGC, *LP*, p. 135.

Pero, como puede advertirse, para Agustín García Calvo la historificación del pensamiento no le merece ningún respeto (porque esa es la manera más eficaz de amortecer al pensamiento). Incluso habría que afirmarse desde aquí que la noción misma de Historia de la filosofía tampoco le es digna de ninguna atención, pues la intención obstinada de encontrar un punto de arranque para el acto de filosofar conduce inevitablemente a invalidar, en cierta medida, los razonamientos que le precedieron o, por lo menos, a considerarlos como torpes y parcialmente descarriados, es decir, como habladurías propias de una ingenuidad infantil del pensamiento. Así puestas las cosas, es pertinente mirar a los ejercicios presocráticos desde una óptica diferente, a saber, como una serie de razonamientos predestinados a levantarse contra su historificación y lanzados “a combatir contra la fe y las ideas, que, reinando las mismas siempre, a lo largo del derrumbe de tronos y de dinastías, siguen pidiendo una vez y otra la renovación del mismo ataque al que por boca de Heraclito o de Parménides se lanzaba la razón.”¹ Esta manera irreverente de entender al pensamiento presocrático nos conducirá al descubrimiento de una serie de razonamientos genuinamente novedosos y que, paradójicamente, han estado presentes desde siempre y que, sin embargo, con la historificación del pensamiento y de la filosofía se les ha forzado a permanecer ocultos.

A tenor de lo anterior Agustín García Calvo deja muy en claro lo que entiende y debiera entenderse por pensamiento presocrático:

‘Presocrático’ ha acabado por venir a querer decir para mí y entre los que más constantemente me han acompañado en las lecturas algo como ‘prefilosófico’, si se tiene en cuenta que se confunde la Filosofía con la Ciencia, que de ella en forma de Ciencias se deriva, y asimismo con la Teología o Doctrina Religiosa, de la que ella se nos aparece como una versión superficialmente laica. En suma, que será presocrático un pensamiento no sumiso todavía a la necesidad de la fe o saber (que también a este propósito se confunden) y que no parte de la obligación de que este mundo, esto que nos pasa y que somos, sea algo razonable

¹ AGC, LP, p. 12.

*ni posible, y no va desde el principio lastrado y condenado por la finalidad de encontrar solución (o cada vez soluciones más perfectas) a los problemas y contradicciones que el mundo y su lenguaje nos ofrecen, sino sólo animado por un deseo de plantearlos con la honradez y claridad que sea dado.*¹

Tenemos así la aparición de varios términos para designar a una misma actitud: presocrático, prefilosófico, precientífico, prehistórico y que deben utilizarse a modo de huestes de ataque contra la Ciencia y las Ciencias, contra la Filosofía y las Filosofías, contra la Historia y las Historias, contra la Religión y las Religiones, que son lo mismo; en suma, contra la Fe en todas sus manifestaciones, incluidos los saberes y los conocimientos que las disciplinas referidas se precian de poseer sobre el mundo. Ya que el pensamiento presocrático al desarrollar averiguaciones sobre el Mundo o –para utilizar el término moderno con el que lo designaba Agustín García Calvo– sobre la Realidad, más que defenderla, dándola por hecha, ponía en evidencia las contradicciones sobre las que está erigida o fundada. Los pensadores presocráticos, valiéndose de preguntas irresolutas, cuestionaron los fundamentos de la Realidad (lo que hay y permite configurarnos en cuanto seres) y con ello pusieron en entredicho su posibilidad, es decir, dudaron de que la Realidad fuera posible.

De lo anterior se sigue que no se trata entonces de hacer aquí una Historia de la filosofía en la que encajen los presocráticos como simples entes históricos sino, más bien, de utilizar lo de presocrático como una actitud de razonamiento.² Ser presocrático debe considerarse como una actitud razonadora y ajena a cualquier consideración histórica. *“Una lectura y pensamiento presocrático trata, pues, de resucitar la pregunta y dejarla que viva*

¹ AGC, LP, p. 17.

² Cf. AGC, LP, p. 17.

*y que florezca, poniendo una vez más al descubierto la contradicción incurable en que la Realidad (esto es, sus Ideas) está fundada”.*¹

Una vez aclarado lo anterior, es imposible pasar por alto algunas coletillas de los razonamientos de Agustín García Calvo. En primer lugar, que al leer y escribir sobre los presocráticos su interés no está enfocado a hacer filosofía; así que si por descuido el pensador zamorano lo termina haciendo es porque no lo sabe; en cuanto lo sepa, no la hace. A tenor de eso, al juntarse con sus cófrades para el análisis de los razonamientos de los pensadores prefilosóficos, se veía obligado a advertirles, una vez y otra, que no estaban allí para ver y comprender las opiniones que hubieran tenido personajes como Heraclito, Parménides o Jenófanes y los otros hombrecillos desperdigados por el antiguo mapa del Egeo. En segundo lugar, que la lectura y análisis de los presocráticos no debería entenderse, en referencia a un profesor de filosofía, como un ejercicio ejecutado desde un tiempo ventajoso y progresado para criticar ufanamente y descalificar a los pensadores antiguos, pero tampoco como el ejercicio propio de un profesor de historia que quisiera entender las palabras de los presocráticos sólo como problemas correspondientes a la época de los pensadores analizados y que, en ese sentido, su validez resultara caduca para el tiempo del analista. En conclusión, que la tarea de Agustín García Calvo consiste en “entender lo que los textos en sí nos dicen (sean «de» quien sean) y a dejar que ellos nos ayudaran a plantearnos las cuestiones que están ahí y que, más confusamente, se nos plantean cada día: pues ni la Ciencia ha resuelto las paradojas de la trayectoria de los móviles ni la Historia ha resuelto (ni puede resolver mañana) el conflicto «de clases» en que la Historia misma está fundada.”²

¹ AGC, LP, p. 18.

² AGC, LP, p. 25.

Lo interesante de pensar consiste no tanto en el establecimiento de relaciones entre los razonamientos y los personajes históricos que los llevaron a cabo sino en utilizar esos mismos razonamientos, con independencia de quienes se precien de ser sus «autores», y prolongarlos en múltiples direcciones para renovarlos una vez y otra. Se trata sin más de hablar no *sobre* lo que han hablado los pensadores sino de hablar *de lo mismo* que ellos hablan: lo interesante es el tema y no el personaje. Esta distinción, aparentemente insignificante, se agranda al precisar en qué consiste cada uno de esos ejercicios. *Hablar sobre lo que han hablado los pensadores* se entiende como una laborcilla interpretativa en la que se intenta discernir, dejando de lado todos los conflictos que ello acarrea, qué quiso decir un autor con determinada frase o sentencia. Por ejemplo, *hablar sobre lo que dijo Platón del amor* (“*El amor en Platón*”) se entenderá como un simple intento de comprensión del discurso amoroso platónico y a él se limitará la cháchara interpretativa. Mientras que *hablar de lo mismo que hablan los pensadores* significa, por una parte, hacer uso, sí, de determinadas frases o sentencias de ciertos personajes, pero no se limita a ellos, y, por otra parte, una vez usadas las frases o sentencias señaladas, los razonamientos mismos prosiguen derroteros insospechados, de tal manera que los personajes quedan reducidos a trampolines que, poco a poco, se emborronan hasta descubrir que el pensamiento mismo se haya ocupado en el análisis del tema abordado. Siguiendo con el ejemplo anterior, *hablar sobre el tema del amor* no exige necesariamente una referencia al discurso platónico, sino que, de hecho, demanda la total atención en el análisis de semejante estado sentimental o pasional.

Ciertamente muchas veces resulta inevitable eludir la mezcla de tales ejercicios. Sin embargo, cualquier acto de pensamiento que se precie de honesto tratará de inclinar su balanza sobre el segundo ejercicio señalado. Ésa es la razón, justamente, por la que en lo sucesivo evidentemente utilizaremos algunos datos históricos concernientes a tres pensadores presocráticos (y tal

vez de otros): Heraclito, Parménides y Zenón. Más ello tiene como única finalidad utilizarlos de trampolines para descubrirnos ya no solamente hablando sobre las sentencias que ellos profirieron sino hablando de los mismos temas que ellos hablaban. Insistimos: lo interesante es hablar del tema y no de los pensadores. Así que, siguiendo a Agustín García Calvo, consideramos que con la aclaración precedente queda explicitado el lugar desde donde pretendemos pensar y escribir.

Sólo restaría manifestar una conclusión que se desprende de lo dicho. Un estudio, como el que aquí se está llevando a cabo, se ve forzado a evitar al máximo de sus posibilidades dar pretendidas muestras de erudición. No es éste un estudio comparativo de las múltiples interpretaciones que se han hecho de los restos del pensamiento presocrático (pues no se pretende hacer aquí una Historia de la filosofía griega antigua) y, por consiguiente, los lectores no encontrarán aquí las desviaciones habituales de los discursos filosóficos, es decir, los amontonamientos de literatura sobre literatura (interpretaciones sobre interpretaciones) con los que se elude el razonamiento al presentar la vana acumulación de opiniones concernientes a la pedantería erudita.

Ciertamente, tras una lectura atenta de la obra de Agustín García Calvo, lo anterior resulta de una claridad exagerada; sin embargo, es preciso tomar en cuenta que, para quien no esté familiarizado con esos planteamientos, tales afirmaciones pueden resultar chocantes y contradictorias con la manera contemporánea de presentar los informes de las investigaciones académicas. Así que, a tenor de lo anterior, no estará de más extendernos con las siguientes aclaraciones.

Afirma el pensador zamorano que a la hora de leer un texto sobre algún pensador presocrático suele aparecer en el lector una suerte de modestia ladina o de bobalicona cobardía y que consiste en no querer enfrentarse por las buenas al texto mismo (hasta el grado de olvidarse de su autor), huyendo así de la posibilidad de entenderlo, ya que, en el caso de conseguirlo, muchas de las

certezas que el analista había acumulado al paso de los años quedarían desintegradas en un abrir y cerrar de ojos. La manera más habitual de no padecer esto último es que el investigador se esconda tras el cerco mágico de su erudición, contribuyendo así al mantenimiento de “la peste medieval de las Autoridades bajo su nueva forma de estar bibliográficamente al día, (sustituyendo) la lectura del texto por una acumulación sin fin de referencias a todo lo que sobre él se ha escrito y se está escribiendo y desvía a la discusión de opiniones cultas la pasión que correspondía al entendimiento de la razón originaria, a cuya lectura, mientras procura el estudioso ser muy de su tiempo y guardar las formas que a la seriedad científica corresponden, ya no volverá nunca.”¹

Así que, en un intento de liberación de esa pedantería erudita, y sin que ello se entienda como una renuncia a la curiosidad y la pasión por la investigación y el estudio, se presentan las siguientes reflexiones.

2. Sócrates: el último presocrático

Pero, ciertamente, al hablar de presocráticos resulta imposible no decir, en unas cuantas líneas, lo que representa Sócrates a este respecto.² Y, siguiendo con los argumentos que veníamos hilvanando, nos vemos en la necesidad también de resaltar por qué Sócrates tampoco se dejó seducir por la pedantería erudita. Digámoslo, entonces, así:

Sócrates de Alopece se levantó contra la pedantería erudita, pues es de sobra evidente que con él reapareció el florecimiento de la duda, aunada a la

¹ AGC, RC, p. 27.

² Las siguientes líneas pretenden ser una exposición con miras a clarificar por qué, para Agustín García Calvo, la figura de Sócrates representaba la encarnación de la duda y de la contradicción dialéctica que ponía en cuestión la Realidad, y con ese comportamiento podría ser considerado como ‘el último presocrático’, siendo ajeno a las intenciones de fundar una ciencia positiva, como en su momento lo hicieron las escuelas y doctrinas postsocráticas. Cf. AGC, LP, p. 17.

pretensión de exterminar las certidumbres que hasta entonces habían sostenido nuestro mundo; fue Sócrates quien, con su interrogación sin fin –en términos del pensador zamorano– metía diablos en los cuerpos de los hombres para incomodarlos, esto es, el pensador de Alopeco era quien clavaba agujones en la carne de los humanos para despertarlos de su letargo, en un mundo donde la muchedumbre adormilada se dejaba arrastrar ciegamente por ideales e ideologías y se dejaba domeñar incautamente por religiones, ciencias y filosofías. Y que no nos conmuevan las monsergas platónicas que colocan a Sócrates como un filósofo mártir y, anacrónicamente romántico e insatisfecho, como alguien que ama apasionadamente la sabiduría, porque ¿cómo alguien, que va por el mundo sembrando miles de dudas en la seguridad de sus interlocutores, y cultivando el desprecio de los sabios examinados (recibiendo bofetadas y tirones de pelo por respuestas), va a estar enamorado del saber? ¿No será que la investigación socrática en lugar de conquistar las cumbres de la sabiduría pretendió abolirla y, de ese modo, librarnos de las imposturas de los saberes? El sólo hecho de plantear esta pregunta contribuye a entender mejor aquel descubrimiento socrático que mienta la casi nula o poca significación de la sabiduría humana y que, al parecer, eso era lo que significaba la palabra “Sócrates”.¹

Poner en duda el valor supremo que los hombres adjudican a su sabiduría no es una tarea simple. El que así lo hace, en ello le va la vida. Y no es culpa del destino fatal haber sido señalado por un oráculo para denunciar la falsía de los saberes humanos, sino que la denuncia es posible porque está inserta en los

¹ Algunas ediciones de la *Apología de Sócrates*, atribuida a Platón, suelen considerar como un anacoluto lo dicho en 23a; sin embargo, la versión de Agustín García Calvo deja entender lo arriba expresado. Cf. Platón, “Apología” 23a, en *Diálogos socráticos*, Salvat editores, Barcelona, 1972, donde se afirma lo siguiente: “Pero lo que es probable, ciudadanos, es que, en verdad, el que sea inteligente sea el dios, y que en el oráculo ese lo que quiera decir sea que la inteligencia y sabiduría humana muy poquita cosa es lo que valen o nada; y aun se me parece que a eso es a lo que llama «Sócrates»”.

mecanismos propios de cualquier idioma, ya que el lenguaje se revuelve constantemente en contra de sus propias producciones. Y ello es así porque la interrogación sin fin, con sus preguntas incurables, florece por siempre en el terreno de la incertidumbre que habitamos. Mientras que la sabiduría, necesariamente constituida por la fe, intenta de cabo a rabo apagar las dudas, convirtiéndonos a todos en sabios silenciosos o en feligreses mudos. Así puestas las cosas, los que no saben se pasan la vida preguntando interminablemente, mientras que los posesos de sabiduría se encierran en su sordo mutismo o bien sólo escuchan de sí sus sospechosas conjeturas a las que toman por aseveraciones irrefutables. De ejemplo tenemos a poetas, religiosos, científicos, filósofos y políticos que, como merolicos cargados de fe en lo que venden, eluden adrede dudar de la utilidad de sus mercancías.

Pero a Sócrates, el interrogador implacable, ninguna idea le resulta invulnerable. Ante su examinación, los poetas resultan tartamudos ignorantes, ingenuos presuntuosos que intentan engalanarse con aquello que les falta, pues la ejecución precisa de su arte no implica necesariamente el conocimiento de los tejemanejes que integran su técnica ni, mucho menos, estar en la posesión del significado absoluto de los versos.¹ Por otra parte, las creencias de los religiosos, tras el análisis socrático, quedan hechas jirones;² sin embargo, no olvidemos que los feligreses son tan necios que se empeñan, día a día, en el remiendo de sus credos rotos. Otro tanto les pasa a los filósofos y hombres de ciencia, toda vez que, al avergonzarse de su ignorancia, se pasan la vida mal formando opiniones y teorías que, por breves momentos, les apacigüen de la intranquilidad que les provoca el no saber.³ Y, finalmente, los políticos,⁴ ante

¹ A este propósito, véase el diálogo de Platón titulado *Ión*.

² En este caso véase la conversación de Sócrates con *Eutifrón* en el diálogo homónimo de Platón.

³ Sobre este asunto pueden consultarse los siguientes diálogos apócrifos de Platón: *Los enamorados* o *los rivales* y *Clitofonte*.

⁴ Véase la *Apología de Sócrates* suscrita por Platón y también la excepcional novela filosófica de José Solana Dueso, *Ciudadano Sócrates*, Mira Editores, Zaragoza, 2008.

la mirada torva del preguntón de Alopece, no son otra cosa sino el ejemplo supremo de la impostura, porque decididos a reinar sobre la vida de la gente, y convencidos de que lo hacen de la mejor manera, no les pasa nunca por la cabeza preguntarse –como se los recordó Sócrates, con tanta insistencia– ¿qué es eso de gobernar un Estado?¹ Pues, en cuanto esta pregunta aparece, cualquier gobernante se queda, como vulgarmente se dice, con el culo al aire, porque intenta hacer una cosa de la cual nada sabe, porque nunca le importó investigarlo. No deja de asombrar, sin embargo, cómo en una época como la nuestra, donde la democracia desarrollada vino a postularse como la forma de gobierno dominante, muchos lectores de Platón y de Jenofonte (entre ellos filósofos o, por modestia académica, estudiosos de la filosofía), oyendo entre líneas la pregunta rezongona de Sócrates sobre la política, se quedan tan campantes y, cuando no defienden neciamente al gobierno democrático con su amordazada libertad de expresión, se empeñan en subir sudorosamente los escalafones del poder, ocultando tras ese gesto ridículo de imposición la contumaz impotencia que los constituye. Frente a esta actitud asombrosa quizá sólo podamos vislumbrar un insignificante dilema por respuesta: o no saben leer, o Sócrates les molesta como a sus paisanos en la antigüedad.

Como es evidente, las denuncias contra la impostura, llevadas a cabo por el hijo de la comadrona Fenareta, sólo podrían terminar con una sentencia que lo obligara a beber cicuta, porque sus paisanos coléricos un buen día se hartaron de quedar en ridículo cada vez que a Sócrates, por mor de su ignorancia, se le ocurría destruir los credos humanos: a muchos que se preciaban de amos y señores de la sabiduría les dolió reconocer que eran tan sólo súbditos de ideas, esclavos de ideologías y, para limpiarse de esa

¹ Cf. de AGC el artículo titulado “Sócrates” incluido en *Enciclopedia Universitas*, Tomo II, Salvat, Navarra, 1972.

insoponible vergüenza, tuvieron que cerrarle la boca a quien al hablar los avergonzaba.

Es precisamente en el elogio de Sócrates, mentado por Alcibíades, al final del *Banquete* platónico, esa inolvidable borrachera filosófica, donde se muestra lo que puede provocar la voz socrática en los oídos de los muchachos todavía no formados con las ideas de sus mayores. Y también se oye ahí la incomodidad vergonzosa que experimentan los hombres tras haber sido vulnerados en sus creencias por la averiguación de Sócrates, incluso se reconoce el deseo de verlo muerto. Así lo dice Alcibíades¹ en la cumbre de su embriaguez:

Tras ofrecer disculpas a los integrantes del simposio para que sus palabras no sean tomadas por las propias de un borracho, afirma que dirá bajo juramento las impresiones que le causaron y, a la fecha, siguen causándole las palabras de Sócrates. Alcibíades asegura que cada vez que escucha hablar al hijo de Sofronisco su corazón palpita mucho más que el de los posesos por la música de los coribantes y, como resultado de esta experiencia, prorrumpen en llanto, tal y como ha visto que les ocurre también a muchos otros integrantes del auditorio socrático. Ese hecho le resulta insólito ya que son únicamente las palabras de Sócrates las que se lo provocan y de prueba alega que, habiendo escuchado las disertaciones de Pericles y de otros buenos oradores que se expresan con gran elocuencia, nadie más le ha provocado un alboroto en su alma hasta el grado de hacerle reconocer que vive como un esclavo. Mientras que las palabras del Marsias-Sócrates le han resultado suficientes hasta el grado de hacerle reconocer que no vale la pena vivir como hasta ahora lo ha hecho, esto es, descuidándose de sí mismo y dando prioridad a los asuntos de los atenienses. Por tal motivo, Alcibíades, como muchos otros de los oyentes de Sócrates, prefiere ignorar las palabras del pensador de Alopece, así se

¹ Cf. Platón, *Banquete*, 215d-216c.

resguarda de ocuparse de lo que en verdad importa. Escuchemos las palabras de Alcibiades:

A la fuerza, pues, me tapo los oídos y salgo huyendo de él (Sócrates) como de las sirenas, para no envejecer sentado aquí a su lado. Sólo ante él de entre todos los hombres he sentido lo que no se creía que hay en mí: el avergonzarme ante alguien. Yo me avergüenzo únicamente ante él, pues sé perfectamente que, si bien no puedo negarle que no se debe hacer lo que ordena, sin embargo, cuando me aparto de su lado, me dejo vencer por el honor que me dispensa la multitud. Por consiguiente, me escapo de él y huyo, y cada vez que le veo me avergüenzo de lo que he reconocido. Y muchas veces vería con agrado que ya no viviera entre los hombres, pero si esto sucediera, bien sé que me dolería mucho más, de modo que no sé cómo tratar con este hombre.¹

Esa actitud confusa de Alcibiades es la que se toma de ordinario ante la figura de Sócrates. Impulsados, en un primer momento, por la curiosidad, mediante la interrogación sin fin, van los hombres, hasta toparse con algunas creencias que toman por verdades, entonces, viviendo bajo el régimen de éstas, la figura de Sócrates les resulta molesta y hasta chocante, por tal motivo, lo desechan de su vida, porque creen conveniente que es mejor aferrarse a un clavo ardiendo que descubrir la falta de fundamento en sus actividades mediante una examinación constante.

Pero, quizá, lo más importante de una evocación del quehacer socrático sea recordar, y meditar a cabalidad, unos mensajes que se encuentran al final de la *Apología* y aunarlas con otras palabras del *Fedón* platónicos, para que, de este modo, no nos comportemos como la mayoría de los jueces atenienses que, al unir sus votos, pretendieron apagar, para siempre, la voz rezongona de Sócrates:

Un solo ruego quiero, sin embargo, dirigirles: en mis hijos vengaos, ciudadanos, cuando lleguen a mayores, molestándolos con esas mismas insistencias con las que yo os molestaba,

¹ Platón, *Banquete*, 216a-c.

cuando os parezca que se ocupan del dinero o de tal cosa cualquiera que no del bien y la virtud; y si llegan a creerse que son algo, sin ser nada, reprochadles, tal como yo a vosotros, que no se ocupen de lo que se debe y que se piensen que son algo no valiendo nada. Que si así lo hacéis, quedaré yo recibiendo de vosotros el pago justo, así en mí mismo como en mis hijos. Pero, sí, ya es hora de que nos marchemos, yo a morir, vosotros a vivir.¹

Por otra parte, minutos antes de beber la cicuta, en el *Fedón*, Sócrates le replica al lagrimoso Critón igualar el cadáver que de él quede con el hombre que confundió la vida con la investigación sobre la vida. Y esto hay que escucharlo con mucha atención: **“Yo soy este Sócrates que ahora está dialogando y ordenando cada una de sus frases (...), una vez que haya bebido el veneno, ya no me quedaré con vosotros, sino que me iré marchándome a las venturas reservadas a los bienaventurados.”**²

Y, como también es digno de recordación, Platón hace suponer a Sócrates diálogos maravillosos tras el cese de esta vida. Y, como lo anterior, también esto hay que escucharlo con mucha cautela. En la *Apología*, al referirse a los hombres justos que fueron condenados también por un juicio injusto, dice:

Cuando me pusiera a comparar mis propias experiencias con las de ellos, no iba –me figuro yo– a dejar de ser gustoso; y en fin, lo más importante, lo de pasármelo examinando a los de allá y averiguando, lo mismo que a los de acá, cuál de ellos es inteligente y sabio y cuál se cree serlo, pero no lo es..., ¿a qué precio, en fin, no había de pagar uno, varones del Jurado, examinar a aquel que condujo el vasto ejército hasta Troya o bien a Ulises o Sísifo o a otros que a millares pudiera citar uno, así hombres como mujeres?; que conversar allí y tratar con ellos y examinarlos había de ser el colmo de la felicidad.³

He ahí pues el hartazgo de felicidad de un Sócrates sin miedo: examinar a los muertos como lo hizo con los vivos. No deja de ser curioso, sin embargo, que, así puestas las cosas, es decir, bajo un proceso de interrogación constante, la

¹ Platón, *Apología de Sócrates*, 41e.

² Platón, *Fedón*, 115c-d. El resaltado no pertenece al texto.

³ Platón, *Apología de Sócrates*, 41b.

vida no se precie tan diferente de la muerte. En otras palabras, que dé lo mismo estar vivo que estar muerto, como decía un famoso cínico seguidor de Sócrates. Y a quien le reprochara, “entonces, perro, por qué no te matas”, él le respondía simplemente, “por eso, porque da lo mismo”. Pero, en todo caso, lo importante es resaltar lo siguiente: la figura del Sócrates histórico no debe importarnos demasiado, lo que en él vale de verdad está por encima o por debajo de una concepción temporal y se trata de esa voz ignorante que nunca se cansa de preguntar y analiza (es decir, etimológicamente, desintegra o destruye) a cada instante, mediante una examinación rigurosa, cualquier sabiduría que le ofrezcan por respuesta. En este sentido, Sócrates no se diferencia de algunos presocráticos, es decir, de aquellos que han puesto en entredicho, mediante una interrogación constante, todos los presupuestos que sostienen nuestro mundo. Por tal motivo, podemos considerar a Sócrates, siguiendo a Agustín García Calvo, como el último presocrático, toda vez que jamás se ciñó a la pretensión de elaborar una ciencia o teoría científica sobre la que reposara la seguridad del mundo.¹

Termino este preámbulo con una broma ingenua (o con la invención de un mito post-platónico) y que nos dará pábulo para el desarrollo de las líneas subsecuentes: como para Sócrates en este mundo no hay sabiduría, pues cualquier conjetura que quiera cargarse con ese calificativo, después de someterla a una severa examinación, resulta ser una mentira, quizá en el otro mundo, imaginado por Platón, tampoco la hubiera, y los muertos, avergonzados de su ignorancia, le armaron otro juicio a Sócrates por su fastidiosa ocupación, esta vez acusándolo de corromper a las almas y de meter dudas sobre la veracidad del Hades, así que lo condenaron a beber el agua del Leteo y a revivir eternamente en cada niño; por eso, cada vez que uno llega a este mundo y

¹ Cf. AGC, “¡Viva Sócrates!”, en *NO*, pp. 315-321. Asimismo, el artículo “Sócrates” incluido en *Enciclopedia Universitas*, Tomo II, Salvat, Navarra, 1972. De igual modo Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, Salvat-Alianza, Navarra, 1971.

aprende a hablar el idioma del sitio donde ha nacido no se cansa de preguntar “¿por qué?” Y “¿qué es eso?” Claro, hasta que sus mayores, irritados también por esa aborrecible incertidumbre socrática, le cierran la boca para siempre con las mentiras que a todos nos dijeron.

3. Lógica de la contradicción

No hace falta morir para hablar con los muertos, ni perder el juicio para trabar amistad con ellos; basta con ejecutar un par de técnicas aprendidas desde la infancia, a saber, la escritura y la lectura, para poder dialogar con aquellos que han dejado de vivir.¹ La primera consiste en la fijación de la voz y sin ese recurso se perdería en el aire. Mientras que la otra es un bendito conjuro, una especie de ritual mágico que, a veces, sirve para resucitar a los muertos, devolviéndoles sus voces perdidas tras el paso del tiempo. Sin embargo, para ejercer esas técnicas, es preciso dominar una previa: hablar. Los que hablan formulan preguntas y respuestas. Aunque no es fácil determinar si los hablantes utilizan al lenguaje o a la inversa. Ya lo veremos en seguida. Pero, en cualquier caso, la pretensión del lenguaje es decir lo ajeno (aquello que no es él propiamente) y los problemas del mundo sólo son tales a condición de formularlos lingüísticamente. Basta con que un niño empiece a hablar para que lo embista el sinfín de enigmas insolubles. El siguiente poema del pensador zamorano pretende esclarecer lo antedicho:

¹ Cf. AGC, “Libros y lectura en la Antigüedad clásica (Hablar con los muertos)”. Conferencia pronunciada por invitación de la Fundación Juan March (04-05-1995) en el marco del *Ciclo: libros y lecturas: cinco momentos históricos*.

Disponible en: <https://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=22299>.

1 Pero ¿por qué te miramos en el tiempo?
 Pero ¿por qué esperamos por tí?
 ¡Como si no estuvieras aquí!
 ¡Como si no estuvieras escrita en el cielo!

5 ¿Qué desvarío me ciega así? ¿Qué miedo
 tuyo tras ti me hace correr?
 ¿Cómo no sé que el miedo de ver
 es lo que arroja al sol a su vértigo ciego?

10 Pienso en el último trago y en el beso
 último, y grito loco que no,
 que eso no puede hacerse, que yo
 no seré nunca el último yo que lo pienso;

15 conque me meto en mi casa, y luego vuelvo
 años de haber y debe a contar,
 bolas en ábaco vuelvo a enhilar
 de ébano y vidrio y a hablar de hacer testamento.

20 Pero ¡si basta salir al campo abierto
 noche de estío clara!, y allá,
 donde la noche ni noche es ya,
 pura me miras tú, y al no verte te veo.

25 ¡Gritos de luz! ¡Millonarias de silencio!,
 tantas que ya ni número son:
 ‘Pléyades’ digo, ‘Andrómeda’, ‘Orión’,
 ‘bóveda’; y mudo palpita todo sereno;

30 y el corazón que susurra «Todo esto»
 siente latir la contradicción.
 ¡Centro del mar sin fin, corazón,
 sol de la nada, flor de la sombra sin centro!

 Dices «El fin del espacio», y ¿qué decreto
 te ha de impedir pasar más allá?
 Dices «Arriba», y sientes que ya
 es el arriba un pozo en que caes sin término,

 caes no sabes adónde: estoy cayendo
 hacia mi no saber lo que sé;

35 polvo de astros pasa, y se ve
que es todo uno, que ni es vacío ni cuerpos,

uno que es dos porque no sepa que esto
es todo nada, y ni aun nada es,
que ello soy yo, y yo sólo es

40 ello, la noche sin fin en donde me pierdo.

¿Cómo va a ser? Pero, ¿cómo no va a serlo,
si estoy en ello? Y en esta cruz
de la evidencia de infinitud
y lo imposible de la infinitud te encuentro.

45 ¡Yo imposible! Ni fui ni soy ni puedo
ser lo que soy. Y tú estás ahí.
Fue de ese modo como te vi
cuando asomaba de niño al cielo desierto:

él la miraba por el balcón del huerto
50 clara la sombra, y ciego te vio:
«Si hay más allá...» decía «Y si no...»,
de una congoja inmensa los ojos abriendo;

y de mi niño te vi: luceros negros
en mi almohada hincada eras tú.

55 ¿Qué haces ahora? ¿Adónde vas tú?
¿Qué locura nos hace esperarte en el tiempo?¹

Esa es la canción número 11 del *Libro de conjuros* con que Agustín García Calvo intenta exorcizarnos de la muerte. Ahora bien, el hecho de hablar de la muerte es un tanto contradictorio –el asunto más contradictorio, habría que añadir– porque justamente en los versos se deja en claro que, generalmente, se espera a la muerte sin reparar en que siempre ha estado ahí (vv. 1-4) y que el hecho de no verla está motivado por la voluntad de no querer mirarla, esto es, por el miedo de reconocerla (vv. 5-8). Y, entonces, inundado por ese miedo, uno se

¹ AGC, *LC*, pp. 38-41. La numeración no se encuentra en el poema.

lanza a pensar las cosas últimas concernientes a la propia identidad sin percatarse de que lo *último*, tomado por las buenas, jamás podrá referirse a un individuo particular (vv. 9-16). Tras el reconocimiento de lo anterior, y con el simple gesto de levantar la mirada, uno (que tampoco es uno ya) mira a la noche (que ya ni noche es) y lo que descubre en ella sobrepasa a cualquier cálculo y concepto (vv. 17-20): los gritos de luz de las estrellas, más que millones se vuelven innumerables (vv. 21-24) y los nombres de sus conjuntos se parecen más bien a un palpitar mudo que le revela la contradicción al corazón (la metáfora topológica del sentimiento) pues el sin fin que nos embarga nunca puede sumarse en un “Todo” (vv. 25-28). Al no haber totalidad, el espacio no puede estar regido por límites, ni por la noción de un “arriba” aunque, paradójicamente, uno esté cayendo en el pozo sin fondo de lo que no se sabe; y, al estar cayendo en el no saber, uno tiene que reconocer que ni sabe quién es uno y mucho menos qué es eso en lo que cae y se pierde (vv. 29-40). De lo anterior resulta que, ante la evidencia de la infinitud, la muerte no puede ser y, desde luego, yo tampoco porque yo estaba constituido por mi propio fin, pero como el sin fin niega los límites, de alguna manera también me niega a mí (vv. 41-44). De ese modo me descubro como algo imposible: Ni fui ni soy ni puedo ser lo que soy (vv. 45-46). Esto son los descubrimientos de un niño que, apenas ha aprendido a hablar, se pone frente a la ventana en una noche clara de verano y se dedica a escudriñar el sin fin que tiene ante sus ojos para descubrir la contradicción (vv. 47-55).

Pues bien, eso es lo que nos dice el conjuro 11 de Agustín García Calvo. Y si lo traje a colación es porque muestra a un niño revolviéndose con el lenguaje; más aún, es una invitación a revivir ese momento o a inventarnos el recuerdo –como decía el pensador zamorano¹ de ayer cuando niños no sabíamos leer ni

¹ Este momento revivido (o recuerdo inventado) juega un papel preponderante en la obra de Agustín García Calvo para comprender el pensamiento presocrático. De sobra está decir que lo utilizó en varias conferencias. Cf. AGC, “De Física a Psicoanálisis”. Conferencia pronunciada en la Facultad de

escribir, sino sólo hablar, y en una noche del estío fuimos víctimas del insomnio. Entonces, al asomarnos a la ventana, se nos apareció el cielo desierto con sus preguntas insondables: *¿si hay más allá? O ¿si no hay más allá?* Pero desprovistos de experiencia, e incultos como éramos, no supimos responder. Así que la desesperación nos atrapó entre sus fauces y, pretendiendo escapar de la tremenda oscuridad del cielo, cerramos los ojos, pero al hacer ese gesto, sin quererlo, miramos dentro de nosotros y una pregunta nueva nos turbó con sorpresa: *¿qué hay más abajo de mí? O ¿en qué me fundamento yo?* Y tampoco la pudimos responder. Desesperados por no saber, y devorados por la congoja, finalmente caímos rendidos. A la mañana siguiente, interrogamos a los mayores con aquellas preguntas que nos robaron el sueño.¹ Pero, como era de esperarse, sus respuestas intentaron acallar nuestra curiosidad para siempre: “-Mira hijo, allá arriba no hay más, allá está Dios y tú eres tú. Tú eres el que eres. ¡Basta ya! Y si no lo crees, ve y pregúntale al cura que ha leído, de entre los más sabios, a filósofos, científicos y teólogos: a Tolomeo, Platón, Aristóteles, Santo Tomás y Galileo, a Newton, Kant, Copérnico, a Schrödinger, Maxwell y Hawking, incluso a Heisenberg, Einstein y Leon Lederman, por no hablarte de Peter Higgs (el anunciante de *la partícula de Dios*) y otros tantos que son más difíciles de pronunciar”. Algunos se conformaron con esa respuesta, otros (entre ellos Agustín García Calvo, llevándonos la delantera), nos empecinamos todavía en dudar de los credos de las religiones, las filosofías y las ciencias. Sólo así nos es posible hablar de una *Lógica de la contradicción* que pone en marcha al pensamiento y quizá ese sea el motivo principal que nos mueve a escudriñar la obra del pensador zamorano.

Filosofía y Letras, Granada (21-10-2011) y en la Facultad de Filosofía, Madrid (15-11-2011); también la conferencia titulada “Cosas/Verdad”, pronunciada en la Residencia de Estudiantes, Madrid (14-04-2008). Disponibles en: <http://bauldetrompetillas.es/agustin-garcia-calvo/conferencias/>.

¹ De haber proseguido la averiguación en el terreno donde se planteaban las dudas de *¿si hay o no un más allá?*, y *¿en qué me fundamento yo?*, las investigaciones hubieran desembocado prontamente en estudios físicos y en ejercicios de psicoanálisis.

La lógica de la contradicción se trata de un tema referido al pensamiento presocrático, prefilosófico o precientífico (es decir, antifilosófico y contracientífico), y para llevarlo a cabo es preciso apoyarnos, sobre todo, en las ediciones críticas de Agustín García Calvo, y también en los estudios de Luis Andrés Bredlow (seguidor del autor de las *Lecturas presocráticas*) y, tangencialmente, en los estudios de Néstor Luis Cordero, entre algunos otros filólogos.

De acuerdo con Agustín García Calvo, la lógica¹ hay que entenderla como un ejercicio que explora algunos mecanismos específicos del lenguaje y los lleva hasta sus últimas consecuencias, simplificando, pero, sobre todo, precisando, la manera en que operan tales mecanismos sintácticos y las relaciones que guardan con otros elementos que aparecen en la lengua corriente. Se trata de una averiguación rigurosa sobre las funciones precisas de algunos elementos lingüísticos que operan al hablar y eso desemboca en el descubrimiento de contradicciones inherentes al uso del lenguaje, de ahí que llamemos a esta operación lingüística *lógica de la contradicción*.

Pero, de esta precisión, también debe quedar claro lo siguiente: si bien, la lógica se trata de un ejercicio lingüístico para descubrir las funciones precisas de ciertos elementos sintácticos que operan al hablar, tal descubrimiento no debe confundirse con una gramática, en el sentido de que ésta es el descubrimiento *total* de los elementos y mecanismos de la lengua que operan al hablar. Aunque, ciertamente, ninguno de los dos ejercicios (gramática y lógica) deben confundirse tampoco con una teoría, pues cualquier teoría versa sobre la realidad, mientras que la lógica y la gramática se limitan a examinar sus propios elementos constitutivos *sin referirlos a la realidad*. Ahora bien, cuando los elementos de la lógica pretenden referirse a la realidad, lo único que

¹ Cf. AGC, "Heraclito y la lógica", conferencia pronunciada en Madrid (1991). Disponible en: <http://baultetrompetillas.es/wp-content/uploads/pdf/Heraclitoylalogica.pdf>.

puede descubrirse con ello es la contradicción en la que la realidad está fundada. Esto se entenderá con mayor claridad cuando hagamos referencia, más adelante, a algunos fragmentos de los pensadores llamados presocráticos. De las consideraciones anteriores del pensador zamorano ha de seguirse también una reconsideración con respecto a la verdad, a saber, que en el mundo sólo hay dos formas de aparición de la verdad: una como verdad sintáctica o tautológica, cuya referencia se limita estrictamente a los elementos propios de una lógica o bien refiriéndose exclusivamente a los elementos de una gramática, es decir, que excluye por completo cualquier referencia a la realidad (dicho de otro modo: no hay verdad en las cosas de la realidad; sólo hay la verdad tautológica, en el lenguaje puro, y que sólo aparece cuando los elementos de un idioma se relacionan entre sí, y eximen de dicha relación a las cosas reales). Mientras que la otra, al pretender encontrar verdad en la realidad, sólo puede toparse con el descubrimiento de la contradicción sobre la que la realidad está fundada; se trata, entonces, de una verdad como descubrimiento de la contradicción; contradicción a partir de la cual todas las cosas de la realidad se constituyen, sin saberlo, claro está, porque si se supiera, al momento quedaría abolida cualquier pretensión de decir verdad sobre las cosas de la realidad. A este tipo de verdad, siguiendo a Agustín García Calvo, le llamaremos verdad activa, pues sólo se presenta como descubrimiento de la contradicción.

Respecto a lo anterior, hay que señalar que en las obras de Agustín García Calvo no hay propiamente desarrollada una “teoría” de la lógica de la contradicción, pero sí un análisis de la contradicción. Sin embargo, eso no implica que no haya una lógica de la contradicción, porque varios de sus análisis –como se verá en seguida– desembocan en eso, en el descubrimiento lógico de la contradicción. O para decirlo con una precisión mayor: no se trata de teorizar sobre una lógica de la contradicción, esto es, de hablar de la lógica de la contradicción (considerándola como una cosa más entre las otras) sino de

ejecutarla, es decir, de descubrirla al momento mismo en que se analizan los funcionamientos de algunos mecanismos específicos de la lengua, pues la contradicción es lo que se descubre en la lógica del lenguaje.

[Convendrá aquí también abrir un pequeño paréntesis a propósito de tres tipos de contradicción que el gramático zamorano ha descubierto mediante sus análisis lógicos.¹ La primera forma de contradicción puede ser denominada *contradicción declarada*, en la que se predicán simultáneamente dos predicados tenidos por mutuamente excluyentes, esto es, que cada predicado equivale a la negación del otro. Y puede representarse así:

$$\boxed{P \rightarrow d} \quad .$$

En donde: las mayúsculas representan predicados; la inversión de caracteres, la mutua contradicción predicativa y, la línea de encierro, la simultaneidad. Ejemplo: 'es mortal e inmortal'. A condición de que ambos predicados se hagan sobre el mismo punto y al mismo tiempo (esto es, negando toda posible sucesión predicativa).

El segundo tipo es la *contradicción intrínseca*. Se trata de una sola predicación con varios términos, uno de los cuales proviene de un predicado «anterior» y que resulta contradictorio *declaradamente* en relación con el predicado actual. Puede representarse así:

$$P (d).$$

En donde: el paréntesis simboliza la representación sintáctica de dependencia entre el predicado, P, y un complemento, representado con la minúscula invertida (d), el cual presupone una predicación previa que se contradice con la actual y representada de esta manera:

¹ Para el desarrollo de la presente exposición, cf. AGC, LP, pp. 26-29.

$d \leftarrow d.$

Ejemplo: ‘El corredor terminó la carrera sin comenzarla’. Aquí la locución ‘sin comenzarla’ presupone la predicación ‘el corredor no terminó la carrera’ que entra en contradicción con la predicación actual (al regirse por la convención irreversible de la relación «*comienzo* \rightarrow *fin*»). De tal suerte que la frase resulta una *contradicción intrínseca* porque la predicación ‘El corredor terminó la carrera sin comenzarla’ equivaldría a decir: ‘El corredor terminó la carrera sin comenzarla y el corredor no terminó la carrera’.

O bien, he aquí un ejemplo de Agustín García Calvo sobre la contradicción intrínseca: ‘Elena parió a su madre’. Aquí el término ‘su madre’ presupone la predicación ‘A Elena la parió su madre’ que entra en contradicción con la predicación actual (regida ésta por una convención irreversible de la relación «*x-parir-y*»). Así que la frase resulta *intrínsecamente* contradictoria porque la predicación ‘Elena parió a su madre’ es confundida con esta otra: ‘Elena parió a su madre y su madre a ella’.

El tercer tipo se denomina *contradicción extrínseca*. Y se representa sencillamente así:

P.

Como es evidente, no puede considerarse propiamente como una predicación contradictoria. Sin embargo, al usarla como cita, se la convierte en un término complementario de otra predicación metalingüística:

$Q(p).$

Así, al utilizar un predicado como complemento, (p), de otro predicado, Q, se produce un tipo de *contradicción intrínseca*. Resultando:

$(p) \leftarrow \bar{0};$

que, bajo esa conversión, la predicación termina por aparecer como una *contradicción declarada*. Esto es:

Q+D.

Ejemplo: ‘Está prohibido escribir sobre esta tapia’ es una frase que, en sí misma, no es contradictoria. Pero, si un tercero, mirándola escribirla, se lo comunica a otro mediante la locución ‘Escribe que está prohibido escribir sobre esta tapia’, es evidente que sólo puede proferirla en tanto que la frase ‘que está prohibido escribir sobre esta tapia’ presuponga como anterior la frase ‘Está prohibido escribir sobre esta tapia’. Así el asunto, la contradicción aparece en forma de predicación (metalingüística) afirmando ‘Escribe que está prohibido escribir sobre esta tapia y está prohibido escribir sobre esta tapia’, siempre y cuando ambos predicados se digan al mismo tiempo. O bien, he aquí la ejemplificación de la contradicción extrínseca efectuada por el lógico zamorano:

A partir de la frase ‘Estoy callado’, oyendo a quien lo dice, puede el oyente pronunciar la constatación ‘Dice que está callado’, cuyo complemento ‘que está callado’ supone la locución previa ‘Está callado’, la cual al tomarse como predicación (metalingüística) actual se manifiesta como ‘Dice que está callado y está callado’, revelando la contradicción al pronunciarse ambos predicados al mismo tiempo.

Tras este descubrimiento de las contradicciones lingüísticas el lógico zamorano advierte una enseñanza de la operación contradictoria del lenguaje, a saber:

Que los tres diversos modos están rondándola [a la contradicción, se entiende], pero ninguno llega a ser la verdadera contradicción: en el tipo tercero se requiere la cita de la frase para que ella se revele como contradictoria, de modo que ella misma (que no dice dos cosas, sino sólo una) no es de por sí contradictoria; en el segundo tipo se requiere, en cierto modo al revés, que de un elemento de la frase, nombre complementario o determinante o adjetivo,

que no es un predicado y de por sí no está diciendo nada, se deduzca la predicación que se supone, de modo que en la que directamente se nos daba no hay contradicción de hecho; y en fin, en el primer tipo de la contradicción se manifiesta necesariamente por medio de la unión (indicada con los signos '+' o 'y') de dos predicados sucesivos, que, por más que insistamos en la convención sintáctica de que se aplican al mismo tiempo, de hecho en la producción de la frase no son simultáneos, sino sucesivos, de manera que cuando se dice el uno ya se ha dicho el otro: la predicación son dos predicaciones, y nunca se alcanza el punto en que, P y d fundidos, una sola predicación pudiera ser contradictoria consigo misma.¹

Quede aquí pues cerrado este paréntesis, no sin remarcar finalmente que, bajo estas tres modalidades de presentarse la contradicción en el lenguaje, hay algo que la impide manifestarse de manera absoluta, a saber: es el carácter sucesivo o articulado del discurso o del pensamiento raciocinante lo que impide que uno se contradiga definitivamente, pero, por ello mismo, también es imposible decir una verdad absoluta. La imposibilidad de decir la verdad definitivamente y de mentir (esto es, de contradecirse) perfectamente está determinado necesariamente porque nunca se podrán confundir el medio con el que se habla de las cosas (el lenguaje) con las cosas (de las que el lenguaje habla). Sobre este asunto, volveremos más adelante, mientras tanto aquí lo dejamos].

Tras este pequeño paréntesis considero oportuno precisar, aún más de lo que puedo, lo siguiente: *por lógica de la contradicción ha de entenderse aquí el análisis de la operación de ciertos mecanismos lingüísticos (específicamente 'y' y 'es' en los restos de las obras de Heraclito y Parménides respectivamente, sin olvidarnos de los razonamientos dilemáticos de Zenón de Elea) y que desemboca en el descubrimiento de que la Realidad (al estar constituida por el lenguaje) es necesariamente contradictoria.* Las siguientes páginas bien pueden considerarse como la exposición de tal descubrimiento.²

¹ AGC, LP, pp. 28-29.

² De cualquier manera, la formulación "lógica de la contradicción" se encuentra expresada en varios pasajes de los estudios presocráticos de Agustín García Calvo, utilizándola para referirse

He ahí formulada, brevemente, la *Lógica de la contradicción* que pretendemos desarrollar partiendo de los análisis lingüísticos de Heraclito, Parménides y Zenón traducidos y estudiados por el filólogo zamorano. Sin embargo, antes de proseguir, es menester tomar en cuenta lo siguiente: serán las líneas próximas las que harán comprensible, poco a poco, la elección de estos tres pensadores y, también, los motivos que subyacen en considerarlos como lógicos de la contradicción. Razón por la cual, será menester adelantar una reflexión sobre los prosopónimos. Digámoslo, entonces, así:

Los nombres propios no tienen significado, por lo tanto, no pueden traducirse; sólo se traspasan, con más o menos fidelidad, de un idioma a otro. Por tal motivo, quizá no se entienda, de primeras, lo que se esconde detrás de los nombres que he citado líneas arriba. Sin embargo, la gente comete la osadía, de vez en cuando, de renombrar (o, para entendernos, de rebautizar) a las personas en virtud de sus acciones; un ejemplo, entre otros muchos, lo encontramos en el antiguo pueblo griego. Una tradición secular se empeña en

explícitamente a lo que acabamos de apuntar en nuestro intento de precisión. A este respecto, véase AGC, LP, pp. 136-137 (en donde se señala que las contraposiciones rudimentarias que enfrentan a lo 'bueno/malo' –en un plano moral– y lo 'sin fin/todo' o 'aparente/verdadero' –en un plano metafísico– son las que pusieron en marcha la *lógica de la contradicción*). Por otra parte, cf., también, AGC, RC: p. 40 (en donde apunta que *la ley o lógica de la contradicción* es la que rige los fragmentos principales del libro de Heraclito); p. 95 (en donde se resalta la condena heraclitana contra Homero por no conocer *la ley lógica de la contradicción* que lo gobierna todo); p. 97 (en donde se afirma que *la necesidad lógica de la contradicción* es el fundamento de la diferencia y, por lo tanto, de la identidad de las cosas); p. 183 (en donde, acudiendo a la tradición doxográfica, se recuerda que la diosa de Parménides califica implícitamente en sus versos a Heraclito como un *lógico de la contradicción*, perteneciente a los 'de doble cabeza' o *díkrānoi*, a quienes ser y no ser les da en sus leyes lo mismo y no lo mismo); p. 204 (en donde se establece un parangón entre la aparición lógica de la contradicción y su aparición física, de un lado con Heraclito y, del otro, con Zenón de Elea); y la p. 397 (en donde se señala que *la lógica de la contradicción* hace previamente su aparición a toda filosofía). Y todavía en AGC, QP, p. 62, § 78, se expresa lo siguiente: “una lógica del sentido común [entendida obviamente como una *lógica de la contradicción*], que no teoriza ni construye otro sistema de verdadera realidad, sino que, al revés, se lanza, diciendo NO incansablemente, a descubrir lo que haya de falso en las ideas y constitución de la Realidad”.

llamar a Heraclito *llorón* y a Demócrito *riente*. El motivo de esas lágrimas y carcajadas, según los relatos de la doxografía, fue la estupidez humana; mientras que uno lloraba por la imbecilidad de los hombres, el otro se tronchaba de risa a causa de ella.¹ A Heraclito también lo llamaron *el tenebroso*, *perro ladrador del pueblo* o *desonravulgos y quiquiriquero*.² A Zenón de Elea lo apodaron *el ambilingüe*, *el de lengua doble* o *capaz de lo uno y de lo otro*, y también πάντων επιλήπορ, *el interruptor* o *el enmudecedor de todos*.³ Y Platón (*el de anchas espaldas*) no sólo llamó a Parménides *venerable* sino también *terrible*.⁴

Acuciado por comprender la relación de esos calificativos con las obras de sus referentes (lo tenebroso de Heraclito, lo terrible de Parménides y lo enmudecedor de Zenón), descubrí la lógica de la contradicción que, durante tantos años pusieron en marcha los razonamientos de Agustín García Calvo, y, de esta manera, muy pronto me vi inmerso en este placentero análisis, del cual, a continuación, expongo los resultados.

4. Lenguaje tenebroso

Cualquier estudioso de la filosofía, nada más adentrarse en la historia de su disciplina bajo la guía de los múltiples manuales que constituyen su historiografía, se encuentra con la noticia de que en la antigüedad hubo un

¹ Resultaría imposible determinar con exactitud la fecha del establecimiento de esa contraposición sentimental entre este par de pensadores respecto a la contemplación de la estupidez humana; no obstante, según se hace constar en los registros doxográficos, fue Luciano de Samosata quien la popularizara durante el siglo II d. C. Cf. *Subasta de vidas*, 14. Y, tras él, ha secundado ese enfrentamiento de caracteres entre esos dos pensadores San Hipólito en una obra previamente atribuida a Orígenes: *Consideraciones filosóficas o refutaciones de todas las herejías*. Cf. AGC, RC, pp. 19-20.

² Cf. AGC, RC, "Prolegómenos", p. 13. Y también Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, IX, 5.

³ Cf. AGC, LP, p. 54.

⁴ Cf. Platón, *Teeteto* 183e-184a.

pensador presocrático de la región de Éfeso que escribió, como tantos otros de sus coetáneos, un tratado *Sobre la naturaleza de las cosas*, en el cual sugería al fuego como principio creador de todo lo que hay en el Cosmos y que, por otra parte, sostenía una teoría del flujo perpetuo bajo la premisa de que “todo cambia y nada permanece”; de tal manera que se termina por catalogar a Heraclito como el antípoda oficial de otro pensador presocrático, a saber Parménides de Elea, quien históricamente se le ha adjudicado la defensa de una teoría adversa al del efesio, esto es, una teoría que sugiere que “no hay cambio, sino que todo permanece quieto”.¹

Ahora bien, siguiendo las críticas de Agustín García Calvo, habría que decir que, con tales predicaciones históricas referidas a los pensadores presocráticos, lo que se consigue no es sino debilitar su potencia redentora para combatir las ideas dominantes, pues, al adjudicarles esas teorías, los pensadores anteriores a la figura histórica de Sócrates quedan domesticados y asimilados bajo el poder de la Historia de la filosofía, esto es, que Parménides es reducido a padecer el eterno mote de “El filósofo del Ser” y Heraclito el de “El filósofo del fuego o del flujo perpetuo”. Y, una vez asimilados y domesticados de esa manera, ya se les puede hacer decir también cualquier cosa, mediante las elucubraciones propias de sus pseudo-estudiosos porque estos últimos jamás irán a revisar directamente los fragmentos de los pensadores que investigan, pues, mediante la asimilación histórica, a los presocráticos se les ha convertido en pensadores clásicos. Ahora bien, respecto a los pensadores clásicos, hay que insistir en una evidencia que, justamente, por ser tan obvia, a menudo se pasa por alto, y se trata de aquello que se suele entender por “pensador clásico”, toda vez que, como afirmó en alguna ocasión Luis Andrés Bredlow, un pensador clásico es aquél que ya nadie lee, pero la

¹ Sobre estas atribuciones teóricas referidas históricamente tanto a Heraclito como a Parménides se harán mayores referencias en las líneas subsecuentes.

mayoría cree saber lo que dice. Así las cosas, muchos que no han leído los restos de los razonamientos de los pensadores presocráticos creen saber lo que estos dicen, sencillamente porque de oídas han participado de ciertos rumores esparcidos alrededor de sus razonamientos, cuando no ya sólo de elucubraciones sobre sus personas.

Ahora bien, la actitud del filólogo zamorano no puede encasillarse en las actitudes de los pseudo-estudiosos recién mencionados, ya que su intento es más bien el de leer los harapos del libro del efesio separado de las adherencias doctrinarias que pretenden presentárnoslo como una suerte de manual científico o físico, es decir, como un librito de los intitulados *Peri phýseōs* y que, bajo esa rúbrica, se olvidan de que los razonamientos del efesio son, en el mejor de los sentidos, desarrollos de un análisis lógico, esto es, de “una lógica de la contradicción, anterior a toda filosofía.”¹ Ahora bien, este análisis lógico desemboca en un descubrimiento de que la razón o el lenguaje no puede sino presentarse a los mortales bajo la insinuación de una Razón General dedicada a combatir las ideas dominantes constituidas y constituyentes de aquellos que les gobiernan las almas, esto es, como un ejercicio de una Razón política y que, a su vez, bajo su manifestación de una Razón teológica se encamina a destruir también cualesquiera creencias y prácticas religiosas, incluyendo las esperanzas escatológicas de las almas.²

Una vez señalado lo anterior, respecto a la *Lógica de la contradicción*, es evidente que comenzaremos aquí con Heraclito (sin acento y así habría que pronunciar tal nombre, aunque parezca inusual, atendiendo a la prosodia del griego antiguo recordada por Agustín García Calvo³ y confirmada por el

¹ AGC, RC, p. 397.

² Cf. AGC, RC, p. 397. El resaltado no pertenece al texto.

³ Cf. AGC, RC.

helenista Carlos García Gual).¹ Nacido en Éfeso, se le apodó *skoteinós*, *el tenebroso*, por su manera oscura de escribir. Y, sin embargo, de él se dice en un epigrama que ha sobrevivido al paso de los siglos:

*No te des prisa el librito a enrollar de Heraclito el efesio
en su varilla: en verdad, senda escabrosa de andar:
sombra es y tiniebla sin luz; pero si un iniciado
te guía hasta allí, claridad más luminosa que el sol.*

Diógenes Laercio² comunica ese homenaje métrico y también dos noticias imprescindibles, como lo pone de manifiesto el filólogo zamorano, para una lectura seria de los restos del libro de Heraclito: la primera afirma que el escrito no era un *Perì phýseōs*, un tratado “Del modo de ser de las cosas” sino un *Perì politeiās*, un escrito “De la sociedad humana” o “De política y ciudadanía” y que las formulaciones físicas que contenía sólo estaban colocadas a modo de ejemplos. La otra noticia nos habla de la división tripartita del libro: un *Lógos perì pántōn*, Razón general (o de las cosas todas); un *Lógos politikōs*, Razón política (o sea de gobiernos y de almas) y un *Lógos teologikōs*, Razón teológica (o sea de religiones y de ultimidades). Es curioso que los editores mayormente reconocidos no tomaran en cuenta esas noticias al momento de ordenar los fragmentos heraclitanos. Sólo M. Marcovich y J. Bywater lo intentaron. Mientras que la edición de G. S. Kirk separa los “fragmentos cósmicos” del resto y la agrupación de Diels-Kranz está hecha por orden alfabético de los citadores.³

¹ Cf. Carlos García Gual, “Agustín García Calvo, poeta y filólogo”, en VV. AA., *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Triacastela, Madrid, 2013, pp. 188-189.

² Cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, IX, 5, (Traducidas y comentadas por Luis Andrés Bredlow), Lucina, Zamora, 2010, pp. 331-335. Y también AGC, *RC*, pp. 13-15.

³ Ya el propio Agustín García Calvo, en los “Prolegómenos” (p. 10) de *RC*, se lanzaba a la crítica de sus predecesores en semejante empresa, pues, la mayoría de ellos, como también la mayoría de los intérpretes antiguos, erraban en sus exégesis por el simple hecho de reducir los fragmentos a una suma de opiniones venidas de un pensador antiguo, tomándolos de un modo arbitrario. Esa actitud, desde luego, no puede servirnos de mucho para entender los fragmentos, ya que, al hacerlo de esa

Así que quien atiende a estas últimas ediciones arbitrarias difícilmente puede comprender las reflexiones heraclitanas. Por tal motivo, nos vemos en la necesidad de recurrir a la Edición crítica de los restos del libro de Heraclito, hecha por Agustín García Calvo bajo el sugestivo título de *Razón común*,¹ para poder mostrar la *Lógica de la contradicción* en el pensador tenebroso.

Hasta aquí algunas noticias de Heraclito y su texto. Paso al análisis. Acotando, desde ahora, que aquí sólo se citarán aquellos fragmentos que nos revelen más esplendorosamente la lógica de la contradicción, toda vez que, cualquier intento que se plantee como objetivo elaborar un comentario crítico de la suma total de los fragmentos que nos quedan del pensador tenebroso se vería en la necesidad de redactar varios centenares de páginas (ahí tenemos como ejemplo los comentarios de *Razón común*) y, como se habrá comprendido

manera, sólo se está contribuyendo a hacer Historia de la filosofía, y, con lo cual, también se amortecen, en cierto sentido, las razones que pudieran estar sonando en el escrito heraclitano. A este respecto AGC escribe: «(...), sin embargo, desde los primeros intentos de J. Bywater Heracliti Ephesii reliquiae hace más de un siglo (Oxford 1987), apenas se ha vuelto a intentar la ordenación (fue por el contrario una desgracia que a estudioso tan docto como G. S. Kirk se le ocurriera dividir los frs. entre los “cosmic fragments” y los otros, que es la división que más decididamente debe no hacerse, entre una Física y una Lógica, para entender algo de la razón) y la recopilación por orden alfabético de los citadores en los *Fragmente der Vorsokratiker de Diels-Kranz ha consagrado el abandono, infundado, del intento de leer las razones hilvanadas en algún razonable orden (del único intento de ordenación propiamente filológico, el de M. Marcovich Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary Mérida Venezuela 1967)*». También cf. la reseña de AGC sobre “KIRK, G. S. – *Heraclitus. The Cosmic Fragments. A critical study with introduction, text and translation by...* Cambridge, University Press, 1954, XXXII y 415 pp.”, donde extiende sus comentarios críticos sobre la mencionada edición, entre otras.

¹ Aclaremos de una vez, como lo hace Agustín García Calvo, que los fragmentos transcritos con letras mayúsculas es más probable que se refieran a citas literales del texto de Heraclito, mientras que los transcritos con letras minúsculas acaso tengan menor probabilidad de serlo pero, en todo caso, bien leídos cobran una coherencia tal, entre unos y otros, que, si no fuera tan pretencioso el decirlo, parecería que nos hemos topado con aquél iniciado, según la profecía del epigrama citado líneas arriba, que nos guiaría a la claridad de las expresiones oscuras del pensador Tenebroso. Cf. AGC, *RC*, “Prolegómenos”, p. 25.

de las líneas precedentes, nuestra investigación no va en ese sentido. Prosigamos entonces con nuestro cometido. El primer fragmento dice:

ESTA RAZÓN, SIENDO ÉSTA SIEMPRE COMO ES, PASAN LOS HOMBRES SIN ENTENDERLA, TANTO ANTES DE HABERLA OÍDO COMO A LO PRIMERO DESPUÉS DE OÍRLA: PUES, PRODUCIÉNDOSE TODAS LAS COSAS SEGÚN ESTA RAZÓN, PARECEN COMO FALTOS DE EXPERIENCIA, TENIENDO EXPERIENCIA ASÍ DE PALABRAS COMO DE OBRAS TALES COMO LAS QUE YO VOY CONTANDO, DISTINGUIENDO SEGÚN SU MODO DE SER COSA POR COSA Y EXPLICANDO QUÉ HAY CON ELLA. EN CUANTO A LOS OTROS HOMBRES, LES PASA DESAPERCIBIDO TODO LO QUE ESTANDO DESPIERTOS HACEN, TAL COMO SE OLVIDAN DE TODO LO QUE DURMIENDO.

He ahí formulado el famoso *lógos*¹ (o razón) heraclitano sobre el que tantas veces se ha insistido sobre su carácter intraducible, debido a su riqueza polisémica que designa, al unísono, los actos de contar, los de dicción, cálculo y razón, y que en varios pasajes se nombra con otros mote: administrador de todo, divinidad, guerra, fuego inteligente y lo que es común a los hombres, pero también extraño. No obstante, una cosa es evidente, todos esos actos son propios del lenguaje, por lo tanto, a partir de la edición y traducción llevada a cabo por Agustín García Calvo de los restos del libro del tenebroso, habría que entender al *logos* heraclitano como la ordenación, por oposiciones y correlaciones y, a la vez, como actividad propia del habla lógica o razón raciocinante. *Lógos* es la razón o lenguaje común, inconfundible con los idiomas, a pesar de que éstos son sus únicos modos de aparición en el mundo. Propio del lenguaje es hablar de las cosas y, al hacerlo, constituir las. Si las cosas están constituidas por el lenguaje, éstas, de algún modo, se diferencian de él. Entonces, el lenguaje no es una cosa, pero, cuando habla de sí mismo corre el grave peligro de convertirse en una. Vemos así formulada la contradicción de manera esplendorosa: el lenguaje está dentro y fuera de las cosas. Así se le lee

¹ Cf. AGC, RC, pp. 31-36.

en el fragmento 40: DE CUANTOS HE OÍDO RAZONES, NINGUNO LLEGA HASTA TANTO COMO RECONOCER QUE LO INTELIGENTE (EL LENGUAJE) ESTÁ SEPARADO DE TODAS LAS COSAS, porque el lenguaje es capaz de hablar de ellas. Pero, al mismo tiempo, es el lenguaje quien las produce todas. Pues, ¿cómo hablar de algo que no sea lenguaje? Y, más aún, si alguien afirmara que hay algo que no es lenguaje, entonces, se tendría que reconocer una de dos, o bien, que se está en lo cierto, pero, de ello no se puede hablar, o bien, que sí se puede hablar de ello, pero, entonces, la única manera de hacerlo aparecer (es decir, de hacerlo comprensible) aquello que no sea lenguaje tendrá que hacerse necesariamente mediante el lenguaje.

Y, sin embargo, también del primer fragmento, salta a la vista lo siguiente: hay dos referentes que están tomando la palabra: uno, el que podríamos considerar como un personaje real, en este caso Heraclito, ese hombrecillo de Éfeso apodado el Tenebroso, y, otro, el simple pronombre personal que se presenta en cualquier idioma, con independencia de sexo, edad, posición política, credo o estatus social y demás, ya que sólo apunta al sitio en que se está hablando, es decir YO, que no es ninguna persona en particular, puesto que es un índice que puede ser utilizado por cualquiera: YO es cualquiera con la única condición de que esté hablando. En resumidas cuentas, se trata del lenguaje hablando de sí mismo, es decir, cuando no es nadie, cuando ese pronombre no se refiere a ninguna persona particular, ni a las señas particulares e inconfundibles de algún hombrecillo bien definido o identificado. Digámoslo, entonces, así: en este fragmento empieza por hablar Heraclito para, en un segundo momento, quitarse de en medio, y dejar que el lenguaje hable de sí mismo. En el momento que el personaje Heraclito se calla (después de haber dicho que LOS HOMBRES NO ENTIENDEN EL LENGUAJE NI ANTES NI DESPUÉS DE ESCUCHARLO y que TODAS LAS COSAS SE PRODUCEN SEGÚN EL LENGUAJE) y el lenguaje, sin más, toma la palabra, para decir de sí que es él quien DISTINGUE EL MODO DE SER DE CADA COSA, o dicho

de otra manera, que el lenguaje es el único que sabe cómo es que se fabrican las cosas, toda vez que es él quien las hace. Y, por otra parte, cuando el lenguaje habla de sí mismo no puede más que mostrar las maneras en que están operando sus elementos al hablar, es decir, que es en ese momento cuando se revela la lógica.

Lo señalado anteriormente puede ayudarnos a comprender mejor uno de los fragmentos que más ha sido objeto de comentarios tras la desaparición de Heraclito, a saber, el No. 34 en la edición de Agustín García Calvo y que a la letra dice: ME INVESTIGUÉ A MÍ MISMO. Obviamente, ahí no se trata del Heraclito histórico (pues, si la investigación, honesta y desmandada, que se está llevando a cabo en el libro, se refiere al lenguaje, ¿quién, con un poco de cordura, se desviaría de una investigación lingüística para ocuparse de la pobre personita, constituida como cualquier otra persona, de Heraclito el de Éfeso?), sino del lenguaje mismo que, al volcarse a hacer averiguaciones sobre las maneras en que opera, llega a descubrir que es por él donde se asientan todas las contradicciones de las cosas que hay en el mundo. Lo cual nos lleva a descubrir que quien habla en el libro no es Heraclito sino el lenguaje mismo, pues, al ser lo más común, puede ser utilizado por cualquiera y ningún hombre particular puede mandar en él, pero, también, el lenguaje es lo más extraño, al resultar incomprensible para los hombres particulares que creen mandar en él, debido al carácter idiota que los constituye.

Es necesario resaltar aquí la oposición entre lo privado y lo público (o lo común) del lenguaje. En griego antiguo, el término *idiota* designa al hombre particular (el que se ha forjado un pensamiento privado y exclusivo) en oposición al lenguaje común o público. Idiota es el que tiene ideas propias, el que emite sobre cada asunto sus muy humildes opiniones (personales) cada vez que le vienen a la boca, y pretende, con ello, fundamentar su individualidad o

personalidad, al declararse poseedor de las más originales opiniones.¹ Esta denuncia puede desprenderse con mucha facilidad de la unión de los fragmentos 2, 4 y 9:

COMÚN ES A TODOS EL PENSAR. PERO, SIENDO LA RAZÓN COMÚN, VIVEN LOS MÁS COMO TENIENDO UN PENSAMIENTO PRIVADO SUYO. CON LO QUE MÁS DE CONTINUO TRATAN, RAZÓN que todo lo gobierna, CON ESO ESTÁN EN DIFERENCIA, Y LAS COSAS CON LAS QUE CADA DÍA TOPAN, ÉSAS SE LES APARECEN COMO EXTRAÑAS.

De lo anterior se sigue que lo más común a los hombres es el pensar y, sin embargo, éstos se engañan a sí mismos, creyendo, que lo que piensan, dicen y hacen sobre las cosas o el mundo les pertenece así, sin más, e, incluso, llegan hasta la idiotez suprema de autoproclamarse los dueños de sus pensamientos, olvidando, por consiguiente, que si no hablarán el idioma que hablan les resultaría imposible pensar, decir y hacer lo que dicen, hacen y piensan; sin el lenguaje no podrían pensar lo que piensan, ni decir lo que dicen. Así que el lenguaje es lo que usamos todos los días para vivir, con él ejecutamos cualquier acción, sin él no podríamos hacer nada; es lo más inmediato, pero, muchas veces es tomado como algo ajeno e incomprensible. Por eso, a la mayoría de los hombres les resulta indiferente, pues al fabricar puntos de vista particulares sobre cualquier cosa, eluden descubrir la fuente de donde brota cualquier frase que pronuncian. Como decía el otro “Se creen inteligentes porque hablan una lengua que piensa por ellos”.² De la actitud idiota de la mayoría surgen las opiniones poéticas o religiosas, filosóficas y científicas respecto al mundo. Y que quede claro, Heraclito no es el filósofo del fuego ni del devenir, como de

¹ A propósito de esto es necesario recordar el fragmento 14, en sus dos versiones, y que no es necesario glosar, pues, habla por sí mismo: a) La opinión personal, empecimiento de avanzamiento. b) La opinión personal, morbo sacro, y la vista, engañarse.

² AGC, RC, p. 47. En un sentido muy parecido al señalado expresa Heraclito, en el fragmento 16, lo siguiente: LOS HOMBRES, MALOS LITIGANTES EN JUICIOS DE VERDADES, NO SABIENDO ELLOS OÍR NI TAMPOCO HABLAR.

ordinario es tratado; él es un despreciador tanto de la poesía como de la filosofía y la ciencia (entiéndase en una versión prototípica o primitiva y que se aclara en las siguientes líneas). El adjetivo de filósofo (aspirante a sabiduría) no le caía mucho en gracia, porque los filósofos se ven obligados a investigar muchas cosas entre la balumba de información producida por los idiotas sin encontrar, generalmente, nada útil ni verdadero. En ese sentido, advierte el filólogo zamorano, la época de Heraclito no es tan distinta de la nuestra. Así dicen los fragmentos 22 y 23:

PUES BIEN HAN DE SER DE MUY MUCHAS COSAS INVESTIGADORES LOS HOMBRES ASPIRANTES A SABIDURÍA. PUES ORO LOS QUE ANDAN BUSCÁNDOLO TIERRA EXCAVAN MUCHA Y ENCUENTRAN POCO.

Y de remate el fragmento 24:

ELLO ES, EN FIN, QUE PLURISCIENCIA NO ENSEÑA A TENER SESO: QUE SE LO HABRÍA ENSEÑADO A HESÍODO Y TAMBIÉN A PITÁGORAS, Y ASIMISMO A JENÓFANES Y A HECATEO.

Esto quiere decir que la acumulación de mucha información, y de muy diversas disciplinas, no vuelve inteligentes a los hombres, más bien los muestra como cortos de inteligencia, toda vez que se empeñan en afiliarse a credos cada vez más duraderos que vengán a rescatarlos de la incertidumbre que los agobia. En este fragmento el nombre de Hesíodo representa a los poetas, es decir, los constructores de Genealogías que establecen una ideación temporal, mediante los mitos, y que preparan el advenimiento de la Ciencias propiamente dichas, representadas por el nombre de Pitágoras, pues en él se encuentra el germen de la Física contemporánea, es decir esa Ciencia de la Realidad que se sirve del lenguaje matemático, en este caso los números, y se dedica a su labor interminable de medición o cálculo. Correlativamente, para superar al mito se desarrollan las Ciencias humanas, representadas con el nombre de Hecateo,

mediante una Geografía y Genealogía que desembocan en una Historia como modo de dar razón de las acciones y las empresas transformadoras de los hombres.¹

Pero ninguna de esas disciplinas es verdadera, son todas mentirosas, porque al intentar explicar el mundo, previamente lo suponen, lo dan por hecho, es decir que todas sus explicaciones arrancan de una suposición improbable; ninguna de ellas se atreve a poner en duda el mundo, a cuestionar su fundamento. Si lo hicieran con rigor, al momento descubrirían la contradicción sobre la que reposa nuestro pobre universo. Pero, la razón común (ésta es una manera alternativa de nombrar al lenguaje), en el libro de Heraclito, lo dice todavía de una manera más clara en el fragmento 62:

Todas las cosas, las mismas y no las mismas. Ser una cosa y no serla, lo mismo es, y no lo mismo.

Como vemos, ahí aparece la incertidumbre de manera contundente. Las cosas no pueden ser lo que son, como se cree de ordinario. Pues, de serlo, serían inmutables, siempre las mismas, y no cambiarían. Pero, tampoco pueden no serlo, ya que así no se podría hablar de nada. Lo interesante de este fragmento y de otros tantos (que cito en seguida) es el funcionamiento de un mecanismo sintáctico, el elemento de correlación de la razón común, *te kai*, y que en nuestro idioma suele aparecer como la partícula conjuntiva *y*. En este caso no funciona como adición o suma sino como supresión, es decir, como anulación de lo dicho o también como fusión de los opuestos y, por lo tanto, como evidencia de la contradicción sobre la que se constituyen las cosas todas de las que hablan tanto los hombres vulgares como los de ciencia. Pero, para poder entender esto, tal vez sea pertinente recordar aquí también una serie de

¹ Cf. AGC, RC, p. 84.

formulaciones contradictorias que aparecían en el libro de Heraclito, pues ellas no expresan otra cosa más que puras contradicciones, revelando con ese proceder que esa es la manera como está constituida la realidad y, por tanto, cualquier averiguación que intente predicar de ella una explicación, sobre su funcionamiento, no puede sino descubrir que la contradicción es el modo de operar para fabricar cualesquiera cosas de la realidad.

A manera de un largo paréntesis aclaratorio de lo que se viene diciendo, será menester que leamos, entonces, los siguientes fragmentos:

En el fragmento 48 se expresa esto:

EL DIOS, DÍA / NOCHE, INVIERNO / VERANO, GUERRA / PAZ, HARTURA / HAMBRE: TODOS LOS CONTRARIOS JUNTOS, ÉSE ES EL PENSAMIENTO.

En líneas anteriores habíamos declarado que el término “Dios” era una manera que el lenguaje utilizaba para nombrarse a sí mismo. Y bien, éste dice de sí que, en cuanto pensamiento (como también el lenguaje se llama a sí mismo en varias ocasiones) reúne todos los contrarios. Pensar significa reunir en sí mismo los contrarios. Y, obviamente, reunir los contrarios en el lenguaje no representa cosa distinta a decir las dos cosas al unísono, esto es, anulando el tiempo. Esto también se entiende de un fragmento precedente, toda vez que el No. 47 dice lo siguiente:

... que es el todo divisible / indivisible, génito / ingénito, mortal / inmortal, razonamiento / eternidad, padre / hijo.

Y de igual manera puede entenderse el fragmento 46, que a la letra dice esto:

CORRELACIONES, NOCIONES ENTERAS Y A LA VEZ NO ENTERAS: ‘COINCIDENTE’/‘DIFERENTE’, ‘CONSONANTE’/‘DISONANTE’, Y LO MISMO ‘DE TODAS LAS COSAS, UNA SOLA’ QUE TAMBIÉN ‘DE UNA SOLA, TODAS LAS COSAS’.

De lo que sencillamente puede entenderse, evitando adrede entrar en confusiones, que, basta con saber cómo es una cosa para entender el resto del total de las cosas y que, por lo tanto, si se conoce la producción de la suma total de las cosas, entonces, ello quiere decir también que puede entenderse el modo de operar de una sola cosa. Así puestas las cosas, descubrimos repentinamente el papel de la contradicción del lenguaje al momento de producir todas las cosas, pues, según el fragmento 45:

GUERRA DE TODOS ES PADRE, DE TODOS REY, Y A LOS UNOS LOS SEÑALÓ DIOSES, A LOS OTROS HOMBRES, A LOS UNOS LOS HIZO ESCLAVOS, A LOS OTROS LIBRES.

De lo cual se sigue que el lenguaje es quien produce la contradicción. Y la guerra no es más que otro nombre para expresar la contradicción. Contradicción de las cosas que fundan su identidad, mediante la diferencia. Toda vez que sólo el lenguaje podría designar a unas cosas como *dioses* y a las otras como *hombres*, y, a partir de esto también designaría a unos como *esclavos* y a los otros como *libres*. No obstante, tampoco hay que olvidar que esas diferencias sólo se presentan en la realidad, mientras que para el lenguaje (que, desde luego, no es real, puesto que no es una cosa) todas las diferencias de las cosas quedan anuladas, por decirlo de alguna manera, a sus ojos, ya que, como reza el fragmento 52:

1.º) PARA EL DIOS, HERMOSAS TODAS LAS COSAS Y BUENAS Y JUSTAS: PERO LOS HOMBRES TIENEN LAS UNAS CONCEBIDAS COMO INJUSTAS, LAS OTRAS COMO JUSTAS.

2.º) EL NOMBRE 'JUSTICIA' NO LO HABRÍAN SABIDO, SI NO HUBIERA SIDO QUE ESAS COSAS NO ERAN LAS MISMAS [LAS UNAS QUE LAS OTRAS].

Para decirlo con otras palabras: para el lenguaje no hay diferencias en las cosas, sólo a los humanos las diferencias se hacen evidentes, pues, sólo de ese modo

les son comprensibles las cosas, pues, si a sus ojos se desvanecieran las diferencias, al mismo tiempo, el mundo de las cosas les resultaría incomprensible. Algo de lo dicho parece insinuarse en el fragmento 50, pues ahí ha quedado asentado lo siguiente:

SI TODAS LAS COSAS QUE HAY SE HICIERAN HUMO, QUÉ ES LO QUE ES CADA CUAL NARICES HABRÍA QUE LO DISTINGUIERAN.

Con lo cual parece señalarse que, en cierta medida, si los nombres que designan a las cosas desaparecieran y, en su lugar, poniendo por caso, resaltarán los olores, la inteligencia se comportaría a la manera de narices que intentarían comprender las cosas mediante las diferencias de sus olores. En todo caso, esto es evidente: a las cosas del mundo sólo llegamos por contradicción, es decir, que sólo podemos comprender las cosas por sus diferencias, entre unas y otras, y, más aún, las diferencias vienen sugeridas por los nombres que se le otorgan a cada una. Es así como se decía en el fragmento 1: PRODUCIÉNDOSE TODAS LAS COSAS SEGÚN EL LENGUAJE Y DISTINGUIENDO SU MODO DE SER COSA POR COSA Y EXPLICANDO QUÉ HAY CON ELLA. Es en ese sentido también como se revela la contradicción en los fragmentos 64 a 68 (entre otros, desde luego) y que citamos a continuación:

NUEVO CADA DÍA EL SOL [y siempre el mismo].

LO MISMO Y EN LO MISMO VIVIENTE Y MUERTO, Y TAMBIÉN LO DESPIERTO Y LO DURMIENTE, Y TAMBIÉN JOVEN Y VIEJO. Pero esto, convertido, es aquello, y aquello a su vez, convertido, es eso.

LOS HOMBRES DIOSES, LOS DIOSES HOMBRES: PUES RAZÓN, LA MISMA.

LOS INMORTALES MORTALES, LOS MORTALES INMORTALES, VIVIENDO [ÉSTOS] LA MUERTE DE AQUÉLLOS, Y DE LA VIDA DE AQUÉLLOS ESTANDO [ÉSTOS] MUERTOS.

LAS COSAS FRÍAS SE CALIENTAN, LO CALIENTE SE ENFRÍA, LO HÚMEDO SE SECA, LO ÁRIDO SE MOJA.

No hay en esos fragmentos ninguna suerte de oscuridad, basta con entender esta perogrullada: el lenguaje es articulado, es decir, que su modo de presentarse es sucesivo: un fonema siempre viene después de otro, nadie puede pronunciar dos palabras a la vez, ni siquiera dos fonemas, y, por tanto, tampoco proferir dos frases distintas de manera simultánea. Pero, eso es lo que el lenguaje intenta hacer en los fragmentos anteriores, donde la razón común pretende revelar la contradicción sobre la que reposa nuestro mundo. ¡Lástima por la sintaxis, que es incapaz de cumplir ese propósito! Y, sin embargo, en los fragmentos recién citados parece que no es tanto que la partícula conjuntiva (y) una los contrarios como que ella intente deshacerlos, pues, afirma una cosa y, al instante, la niega. Es decir, avanza y retrocede. Avanza y no avanza, pero ambas cosas a la vez. Ya vemos lo que se sigue de una lógica que opera de esa manera. No da cabida para el progreso del conocimiento y, mucho menos, para el establecimiento de verdades. O bien, la única verdad que permite en este mundo es la destrucción de las mentiras, el desmentimiento de las falsedades, la puesta en escena de la contradicción sobre la que se constituyen las cosas. Ello queda muy claro en un fragmento generalmente mal citado, el “mal llamado” de *los ríos*. Muchos suelen decir que Heraclito afirma que “Nadie puede bañarse dos veces en un mismo río” o que “Nadie entra dos veces en el mismo río” y de ahí deducen, como Platón,¹ la famosa *doctrina del flujo perpetuo*, o que todo está en constante devenir, con la famosa frase *pánta rheî, todo fluye*, añadiendo que “nada permanece”. Pero, cuando uno les pregunta ¿dónde dice eso Heraclito? Ya no saben qué responder.² Basta con revisar, de

¹ Cf. Platón, *Crátilo* 402a.

² A propósito de las múltiples tergiversaciones que se han hecho del texto de Heraclito citaremos, de las *Historias de la filosofía* que tenemos a la mano, un solo ejemplo, toda vez que la mayoría se repiten de un modo casi invariable: “Heráclito se encuentra en clara oposición con Jenófanes. Éste había identificado el ἀρχή, el Uno, con la divinidad, libre de todo cambio y permaneciendo siempre en reposo majestuoso; Heráclito, por el contrario, no ve en el mundo nada permanente. Más bien le parece que el cambio continuo de todas las cosas es verdaderamente esencial y característico:

cabo a rabo, las citas que nos quedan de su libro, para descubrir que ahí no se encuentran esas afirmaciones que se le atribuyen al lógico tenebroso. Lo que en Heraclito se lee –esperando se disculpe esta pedantería anacrónica, pero nos ahorrará una larga explicación en español y nos hará entender fácilmente un poco de la sintaxis con la que se expresa el pensador tenebroso–, lo que en Heraclito se lee es (63):

ΠΟΤΑΜΟΪΣΙ ΤΟΪΣΙΝ ΑὐτοΪσιν ἔμβαΐνομέν τε καὶ οὐκ ἔμβαΐνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν.¹ [ES DECIR, SIGUIENDO LA TRADUCCIÓN TÉRMINO A TÉRMINO:] ΠΟΤΑΜΟΪΣΙ ΤΟΪΣΙΝ ΑὐτοΪσιν, EN LOS MISMOS RÍOS, ἔμβαΐνομέν, ENTRAMOS, TE ΚΑΙ, Y, Οὐκ ἔμβαΐνομεν, NO ENTRAMOS, Εἰμέν, SOMOS O ESTAMOS, TE ΚΑΙ, Y, Οὐκ εἰμέν, NO SOMOS O NO ESTAMOS. ἔμβαΐνομέν τε καὶ οὐκ ἔμβαΐνομεν, Εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν. ENTRAMOS Y NO ENTRAMOS, ESTAMOS Y NO ESTAMOS O SOMOS Y NO SOMOS [pero ello al mismo tiempo].

Oímos, pues, que no es lo mismo lo que se le achaca a Heraclito que lo que se lee en los restos de su libro. Lo que está operando en la sintaxis tenebrosa es la simultaneidad que propicia la conjunción, expresar los opuestos, pero de una sola vez, de tal manera que cualquier afirmación sobre las cosas, al instante, queda invalidada.

Volvamos pues al fragmento 62 que es de donde arrancó este análisis:

«Todo fluye, nada permanece», «No puedes bañarte dos veces en el mismo río, pues siempre un agua distinta fluye en torno a ti» (Wilhelm Capelle, *Historia de la filosofía griega*, Versión española de Emilio Lledó, Gredos, Madrid, 1992, p. 54. El resaltado no se encuentra en el texto). Ni qué decir tiene que cualquier intento de vulgarizar los fragmentos que nos quedan del libro de Heraclito, generalmente, nos conduce a poner palabras que no estaban escritas en el texto. Por otra parte, Néstor Luis Cordero se ha encargado de rebatir con varios argumentos la famosa doctrina del flujo perpetuo. Cf. Néstor Luis Cordero, «“Todo fluye”, frase antiheraclítea por excelencia», en *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 73-74.).

¹ Cf. AGC, RC, p. 184.

Todas las cosas, las mismas y no las mismas. Ser una cosa y no serla, lo mismo es, y no lo mismo.

Esa afirmación empieza por poner en duda que las cosas sean lo que son, al tiempo que duda que puedan no serlo. Entre la inseguridad de que las cosas sean y no sean al mismo tiempo, se dejan sentir los estragos de la incertidumbre que subyace en el levantamiento de cualquier creencia, opinión o teoría sobre el mundo. Si se atiende con paciencia a la lógica que opera en el libro de Heraclito, en vez de malversarlo, sin haberlo leído, podrá comprenderse por qué en la antigüedad le apodaron el Tenebroso y se dejará de tildarlo de físico del fuego o filósofo del devenir, toda vez que la doctrina del *pánta rheî, todo fluye*, no está en Heraclito, sino en un comentador tardío de Aristóteles, Simplicio.¹ En todo caso, el tenebroso, de haberlo dicho, tuvo que expresar algo como *pánta rheî te kaî ēremeî, todo fluye y está quieto*, pero al mismo tiempo. Así lo confirman, por separado, Agustín García Calvo² y Néstor Luis Cordero.³

Y con respecto al señalamiento, tantas veces repetido, de que Heraclito es quien propuso al fuego como principio generador de todas las cosas, quizá, sea menester, después de lo señalado, agregar un comentario. Entonces, digámoslo así:

En el texto llamado *Metafísica* y que, de ordinario, se adjudica a Aristóteles de Estagira, al exponer *Las cuatro causas y la filosofía anterior*, se anota lo siguiente:

Anaxímenes y Diógenes afirman que el aire es anterior al agua y que, entre los cuerpos simples, él es **el principio por antonomasia**. Por su parte, Hipaso el metapontino y **Heráclito el efestio [afirman] que lo es el fuego**, y Empédocles, a su vez, añadiendo como cuarto a los ya

¹ Cf. AGC, RC, "Prolegómenos", p. 12. Y véase, también, Néstor Luis Cordero, *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 73-74.

² Cf. AGC, RC, p. 12.

³ Cf. Néstor Luis Cordero, *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 75.

mencionados, [afirma] que son los cuatro (y que, efectivamente permanecen siempre y no se generan, a no ser por aglomeración y escasez cuando se unen formando una unidad y se separan de la unidad que formaban).¹

Vemos ahí, pues, el surgimiento de la tergiversación que, durante casi dos milenios y medio, se ha cometido y reproducido de manera constante sobre los escritos heraclitanos.² Y es que el sólo hecho de designar al fuego como un principio físico generador de todas las cosas dejaría, prácticamente, ininteligibles al resto de fragmentos que nos quedan del pensador Tenebroso. A tenor de esto, Agustín García Calvo, en su conferencia titulada “Heraclito y la lógica”,³ comentaba lo siguiente:

El primer malintencionado en esto fue Aristóteles, que ya hace una lista de sus predecesores y a los pobres prefilósofos los carga con esta estupidez de poner un elemento como origen de los elementos, e incluye a Heraclito con el fuego.

De lo anterior se sigue que una interpretación más coherente sobre este asunto tendría que arreglárselas con la necesidad de que los harapos del texto heraclitano, en los cuales se habla del fuego, encajen con el resto de los

¹ Aristóteles, *Metafísica*, 984a, 5-10. El resaltado no se encuentra en el texto.

² Una posible objeción, contra lo señalado anteriormente, cuestionará el atrevimiento de mostrar cierta desconfianza respecto a la trasmisión aristotélica del pensamiento presocrático, pues se argüirá que el filósofo de Estagira, indudablemente, estuvo más cerca de los presocráticos que nosotros y, acaso, que él pudo hojear sus libros, ejercicio que, efectivamente, a nosotros nos está vedado. Pero, en este caso, nos ceñimos a la postura de Néstor Luis Cordero quien, al referirse al pensamiento presocrático y su trasmisión aristotélica, dice: “Numerosos trabajos se han escrito para mostrar que las filosofías (nosotros diríamos que *los pensamientos*, pues, siguiendo los razonamientos expuestos por Agustín García Calvo, la filosofía todavía no está fundada) de Parménides y Heráclito presentadas por Platón y Aristóteles, por ejemplo, nada tienen que ver con el original, lo cual es lógico, ya que ellos combaten el parmenidismo y el heraclitismo “actual”, los que ellos reciben y a los que se oponen”. Cf. *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 36-37.

³ *Op. cit.*

fragmentos que no lo hacen. Y, como hemos descubierto, tal es el cometido de la edición de Agustín García Calvo. Leamos, entonces, los fragmentos donde se hace referencia al fuego. Siguiendo la edición mencionada, éstos están cifrados con los números 74 a 77 y a la letra dicen lo siguiente:¹

(74)

CONTRACAMBIO DE FUEGO LAS COSAS TODAS Y EL FUEGO DE TODAS ELLAS, TAL COMO DEL ORO LAS MERCANCÍAS Y DE LAS MERCANCÍAS EL ORO.

(75)

- 1.º) Inteligente el fuego.
- 2.º) Carencia y saciedad.

(76)

VUELTAS DE FUEGO, LO PRIMERO MAR, Y DE MAR A SU VEZ, LA UNA MITAD TIERRA, Y LA OTRA MITAD TORMENTA.

(77)

- 1.º) VIVE EL FUEGO LA MUERTE DE LA TIERRA; TAMBIÉN EL AIRE VIVE LA MUERTE DEL FUEGO. EL AGUA VIVE LA MUERTE DEL AIRE, LA TIERRA LA DEL AGUA.
- 2.º) MUERTE DE LA TIERRA EL HACERSE AGUA; TAMBIÉN MUERTE DEL AGUA EL HACERSE AIRE, Y DEL AIRE [EL HACERSE] FUEGO; Y AL REVÉS.
- 3.º) MUERTE DEL FUEGO, GENERACIÓN PARA EL AIRE; Y MUERTE DEL AIRE, GENERACIÓN PARA EL AGUA.

Como podemos advertir, en ninguno de estos fragmentos se asienta tajantemente que haya un principio físico de donde, mediante algunos procesos determinados, se produzcan todas las cosas, es decir, que ahí no se dice, ni por asomo, que el elemento fuego deba ser entendido como *el principio por antonomasia*, como lo señalaba Aristóteles, a partir del cual se hagan surgir todas las cosas. Más aún, como señala Agustín García Calvo,² no hay otro fragmento, seguramente, como el cifrado con el número 74, que sea capaz de desanimar a cualquier intérprete de adjudicar a Heraclito una doctrina física

¹ Sin olvidar el fragmento 103, pero, acaso, ése se esté utilizando en otro sentido: LA SOBERBIA HAY QUE IR A APAGARLA MEJOR QUE A FUEGO DE INCENDIO.

² Cf. AGC, RC, pp. 219-223.

en la que asiente al fuego como principio generador de todas las cosas, ya que, en este fragmento, el fuego y las cosas se encuentran relacionadas en el mismo sentido que aquella otra equiparación en la que se relaciona a las cosas con el dinero.

Respecto al asunto anterior, Agustín García Calvo lleva la reflexión todavía más lejos¹ al advertirnos que al establecerse la relación de contracambio de las cosas todas por el fuego y viceversa, mediante la ejemplificación del cambio reversible de las cosas por dinero, lo que se pone en evidencia con esa relación es que, por una parte, las cosas múltiples se presentan como separadas y diferentes unas de otras, lo cual determina los rasgos que hacen ser a cada una la que es, pero, por otra parte, al equipararlas todas a una sola cosa, esto es, al dinero como “la cosa en general”, las cosas todas quedan reducidas a una mera cuantía computable y, mediante ese gesto, quedan anuladas también todas sus diferencias, pues el dinero las hace ser a todas (múltiples y diferentes) una misma. Y esta es la manera en la que ha de entenderse la noción de fuego presente los harapos del libro del tenebroso, al reconocer que, con tales formulaciones, se han colocado dos niveles de significación en donde lo mismo salta la razón de abajo hacia arriba que de arriba hacia abajo y, al ejecutar esos saltos, demuestra de manera flagrante su contradicción, toda vez que el fuego ha de considerarse como:

la aparición de la Realidad en sí o de la Cosa de todas las cosas; la presencia, esto es, de la idea como ajena o extraña a la razón que la ideaba, como realización, física, genética, de la contradicción de la razón consigo misma; del lenguaje como actuación o pura sintaxis, al lenguaje como semántica o significado, esto es, volviéndose sobre sí mismo como realidad; y es así como el fuego es contracambio de las cosas todas, que en el nivel lógico inferior están constituidas como múltiples, separadas espacialmente (...) y distintas cualitativamente una de otra, definidas la una por negación de la otra, pero que todas en conjunto pueden cambiarse, y deben, por el dinero supremo que todas las representa, por la Cosa de las cosas o Realidad en abstracto, esa Realidad que discernimos como casamiento, forzoso, entre la

¹ Cf. AGC, RC, pp. 221-222.

esencia y la habencia, el ser la cosa lo que es y el haber de ella por acá o allá, así como a la inversa puede esa Realidad en sí, y debe, cambiarse en cosas separadas y diferentes.¹

A propósito de lo anterior, es menester recordar que el lenguaje es quien habla de las cosas y que, por lo tanto, él no puede hablar de sí mismo sin correr el grave riesgo de convertirse, a su vez, en una cosa. Y es en ese sentido como el lenguaje, tratando de evitar el peligro de convertirse en cosa, se ha dado, para hablar de sí mismo, el nombre de Fuego, pues como se afirma en el fragmento 75; EL FUEGO ES INTELIGENTE y, como también se ha anunciado en alguna otra parte de los fragmentos, lo único inteligente es el lenguaje, entonces, de ello se sigue necesariamente el establecimiento de una identificación entre el lenguaje y el fuego, pero, respecto a esta aseveración de identidad, hay que reparar en que se trata de un fuego –entiéndase la precisión– *lógico*, pues su funcionamiento estriba, por un lado, en la ejecución de un *análisis* capaz de diferenciar a las cosas unas de otras (pues al decir de unas que no son las otras, unas y otras fundan su identidad mediante la negación), pero, por otra parte, también el fuego lógico cumple el papel, mediante un ejercicio de síntesis esta vez, de anular las diferencias que separan a las cosas para poder afirmar que todas son la misma. Dicho lo cual, ya puede entenderse, entonces, que la razón o fuego, operadora de una lógica de la contradicción, funda la identidad de las cosas por negación, al tiempo que niega sus diferencias estableciendo una Realidad que aparece como indistinta y una.²

Y, tras la precisión de lo anterior, se puede entender ya de un modo más claro el fragmento 76 de la lógica tenebrosa:

VUELTAS DE FUEGO, LO PRIMERO MAR, Y DE MAR A SU VEZ, LA UNA MITAD TIERRA, Y LA OTRA MITAD TORMENTA.

¹ AGC, RC, p. 222.

² AGC, RC, p. 225.

Con esto se afirma que el lenguaje sólo produce las cosas por diferencia y oposición entre unas y otras: una cosa pretenderá fundar su identidad al no poderse igualar con ninguna de las otras cosas o, para decirlo con una expresión lógica: A es A en la medida en que no puede ser, al mismo tiempo, -A. En resumidas cuentas: el lenguaje (o el fuego, nombrándose a sí mismo) opera mediante la contradicción y, una vez que se ha colado la contradicción en el mundo, las cosas pretenderán fundar su identidad al oponerse a otras, ya que las cosas no pueden ser objeto de racionalización si antes no se conciben como múltiples y, por lo tanto, separadas unas de otras, es decir, contrarias. Pero, entonces, si todas las cosas surgen del lenguaje por contradicción, es preciso entender que, el lenguaje, para volverse real, debe darse a sí mismo un nombre, éste es Fuego, y, que, una vez hecho lo cual, por contraposición con el fuego, surgirán los otros nombres de las demás cosas, por ejemplo, mar, y del mar, a su vez, por diferencia con otras cosas, la tierra, por una parte y, la tormenta, por otra. Agustín García Calvo lo explica del siguiente modo:

‘Fuego’ es, como hemos visto, el nombre elegido por la razón para denominarse a sí misma en cuanto se manifiesta como Realidad; ahora bien, esa realidad misma no sería racional si no fuese contradictoria; y así, aunque por un lado ha de ser toda ella una y la misma, fuego por así decir, por otro lado, ha de ser múltiple y presentarse como cosas diferentes; para lo cual el nombre ‘fuego’ ha de sufrir un tropo o conversión que lo haga aparecer como otro nombre contrapuesto con el primero, sea el nombre ‘mar’; tropo, por supuesto, que no es mera retórica tampoco, sino que hace que el fuego, ese palpitar de la razón en cuanto estando aquí y a la vez dejándose denominar, que es toda la realidad, se perciba en parte como otro modo de palpitación, como agua y mar, que cumple bien la condición de ser lo mismo que fuego y lo contrario.¹

El fuego, por tropo o conversión de nombre, se convierte en Mar. De este nombre, Mar, y su significado, por un lado designa un lugar de estabilidad, es decir, un sitio horizontal por el cual se puede circular, o navegar, llámesele

¹ AGC, RC, p. 228.

entonces a éste sitio “Tierra” (por la seguridad que ofrece cuando uno se conduce por él), pero, por otro lado, Mar significa, también, el lugar de la intranquilidad y del desconcierto, toda vez que ahí se forman las trombas y las tempestades, llámesele entonces a ese sitio “Tormenta” (pues con sus nubarrones y aires bochornosos, mezclados con rayos, producen el desconcierto). Queda claro, entonces, que el lenguaje, una vez nombrándose a sí mismo como “fuego” para volverse real, por conversión de nombre se vuelve “mar” y a éste, por distinción, se le llama por una parte “tierra” y, por otra, “tormenta”. Se puede decir, entonces, que el lenguaje tenebroso, nombrándose a sí mismo fuego y mediante sus movimientos dialécticos, se desdobra de sí mismo para producir un opuesto al que le da otro nombre, “mar” por ejemplo, y éste a su vez opera de la misma manera para crear un opuesto que le otorgue identidad “y así sucesivamente –se nos deja sugerido– por cada nuevo descubrimiento de la contradicción en la unidad de un significado (y de la cosa correspondiente), se va constituyendo la aparición múltiple y diferenciada de la Realidad, sin que por ello, a través de todos los tropos o vueltas, deje la Realidad toda de ser fuego o razón denominada.”¹

Sin embargo, tras las precisiones anteriores respecto al nombre fuego, habría que añadir que el fragmento 77 no puede entenderse como una historia de la evolución cíclica del mundo, sino como una constitución de la realidad mediante oposiciones, toda vez que el término “muerte” ahí ha de significar, en cuanto a la lógica que opera en el lenguaje, la negación. Es decir: frente a la negación de la tierra, entiéndase la constitución de los términos “macizo”, “estable” o “inerte” han de fundar su identidad los significados de los términos referidos para el “fuego”, es decir, “lo inasible”, “lo perpetuamente inestable” o bien “lo activo”. Mientras que en la oposición de los términos “fuego” y “aire” ha de fundarse la identidad de los significados “ardiente” y “no ardiente”.

¹ AGC, RC, p. 228.

De modo semejante se han de constituir las identidades de los significados contrapuestos de “agua” y “aire”, a saber, “lo húmedo” frente a “lo seco”. Y, desde luego, también la fundación de la contraposición entre los términos “tierra” y “agua”, entendidos como “lo sólido” y “lo líquido”, esto es, siguiendo los razonamientos del pensador zamorano:¹ la “tierra” deja de ser “tierra” en la medida en que las notas de “humedad” son tan notorias en ella que ya el nombre de “tierra” le resulta prácticamente inútil, por lo tanto, hay que llamarla “agua”, toda vez que se ha convertido ya en otra cosa. Así, de manera sucesiva, ha de entenderse que el “agua” muere o desaparece al volverse demasiado “seca” por lo que hay que nombrarla ahora como “aire”, el cual, tras volverse demasiado ardiente, su nombre aéreo le resulta inútil por lo que tendría que llamarse ahora “fuego”, pues no se olvide que la negación de una cosa tiene el agravante de servir para la constitución de otra y viceversa: la negación del “fuego” promueve la aparición del “aire”; la desaparición del “aire” promueve la aparición del “agua”, etcétera.

Después de lo señalado, ¿cómo entonces seguir tildando a Heraclito de filósofo o de físico? Más bien resultaría una suerte de anti-filósofo o un contra-científico, pues, al descubrir la ley o lógica de la contradicción que rige los procesos del mundo, de ello se sigue la imposibilidad de sacar de los harapos de su libro una teoría positiva, ya que lo que en éste se descubre es que las cosas son y no son, pero al mismo tiempo. Y en ese sentido ¿cómo sostener una física cuyos objetos de estudio sean determinados y, simultáneamente, indeterminados? ¿Cómo iniciar una averiguación positiva sobre cosas que *son y no son* al mismo tiempo? Bajo esa perspectiva ninguna teoría científica ni, mucho menos, una opinión filosófica podría sostenerse. Y si lo puede, sólo es a condición de desoír los razonamientos heraclitanos, de malversarlos sin haberlos leído y de adjudicarle una teoría física del fuego que es muy difícil

¹ Cf. AGC, RC, p. 231.

sostener a partir de la lectura directa de aquellos fragmentos que, pese a diversas arbitrariedades, pudieron llegar hasta nosotros.

He ahí expresada, con más o menos tino (cuando menos eso es lo esperado de esta redacción), la lógica de la contradicción que operaba en el libro del tenebroso.

A continuación, Parménides.

5. Lenguaje terrible

De las siguientes frases, atendamos cuidadosamente a la función predicativa de la partícula ES:

Dios ES el creador supremo; el *Big Bang* ES el origen del universo; El bosón de Higgs ES la partícula divina; la tierra ES un imán gigante; el tío abuelo de Darwin ES un mono; el hombre ES un animal que defeca; el yerno de Marx ES un holgazán; el existencialismo ES un humanismo; el filósofo ES un creador de conceptos; el poder ES un monstruo magnífico; -Franz Beckenbauer ES un “jugador genial”. -No, profesor Heidegger, quien mejor juega con la pelota ES un gato; hoy ES jueves; el agua ES H_2O ; el cielo ES un suspiro de Neptuno, la noche ES la sangre calcinada de nuestros demonios y la luz ES la sombra de Dios...

Así hablan tanto hombres vulgares como cultos y académicos sin detenerse a pensar cómo se construyen esas frases que pronuncian sin el menor recato, creyéndose los dueños de las más finas reliquias del saber. Sin embargo, ¿qué pasaría si pararan mientes en el análisis de la estructura sintáctica de lo que dicen o, en otros términos, si descubrieran cómo pueden decir lo que dicen? Quizá los tildarían del mismo modo como Platón, en boca de Sócrates, llamó a Parménides en su famoso diálogo titulado *Teeteto*: “A Parménides se le podrían

atribuir las palabras de Homero, pues a mí me parece que es a la vez «**venerable y terrible**». Yo conocí, efectivamente, a este hombre siendo muy joven y él muy viejo, y me pareció que poseía una profundidad absolutamente llena de nobleza. Así es que tengo el temor de que no podamos entender su doctrina y se nos escape el pensamiento que expresan sus palabras.”¹

Sirva esto como prelude para el análisis del poema terrible de Parménides, del cual se conservan alrededor de 150 hexámetros.² Pero, para poder proseguir quizá sea necesario decir, cuando menos, unas cuantas palabras con respecto a la historia del poema en cuestión. Digámoslo, entonces,

¹ Platón, *Teeteto*, 183e-184a. El resaltado no se encuentra en el diálogo platónico.

² Como se habrá notado con Heraclito, no ha sido del todo nuestro interés el elaborar una biografía de su persona, entonces, ello mismo habrá de tenerse en cuenta con relación a Parménides y Zenón de Elea. En todo caso, datos biográficos de ellos quedan muy pocos, como se sabe. No obstante, si de Parménides surge la inquietud de conocer un poco más sobre su vida, a la mano se tienen las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, IX, 21-23, de Diógenes Laercio, y, más recientemente, el libro de Peter Kingsley titulado *En los oscuros lugares del saber*, Atalanta, Girona, 2010, que contiene un vasto cúmulo de referencias antiguas. Por otra parte, pero en el mismo tenor, se puede acudir a la biografía novelada sobre el pensador Terrible, de reciente aparición, y escrita por la pluma de José Solana Dueso bajo el título de *Parménides. El canto del filósofo*, Editorial Edhasa, Barcelona, 2014. Amén de otras referencias contenedoras de datos demasiado curiosos, digamos rayanos en la fantasía por su imposibilidad de comprobarlos, tal es el caso de Karl Popper (*El mundo de Parménides*, Paidós, Barcelona, 1999) que, valiéndose de unos recursos de interpretación, obviamente no del todo claros, sobre el poema de Parménides, llega a afirmar que éste era daltónico. A propósito de esto, véase la crítica de Néstor Luis Cordero en *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005, p. 23, donde afirma tajantemente: «Otros detalles sobre la vida de Parménides son fruto de la imaginación de los intérpretes y, en este sentido, el caso de Karl Popper va más allá de lo que puede esperarse de un investigador sensato, ya que, a partir de referencias a la terminología parmenídea sobre la luz, no duda en afirmar que nuestro filósofo “fue criado por y con una querida hermana ciega, tres años mayor que él”». Además de otras conjeturas, esto es lo que escribe Popper de Parménides: «Es obvio que Parménides no estaba ciego, pues era astrónomo. Pero puede haberse criado con alguien o puede haber sido criado por alguien que lo era. O tal vez era daltónico (como me indica el Dr. Noel Bradley que es psicoterapeuta).

» Mi hipótesis preferida (tal vez debiera decir “sueño”) para explicar el lenguaje de Parménides es que fue criado con y por una querida hermana ciega, tres años mayor que él y que a los once años se hizo cargo plenamente de él. Algo de este tipo explicaría su gran influencia» (Karl Popper, “De cómo podría la luna proyectar su luz sobre las dos vías de Parménides”, en *Op. cit.*, p. 111.).

así: De los textos originales de los pensadores presocráticos actualmente no se conserva ningún manuscrito. Lo que de ellos sabemos, lo sabemos, sobre todo, porque a finales del siglo XV se empezaron a imprimir las obras de Platón y Aristóteles, de Proclo y de Simplicio, entre otros, entonces, algunos doctos eruditos que leyeron esos textos fueron extrayendo las citas (a las que por torpeza y costumbre venimos llamando “fragmentos”) referidas a los pensadores denominados presocráticos. Ciertamente, estos doctos eruditos no intentaron reconstruir las obras de los presocráticos con dichas citas ni, mucho menos, les interesó del todo hacer una ordenación sobre las mismas. Esta labor fue emprendida varios siglos después por una serie de investigadores a los que llamamos filólogos.

Pero es bien que esta investigación siga su propio ritmo. Así que lo urgente ahora es comunicar unas cuantas noticias sobre el estado actual del poema terrible de Parménides (o bien, sobre el poema del terrible Parménides, pues aquí, una y otra cosa, significarán prácticamente lo mismo, ya que, para nosotros, Parménides resulta terrible por lo que dice, de tal suerte que si el eléata se ganó ese epíteto es porque lo que su poema nos comunica es un asunto que provoca terror). Y lo primero será reconocer que, como tal, no hay un poema de Parménides. Sin embargo, a pesar de que esto sea tan evidente, muchos de sus estudiosos lo pasan por alto en sus investigaciones, pues lo que conocemos como *el poema de Parménides* no es sino una reconstrucción emprendida desde hace varios siglos a partir de las citas que otros autores hicieron de él. Y, como bien lo advirtió Néstor Luis Cordero¹, aunque la historia de esa reconstrucción del poema resulte una empresa agotadora, es indispensable tener en cuenta cuando menos lo siguiente: lo que conocemos como el poema parmenídeo, actualmente no es sino la suma de 19 citas

¹ Cf. Néstor Luis Cordero, “Una consecuencia inesperada de la reconstrucción actual del Poema de Parménides”, en *Revista Hypnos*, São Paulo, Número 27, segundo semestre, 2011, pp. 222-229.

textuales, una de las cuales fue recuperada sólo por haber sido traducida al latín, que comprenden poco más de 150 versos. A este respecto, el primer intento de reconstrucción del poema fue llevado a cabo por Henri Estienne, en 1573, cuando apenas se habían descubierto unos sesenta versos en sus fuentes. Lo anterior no puede sino señalarnos que, a excepción del fragmento cifrado con el número 1 (sobre el cual Sexto Empírico asegura que así comenzaba el poema), jamás conoceremos el orden verdadero con el que lo escribió el eléata. Pero, en cualquier caso, siguiendo una vez más a Néstor Luis Cordero:

Resulta claro (así se dice al final del fragmento 1) que el Poema se ocupaba de dos nociones, la Verdad y las *doxai*; en efecto, en el verso 50 del fragmento 8 Parménides dice que ahí termina la exposición del discurso sobre la Verdad, y que comienza luego la presentación de las *doxai* de los mortales. Pero no se puede saber qué textos formaban parte del tratamiento de una noción y de otra. En todo caso, no puede tratarse de “partes”, porque ello sería contradictorio con su método, expuesto por el mismo Parménides en el llamado fragmento 5: “es común para mí por donde comience, pues ahí volveré nuevamente”.¹

Dicho lo cual nos resta comunicar lo siguiente, a propósito de la investigación que estamos llevando a cabo: como es de suponerse, la edición que utilizamos como punto de referencia es la efectuada por Agustín García Calvo y publicada como tercera parte de sus *Lecturas presocráticas I* y presentada bajo el título de “Edición crítica y versión rítmica de los fragmentos de Parménides”,² de cuya “Nota para la nueva edición”³ hay que tomar muy en cuenta que su trato con tales versos, al paso de los años, se le hicieron cada vez más familiares, pero no por ello menos sorprendentes, de tal manera que su edición se aparta, con cierto descontento, de las ordenaciones habituales; no obstante, considera que esa lejanía respecto a las interpretaciones canónicas le ha servido para

¹ Néstor Luis Cordero, “Una consecuencia inesperada de la reconstrucción actual del Poema de Parménides” ..., pp. 223-224.

² AGC, *LP*, pp. 183-217.

³ Cf. AGC, *LP*, p. 184.

solucionar algunos problemas textuales y, también, a través de novedosas ocurrencias y otros hallazgos, le ha resultado una versión que presupone ser más certera y esclarecedora de los razonamientos parmenídeos. A lo que seguidamente manifiesta estas palabras: “También han contribuido a ello conversaciones, sobre puntos del poema o su sentido general, con múltiples amigos y estudiantes, en especial estos últimos años, con Luis Bredlow, que se ha dedicado a un inteligente y empeñoso ensayo de interpretación, cuya versión actual me ha dado a conocer.”¹

El empeñoso ensayo de Luis Andrés Bredlow fue presentado como tesis doctoral en la Universidad de Barcelona, en el año 2000, con el título de *El poema de Parménides. Un ensayo de interpretación*, a partir de la cual se han ido publicando diversos ensayos en diversas revistas, a los cuales acudiremos para hacer más inteligibles los razonamientos de Parménides. Quizá sólo reste agregar las siguientes palabras de Agustín García Calvo con respecto a su versión del *poema* del pensador terrible, toda vez que resulta necesario tenerlas muy presentes para poder entender la lógica de la contradicción en éste otro pensador presocrático:

En consecuencia, el curioso lector hallará aquí mudadas un buen número de lecciones del texto y su razonamiento en el aparato crítico, cambiada también la ordenación de los fragmentos, sobre todo de la última parte del poema, y en fin, a consecuencia de ello o por otras razones, alteradas bastantes formulaciones de la versión rítmica, que por ahora sigue representando, en abreviatura, mi interpretación del sentido de este razonamiento prefilosófico, tan estricto como desmandado.²

¹ AGC, *LP*, p. 184. Esta referencia de un estudio con Luis Andrés Bredlow sobre el *poema* de Parménides también se encuentra expresada en la “Presentación” que escribe Agustín García Calvo para el libro de Ret Marut (Bruno Traven), *La destrucción de nuestro sistema del mundo por la curva de Mar* (Traducción y Noticia de Luis Andrés Bredlow. Presentación de Agustín García Calvo), Lucina, Zamora, 2001, p. 10.

² AGC, *LP*, p. 184.

Y, sin embargo, esa “interpretación abreviada” fue cobrando diversos frutos con los años, los cuales podemos encontrarlos en diversos textos, incluso, tras la muerte de Agustín García Calvo, se dieron a conocer algunas nuevas precisiones sobre su traducción del poema de Parménides (en relación con los estudios de Luis Andrés Bredlow) y que, a la fecha, se sigue esperando la publicación. Señalado lo anterior, intentemos mostrar la lógica de la contradicción entre los restos del poema del presocrático al que Platón llamó no sólo venerable sino también terrible.

(Sin embargo, no estará de más abrir un pequeño paréntesis para advertir desde aquí que, en lo sucesivo, el lector se encontrará con la citación de largos tramos del poema parmenídeo –aunque nunca serán los suficientes, pues tales representan menos de un 20 por ciento de su extensión si creemos en los cálculos de los estudiosos que le atribuyen una suma aproximada de 1000 versos–, por no decir que la casi totalidad de los versos que de él conservamos serán aquí referidos. Y, previendo las objeciones respecto a esta decisión, sólo nos resta alegar en nuestra defensa que, para no recaer en las interpretaciones habituales del mismo, es preciso conocer la versión íntegra del filólogo zamorano, toda vez que hasta la fecha no se ha inventado mejor manera de enterarse de lo que dice un texto más que leyéndolo).

Dicho lo cual, recordemos, entonces, que el canto del eleata comienza hablando de un viaje, conducido por las hijas del sol, hacia las Moradas de la noche y del día, donde una diosa anónima le revela la verdad, denunciando las mentiras de los mortales. Éste es el preámbulo del poema parmenídeo:

Las yeguas que me llevaban cuanto alcanzara su brío
ya que en viaje me echaron al milvocero camino
de la deidad, que por toda ciudad lleva al hombre que sabe,
yo iba por él: por él me llevaban las milsabideras
5 yeguas tirando del carro; y la marcha niñas guiaban;
que contra los bujes el eje soltaba gemido de flauta,

rojo de ardor (que en dos apoyaba vertiginosas
 ruedas de un lado y el otro), cuando aceleraban al viaje
 las niñas del Sol, tras dejar la mansión atrás de la Noche,
 10 hacia la luz, de sus sienes quitando de mano los velos.
 Allí de las rutas la puerta está de la noche y el día,
 que encuadrda [sic] la tienen dintel y umbrales de piedra,
 más ella está siempre arrimándose en grandes jambas al cielo.
 Y tiene a vaivén sus clavijas Justicia la milpagadora;
 15 que a ella las niñas al fin, hablándole en dulce palabra,
 con tino la persuadieron a que el bellotudo cerrojo
 les descorriera del tranco en un vuelo; y ya de sus jambas
 vano vacío abrieron las hojas al par, los quiciales
 milbronceños haciendo a vaivén girar en sus cuencos
 20 por goznes y fleje; y sin más, bien armados, por medio a derecho
 calzada adelante guiaban las niñas yeguas y carro.
 Conque la diosa por bien me acogió, y me tomó de su diestra
 mano en mano, y así de su voz me habló, y me decía:
 «Ah mozo, tú, que en compañía de aurigas no-morideras
 25 con yeguas las que te traen arribas a nuestra morada,
 salve, que no es un mal hado lo que te echaba en viaje
 a este camino (que a fe que está fuera de rutas de hombres),
 no, sino ley y justicia. Mas todo hace falta que indagues,
 igual de la bien-redonda verdad la intrépida entraña
 30 que humanas creencias, que fe verdadera en ellas no cabe;
 y aun eso, con todo, habrás de aprender, como ello, creyéndose,
 tenía en creencia que ser, todo estando por todo pasando.

 Y me da lo mismo por dónde
 deba empezar: pues aquí llegaré de vuelta de nuevo.

A propósito de lo cual será pertinente agregar el siguiente comentario:

Siglos después de la desaparición de Parménides, Sexto Empírico, en
Contra los matemáticos,¹ elaborará sutiles conjeturas sobre ciertas imágenes de
 estos versos. Dirá, por ejemplo, que las *yeguas* son impulsos y apetencias
 irracionales del alma que la conducen al conocimiento de todas las cosas;
 mientras que *las niñas del Sol* y *las ruedas del carro* hacen referencia a los

¹ Cf., de AGC, el aparato crítico de *LP* y las noticias referidas a los versos 1-32.

sentidos, específicamente vista y oídos. Con ello se apunta, de pasada, un supuesto viaje de Parménides hacia el conocimiento, ahí donde se encuentra *de la bienredonda verdad la intrépida entraña*, en contrapartida de las creencias humanas.

Como podemos ver, desde tiempos remotos se habla de un viaje parmenídeo en pos del conocimiento, hacia la búsqueda de la verdad, o bien, y para gran asombro nuestro, hacia el Hades, la región donde habitan los muertos.

Ahora bien, es cierto que en el preámbulo del *poema* parmenídeo encontramos diversas imágenes que recuerdan al Tártaro mentado por las fabulaciones de los poetas antiguos. Respecto a las cuales, quizá baste con pasar revista a las mismas, tomando como referencia el texto de Peter Kingsley, *En los oscuros lugares del saber*, toda vez que, al estar exageradamente documentado, las resume todas. Kingsley sostiene que: “Parménides viaja a los infiernos, a las regiones del Hades y del Tártaro, allí de donde no regresa casi nadie... Parménides viajaba en dirección a su propia muerte de manera consciente y voluntaria; y la única manera de describirlo es empleando el lenguaje del mito, porque el mito es justamente el mundo de significado que hemos dejado atrás.”¹

Más aún, Peter Kingsley afirma² que el viaje de Parménides no es una alegoría que represente la batalla para escapar de las tinieblas y adentrarse en un terreno luminoso, sino que, al contrario, se trata de ir en busca de las Moradas de la Noche, llevado por unas jóvenes que lo guían en su viaje. El sitio de esas Moradas se localiza en el Tártaro, un lugar al que incluso los dioses temen llegar; ahí se encuentran las puertas de la Noche y el Día, en lo más

¹ Peter Kingsley, *En los oscuros lugares del saber*, Atalanta, Girona, 2010, p. 56.

² Cf. *Ibidem*, pp. 54-56.

profundo de las profundidades; donde el abismo se abre cuando su guardiana, la Justicia, hace que las puertas giren sus goznes.

Para Peter Kingsley, el viaje de Parménides consiste en *morir antes de morir*, en asistir al lugar donde habitan los muertos antes de estar uno muerto. Se trata, ante todo, de dejar de vivir en la superficie de uno mismo. Ello lo explica del siguiente modo: La diosa, ante la que es conducido el poeta, no aparece nombrada nunca en los restos que nos quedan del poema. Pero, después de acumular un vasto repertorio de referencias, Kingsley llega a identificarla con Perséfone, la esposa de Hades. Ésta saluda a Parménides con la mano derecha que, en el inframundo, representa una señal benévola. Nos recuerda, además, que Heracles y Orfeo tuvieron un recibimiento parecido cuando, cada uno por su lado, bajaron a la región donde habitan los muertos. Con esta información deduce que Parménides fuera también un héroe. Más aún, las hijas del Sol, en los mitos griegos refieren a heroínas que prodigaban compañía a los héroes. Y el más heroico de los viajes que esas parejas hacían era aquel que se dirigía al inframundo, porque: “Para nosotros, la muerte parece la nada, un momento en que tenemos que dejarlo todo atrás. Pero también es una plenitud que apenas puede concebirse, cuando todo entra en contacto con todo y nada se pierde. Y, sin embargo, para saber esto, uno debe ser capaz de ser consciente en el mundo de los muertos.”¹

Posteriormente, la investigación de Kingsley se desplaza en varios derroteros que explican el significado de ciertos términos en la Grecia antigua, mismos que están presentes en el preámbulo del *poema* parmenídeo. Todo ello con la finalidad de demostrar que el viaje de Parménides se dirige al inframundo.

Sin embargo, respecto a las exégesis del preámbulo del poema del eléata que siguen la interpretación de Peter Kingsley, considero pertinente releer, con

¹ Peter Kingsley, *En los oscuros lugares del saber*, Atalanta, Girona, 2010, p. 76.

la mayor atención posible, los siguientes versos del eleata, ya que serán estos los que pongan en entredicho semejantes interpretaciones:

Mas todo hace falta que indagues,
igual de la bien-redonda verdad la intrépida entraña
30 que humanas creencias, que fe verdadera en ellas no cabe;
y aun esas, con todo, habrás de aprender, como que, creyéndose en ellas,
tenían que ser en creencia, por todos todas entrando.

.....

Y me da lo mismo por dónde
deba empezar: pues aquí llegaré de vuelta de nuevo.

.....

35 Y yo te diré (guarda tú la palabra que oigas)
Las vías que solas tomar como vía de búsqueda cabe:
una, la de que es lo que es lo que hay, y no puede no serlo
es ruta de fe y de fiar: pues ahí la verdad va contigo;
la otra, la de que lo que hay no lo es, y que puede no serlo,
40 ésa, te aviso que es senda de toda fe desviada:
pues ni sin serlo podrás conocer lo que haya (es vano intento)
ni en ello pensar.

Pues es saber algo lo mismo que serlo.¹

¿Qué puede haber de *terrible* en estos restos del *poema* de Parménides? Sencillamente, una predicación contrapuesta a todas las fabulaciones del mundo; y, no hay que olvidarlo, el Hades es una de ellas. Parménides, entre otras cosas, ataca las fábulas del Hades, los relatos míticos que describen «la región donde habitan los muertos», pues tales pertenecen al conjunto de creencias de los mortales en los que no cabe fe verdadera. Para fundamentar lo anterior nos atenemos al estudio de Luis Andrés Bredlow quien afirma que el poema del eleata, desde su proemio, comienza por atacar la religión dominante con sus propios términos, esto es, mediante el uso de su propio lenguaje, a saber los mitos de la poesía épica que integraban las distintas conjeturas

¹ En estos versos se integra la versión inédita de Agustín García Calvo (comunicada por Luis Andrés Bredlow en agosto 2012).

cosmogónicas y que, generalmente, se utilizaban para inculcar en la gente las nociones predominantes que se tenían sobre el mundo o, dicho con otros términos: “en la primera parte del discurso de la diosa, hemos visto el lenguaje, como lógica, como gramática, como razón común, lanzándose contra las ideas establecidas acerca de lo que son las cosas; y en la segunda, en fin, lo que podríamos llamar la indagación científica desmandada o insumisa, denunciando el engaño de las creencias dominantes.”¹

Advertido lo cual, y para los propósitos de la investigación que estamos llevando a cabo, es preciso decir que, en los versos recién citados del poema de Parménides, de lo que se trata es de encontrar la única verdad que puede ser dicha en el lenguaje y que se contrapone al resto de mentiras predicadas por los mortales. No obstante, para conseguir aquello, hay que aclarar, desde ahora, que la diosa de Parménides no habla de *El Ser*, como lo llaman los filósofos;² ese término y su significado sólo pueden utilizarse filosóficamente después de Platón y Aristóteles, más no en la época de Parménides terrible; y tampoco se habla en el poema del verbo *ser*, como algo que se predica así, sin más, de las cosas, pues para los griegos de su época, como para nosotros, y en otros tantos idiomas, resultaría muy extraño escuchar en el habla popular predicaciones simples de ese verbo como las que siguen:

-Oye Aristocles, ¿ya sabes que el perro *es*?

-Cómo no voy a saberlo Eubúlides si también el caballo *es*.

-Tú sí que sabes utilizar el verbo *ser*, entonces, también concordarás conmigo que este día en que hablamos *es* y la noche en que dormimos *es* y la madrugada en que despertamos *es* y la vida en que vivimos también *es*... Etcétera.

¹ Luis Andrés Bredlow, “Verdad, creencia y convención en el poema de Parménides”, en revista *Ontology Studies*, número 11, 2011, p. 279.

² Cf. *Ibidem*, pp. 265 y ss.

Pero no. La diosa de Parménides no habla del verbo *ser*. Ella se refiere a un elemento simple de la sintaxis, la cópula predicativa *ES* y que no tiene ningún significado. La cópula en sí misma no dice nada, sino que ella es utilizada para decir cosas sobre otras cosas. En griego se escribe εστι (*esti*, sin acento) y equivale a nuestro *ES* en español, mientras que ἔστι (*ésti*, con acento) hace referencia a un índice deíctico, o señalador de lugar, y que tampoco tiene significado y es equivalente a nuestro *HAY* en español. Los elementos sintácticos *HAY* y *ES* no tienen significado. El primero sólo muestra lo indefinido en el campo en que se habla (por ejemplo, con él se dice HAY ALGO, pero no dice lo que ese ALGO es, lo deja indefinido), mientras que el segundo se utiliza para poner en relación un sujeto con un predicado. (Ambos elementos sintácticos darán paso a una gran formulación contradictoria en la época medieval que, paradójicamente, da sustento a nuestro mundo, pero que no me da tiempo de desarrollar aquí; sólo me conformo con enunciarla).¹ Quede asentado entonces que la palabra ‘es’ o *esti*, cumple como primera función la de ser una cópula de predicación. Y, sin embargo, lo que hace la diosa de Parménides en su poema consiste en sacar a la cópula de su función corriente, esto es, de servir de mecanismo para enlazar a un sujeto con un predicado, pues en sus versos no aparece ningún predicado y ningún sujeto cumpliendo tales funciones, a pesar de que muchos estudiosos de Parménides se empeñen en encontrar sujetos implícitos en los versos bajo los nombres de ‘el Ser’ o ‘lo ente’. Ahora bien, insiste Luis Andrés Bredlow, el hecho de que no haya en los versos del poeta terrible ningún predicado o sujeto para la partícula *es* “no parece haber molestado mayormente a nadie, supongo porque al cabo de dos milenios de jerga filosófica ya nos suena bastante normal que se digan cosas como ‘El

¹ Cf. AGC, DD.

Ser es' o 'El ente es', aunque es muy difícil imaginar que les sonara así de normal a los contemporáneos de Parménides.”¹

Continuemos: la osadía de la diosa de Parménides consiste en tomar como objeto de análisis a la cópula predicativa *ES*. En ese ejercicio lingüístico la despoja de sus funciones de apoyo para con los otros términos de la lengua, es decir, que deja de funcionar como cópula sintáctica. Precisando: éste puede considerarse el intento primero de despojar a la cópula sintáctica de su función de enlace en el habla corriente, quedando así convertida en un peculiar objeto de averiguación metalingüística donde aparece, sin más, revelada la única verdad que puede decirse. Dicho en los términos de Agustín García Calvo que, como siempre, intentan exagerar en precisión:

Es la primera vez que esto de 'ser' deja de ser una cópula, un índice sintáctico de unión, para convertirse en un objeto del que pueda hablarse. Esto es insólito entre nosotros como en tiempos de Parménides, igual, esta conversión de la cópula en un objeto del que se puede hablar. Y tiene que ser así... Bueno, lo que he dicho sugiere que esta cuestión no puede formularse en lenguaje corriente, ni en lenguaje corriente se dicen frases que consistan en: “El negociante es”, “La silla es” ... Esto no pertenece al lenguaje corriente; es un salto a un metalenguaje que toma el lenguaje corriente (donde 'es' sólo puede ser cópula: “Fulano es guapo”, “Eso es demasiado”, “Esto son cinco pesetas”) como objeto para realizar esa especie de hazaña de convertir el índice sintáctico de unión en una cosa: pero no una cosa: porque, como en el título está dicho, lo de 'ser' se enfrenta a 'Realidad', y 'cosas' quiere decir más bien 'Realidad'. Tenía que ser así—digo—porque la diosa pretende hablar de verdad, pretende decir la verdad, como veremos en seguida en los versos. Y esto de pretender decir la verdad o hablar de verdad implica —y para ella estaba sumamente claro— que no se puede tratar (o hablar) de cosas, que hay que hablar precisamente de ser. La pretensión de decir la verdad está inmediatamente ligada con la cuestión del salto de la cópula sintáctica a objeto del decir, a objeto de la reflexión. Supongo que esto, por lo menos así en general, se os aparece lo bastante claro.²

¹ Luis Andrés Bredlow, “Parménides o la identidad imposible”. Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, el 4 de mayo de 2005, en un acto organizado por el Seminario de Filosofía y Cultura Griegas y después publicado en el *VI Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, p. 197.

² AGC, “Ser y Realidad”, en *Revista Mania*, No. 2, abril de 1996, p. 10.

Y, efectivamente, cuanto menos esto ha quedado claro: Parménides, en su poema, no habla de ‘el Ser’ ni del verbo ‘Ser’ ni de ‘lo que existe’ (pues el término ‘existencia’¹ se corresponde con ‘la Realidad’ o con ‘las cosas’), es decir, que la diosa del pensador Terrible, desde el principio, le comunica que, de las cosas, no se puede predicar verdad ninguna. Que la verdad (lo que es) se contrapone con las cosas. La verdad no son las cosas; la verdad no está en las cosas; las cosas no son verdaderas. La verdad se reduce a la predicación de lo que es lo que es, es decir, con el ejercicio de análisis, llevado a cabo por la diosa sobre la cópula sintáctica, queda al descubierto que se trata de volcar una predicación sobre sí misma, para comprender su funcionamiento, y ello sin hacer ninguna referencia a las cosas de la Realidad.

Puede resumirse lo antedicho con estas palabras: la verdad no está en la Realidad. Esto, ciertamente, cuesta trabajo entenderlo, después de más de dos milenios y medio en que religiosos, filósofos o científicos pretenciosos intentan, a toda costa, decir la verdad de las cosas o de la Realidad. En este sentido, decir SER (o lo que es) ha de entenderse como la conversión en sustantivo de la cópula de predicación, como una simple sustantivación del ES sintáctico, o bien, como la conversión de la cópula en nombre y, por lo tanto, se trata de un asunto de definición, en tanto que se refiere a la predicación de la esencia, tal y como

¹ Cf. *Idem*. También sobre este asunto, cuanto menos lo siguiente debe quedarnos claro: El término griego *esti* no debe confundirse con *existe*, pues éste se trata de un término medieval tal como lo apunta AGC (en *DD*) y Luis Andrés Bredlow en su texto “Verdad, creencia y convención en el poema de Parménides”, en revista *Ontology Studies*, número 11, 2011, pp. 265-266, toda vez que ahí precisa lo siguiente: «Muchos estudiosos, quizá la mayoría, suelen tomar esa palabra “es”, ἔστιν, como si dijera “existe”. Por mi parte, estoy convencido de que esa es una interpretación errónea, por dos razones: por un lado, porque a los griegos les era del todo ajeno ese concepto de “existir”, que es un concepto esencialmente moderno, medieval a lo sumo; y por otro, porque todo el razonamiento que se desarrolla en la primera parte del poema queda convertido así en una sarta de falacias y de despropósitos: que no se puede hablar de lo que no existe (¡como si Parménides, tan buen lector de las aventuras de Odiseo que se nos muestra en sus versos, no hubiese oído hablar de fábulas ni de leyendas!), que lo que no existe no puede haber existido en el pasado, etcétera».

ello se entiende en sentido habitual, atendiendo a la siguiente precisión de Agustín García Calvo:

De Aristóteles sé que a partir de este juego de la diosa de Parménides, del ser convertido en objeto de reflexión, desarrolló el sustantivo *ousía*, esencia. La pretensión es que pertenezca a su esencia y que quede aprisionado en ella... Pero cuando se dice “es”, aquello pretende pertenecer a la definición de la cosa; y pertenecer a la definición es algo inmediatamente ligado con esta cuestión del ser, de la conversión de la cópula en nombre. Pertenecer a la definición: lo que es por definición no puede ya dejar de serlo. Lo que es por definición tiene que serlo, porque si deja de serlo ya no es aquello que era por definición: ésta es la expresión perogrullesca que lo revela, y lo que indica la expresión, esto es el “ser por definición”.¹

Y de ello se sigue que la verdad sólo pertenece al plano de las definiciones y los significados, sin hacer referencia a las cosas, porque éstas nunca podrán ser lo que se les predica por definición, ya que las cosas jamás podrán identificarse con las definiciones de sus nombres y, no obstante, a cada paso, eso es lo que pretenden conseguir, ¿cómo si no, se vería justificado, entonces, el objetivo de cualquier averiguación, que se precie de ser seria, de enunciar lo que son las cosas de verdad, sin reparar en la contradicción de sus pretensiones?

Después de haber dejado claro lo anterior, pasemos al siguiente análisis: si enunciamos la formulación tautológica *A es A*, podemos decir, como cualquiera, que ahí se funda la verdadera identidad de *A*. Pero eso a la diosa de Parménides no la deja muy convencida, porque al menos en la pronunciación de la tautología se trata de dos *As* (no olvidemos que el lenguaje es articulado y en él, y con él, no se pueden decir las dos *As* al mismo tiempo para fundar la verdadera identidad de *A*), entonces, una cosa que es dos cosas, al menos en el tiempo de la predicación, no se le puede declarar que ella sea idéntica consigo misma, ni que, por tanto, sea una verdad irrefutable, más bien es contradictoria. Y en la escritura ni se diga, es todavía peor, porque las dos *As*

¹ AGC, “Ser y Realidad” ..., p. 14.

escritas, a ojos vistas, están separadas y nadie puede confundir la una con la otra; ello quiere decir que la verdad no puede fundarse por contradicción. Entonces, dice la diosa de Parménides, la verdad sólo puede estar en el *ES*, pues es en esta partícula donde se funden sujeto y predicado, donde cabalmente se da la anulación del tiempo en el que se descubren las contradicciones de todas nuestras predicaciones. De tal suerte que el único remedio que encuentra la diosa de Parménides para superar la contradicción enunciada es aquella en la que puedan decirse los dos términos al mismo tiempo, esto es, poder fusionarlos en uno solo; de lo cual se sigue que ese solo término, para que fuera predicación y sujeto del que se predica no puede ser otro elemento más que el propio índice de predicación, 'ES'. Sólo que, una vez logrado esta identificación de ambos términos en uno, se sigue que eso que se llama índice de predicación deja de cumplir su función para convertirse en otra cosa, a saber, en un semantema o en una palabra con significado, de la cual, en primera instancia, estaba desposeída.¹

Para entender mejor lo anterior desarrollemos un ejemplo comunicado por Luis Andrés Bredlow:² si decimos HOY ES MIÉRCOLES eso es verdad porque aquello de lo que hablamos, el sujeto, HOY, (en dado caso de que el día en que esto se esté leyendo de verdad sea miércoles, pero, de no ser así, basta con cambiar el nombre del día), concuerda con lo que decimos de él, el predicado MIÉRCOLES. Pero, si ayer hubiéramos dicho HOY ES MIÉRCOLES o si lo decimos mañana, evidentemente, estaríamos mintiendo, porque no habría concordancia entre lo uno y lo otro. Y una verdad que sólo es verdad los miércoles, y mentira el resto de la semana, es algo que no puede servirnos de mucho. La verdad tiene que ser verdadera siempre, con independencia de quien la diga (niño o niña, joven o viejo, pobre o rico, animal, dios o humano),

¹ Cf. Luis Andrés Bredlow, "Parménides o la identidad imposible" ..., p. 199.

² Cf. *Ibidem*, p. 195.

también la verdad es independiente del idioma en que se diga y tampoco importa mucho el sitio ni el momento en que se la diga; esas cosas a la verdad la tienen sin cuidado: la verdad verdadera es verdadera siempre. Y Agustín García Calvo ha desarrollado un modo de expresar la verdad de la diosa de Parménides con el ES de nuestra lengua, valiéndose exclusivamente de puros elementos sintácticos que no tienen significado, la verdad verdadera es pura sintaxis: *lo que es lo que es ES lo que es lo que es*. O valiéndose del doble funcionamiento sintáctico del *esti* en griego: *lo que es lo que es ES lo que hay*. Esa es la única verdad que puede haber en la lengua, porque denunciar su contradicción ni siquiera sería posible y eso también ya lo dejó asentado la diosa de Parménides: lo que es lo que es no puede, a su vez, no serlo. Y quien crea que sí anda errado, pues parece que al ver no ve y al oír no oye, pues quien crea que LO QUE ES *no es* no se percata que con semejante aseveración está dando por derecha una idea que tiene torcida. El poder y rigor del ES se asienta en la imposibilidad de su negación, porque una vez que ha sido mentado es imposible negarlo sin caer en contradicción. Así de simple lo dice la diosa de Parménides:

45 Ser debe el decir y saber siendo algo: pues cabe así serlo;
 mas, sin ser algo no cabe; lo cual meditar te aconsejo.
 Pues de esa vía de busca te rechacé la primera;
 mas luego de ésa por donde se tuercen mortales que nada
 saben, los biscabezudos: que el sinsentido en sus pechos
 les traza derecha la idea torcida; y van arrastrados,
 50 sordos y ciegos al par, pasmados, tropa indistinta,
 a quienes ser y no ser les da en sus leyes lo mismo
 y no lo mismo, y hay ruta de contravuelta de todo.

 Pues nunca de nadie será esto a la vez: que sea no siendo;
 no, sino tú de esa vía de búsqueda aparta la idea,
 55 ni miltrajinada rutina por tal camino te fuerce
 ojo sin vista a andar meneando y zumbantes oídos
 y lengua, sino en razón dirimir la mildebatida
 prueba que yo te anuncié:

- 58a que unas veces que sí y que no otras
- b decir y pensar que algo es esto que es, verdad ambas cosas
- c no pueden ser a la vez, sino que es o no es simplemente;
- d y, si te parece decir y pensar que no es lo que sea,
- e ni dices ni piensas nada.

De ello se sigue que una vez dicho *lo que es* jamás se podrá negarlo. Se trata, sin más, de decir la verdad con el sólo hecho de predicar una palabra: ES. Esta palabrita se hace verdad a sí misma con el sólo hecho de decirla. *Lo que es lo que es ES lo que es lo que es*; ésa es toda la verdad que puede decirse en el lenguaje, pues quien pretenda negarlo diciendo que *Lo que es lo que es NO ES lo que es lo que es*, no hace sino caer en contradicción con el sólo hecho de decirlo, toda vez que es imposible que *lo que es lo que es*, al mismo tiempo, *no pueda ser* aquello que *es lo que es*, ya que al decir que *lo que es No lo es*, con eso, de verdad, ni se dice ni se está pensando nada.

Y, todavía más, la diosa de Parménides se empeña en hacer inteligible todo aquello que está relacionado con esta simple palabrita de la predicación lingüística, mediante la enunciación de ciertas “señas” o “señales” que la hagan mejor comprensible:

- Y mención ya sola de vía
- 60 queda la de que es. Mas por ella puestas hay señas
muchas: que, al ser no-nacido, es ello imperecedero,
todo en entero igual y sin muda, y bien acabado;
ni nunca fue ni será, ya que ahora es todo a la una,
uno y conjunto en sí. Que ¿qué origen vas a buscarle?,
65 ¿cómo crecido y de qué?: ni de lo que es nada te dejo
ni concebir ni decir (que ni concebible o decible
es que no sea; y ¿qué falta, además, lo habría lanzado
antes mejor o después del no ser nada a criarse?;
así que lo que es ha de serlo de todo en todo o no serlo),
70 ni a bien de lo que era una vez habrá fuerza de fe que permita
que nazca algo más que ello mismo. Por tanto, nunca ni hacerse
ni perecer lo ha dejado aflojando sus hierros Justicia,

mas lo retiene. Y el juicio sobre ello está en esto solo:
 o es o no es. Y juzgado, como es forzoso, ya queda
 75 que una hay que dejar, la sin nombre ni idea (que ésa de veras
 ni es vía), y la otra, que, como lo es, así es verdadera.
 Y ¿cómo va luego, en siendo, a morir?, ni ¿cómo a criarse?:
 si vino a ser tal, no lo es, y, si un día va a serlo, tampoco.
 Conque el nacer queda así y el sin-cuento morir apagado.
 80 Ni es divisible tampoco, pues que es igual todo entero,
 ni más por acá (lo que le impidiera ser uno consigo)
 ni por acá algo peor, sino que es de su ser todo lleno;
 conque es todo junto consigo: que al serlo el serlo se sigue.
 Mas luego, quieto y sin muda, en linde de grandes cadenas
 85 está, sin comienzo, sin cese; que ya el deshacerse y hacerse
 lejos se fue a perder, y lo echó la fe verdadera;
 y, siendo lo mismo, en lo mismo quedando, yace en sí mismo,
 y así es que en sí firme se está: que necesidad poderosa
 en trabas lo tiene del cerco que todo en torno lo abarca;
 90 que es que no es de ley que ello, siendo, no sea completo:
 pues ello de nada está falto; y, si no, fuera falto de todo.
 Mas es idearlo lo mismo que ser lo que de ello es idea:
 pues, sin lo que es lo que es, en lo que ello está titulada,
 no encuentras el idearlo; que cosa no hay ni ha de haberla
 95 otra que ser lo que es, toda vez que su sino lo ha atado
 a ser entero y quieto.

He ahí, pues, los modos diversos con que la diosa de Parménides describe o parafrasea o agrega corolarios o simplemente manifiesta implicaciones de la única predicación verdadera que con el lenguaje puede expresarse. Y, por lo tanto, hay que tenerlos muy presentes para poder comprender, de un modo más claro, lo que el término ES designa cuando se le toma en sí mismo, y seriamente, sin relacionarlo con ningún otro término. Repasemos, entonces, también lo que se nos intenta decir con esas señales.

En primer lugar, de *lo que es* se dice que al no haber nacido es, por ello, también inmortal, así como enteramente igual a sí mismo, sin variación alguna, es decir, que al ser bien acabado, desde luego, por ello le es imposible cambiar; es de una vez y para siempre lo que es, pues nunca nació (ya que, de haberlo

hecho, tuvo que haber surgido de aquello que no era él mismo, es decir, que de haber sido creado para ser lo que ahora es, antes tuvo que no haber sido lo que ahora es) y tampoco nunca será, ya que ahora mismo lo es (pues, si algún día llegara a ser, eso implicaría que ahora no es del todo pleno, es decir, que por el momento lo que es No es lo que es), toda vez que nacer y morir implicaría ser una cosa distinta de lo que es.¹ Por otra parte, igualmente se deja ver en estas señales que se apunta una especie de crítica contra aquellas posturas que hablan acerca del comienzo (*arché*) de las cosas y, por lo tanto, de la naturaleza (*phýsis*) de las mismas. Dicho de otro modo, postular que las cosas tienen un

¹ Una especie de esquemas demostrativos sobre estas señales de lo que es, mentadas por la diosa de Parménides, las encontramos desarrolladas en las páginas del libro de José Solana Dueso, *De logos a physis. Estudio sobre el poema de Parménides*, Mira editores, Zaragoza, 2006, pp. 87 y 98, mismas que son dignas de mención, siempre y cuando se les separe de su interpretación general del poema parmenídeo. En lo que sigue hacemos paráfrasis de ello. Un esquema demostrativo versa sobre la “Atemporalidad de *lo que es*” y el otro sobre “La negación del movimiento y del vacío”.

He aquí el primero de ellos:

1. Tesis: *Lo que es* ES ingénito e imperecedero.
2. Negación de la tesis: *Lo que es* ha sido generado.
3. Si hay generación, hay tiempo.
4. Si hay tiempo, hay algo diferente de *lo que es*.
5. Si hay algo diferente de *lo que es*, lo que no es ES.
6. No puede ser *lo que no es*.
7. Por tanto, no hay generación.

Mientras que el segundo dice:

1. Tesis: *Lo que es* ES inmóvil.
2. Negación de la tesis: *Lo que es* no es inmóvil.
3. Si *lo que es* se mueve, hay vacío.
4. Si hay vacío, hay algo diferente de *lo que es*.
5. Si hay algo diferente de *lo que es*, lo que no es ES.
6. No puede ser *lo que no es*.
7. Por tanto, no hay movimiento ni tampoco vacío.

comienzo encierra una contradicción, pues si las cosas, para ser lo que son, antes debieron surgir de algo distinto a sí mismas, ello quiere decir que las cosas, antes de ese surgimiento, no podían ser lo que son ahora y, en ese sentido, es como aparece la contradicción porque aquello de lo que surgen las cosas no sería su verdadera naturaleza sino sólo uno de sus estados transitorios, por lo tanto, cualquier predicación que sobre ello se haga nunca podrá ser verdadera; en una palabra, que, así pensada la naturaleza de las cosas (como un estado transitorio), en ellas no podría haber verdad: “la verdadera naturaleza de las cosas debe ser por fuerza eterna, indestructible e inmutable. Sólo bajo esta condición puede ser también objeto de un conocimiento cierto y seguro: pues ¿para qué nos valdría decir que ES tal cosa, si puede dejar de serlo en cualquier momento, y nuestra verdad se queda en mentira?”¹

El asunto del ES se trata de *sí* siempre, nunca de *no*. Pues lo que es no puede nunca, unas veces, *sí* ser lo que es y, otras, no serlo, sino que una vez que se dice que ES está obligada a ser siempre lo que es. Dicho lo cual, se está arrojando lejos de *lo que es* cualquier relación que pudiera establecer con el cambio, porque cambiar significa *dejar de ser lo que se era para convertirse en otra cosa*. Aunque al decir esto, no puede menos que presentárenos la gran contradicción que aparece cada vez que alguien predica que una cosa cambia, pues, si cambia, evidentemente, no puede ser la misma que antes era, y, sin embargo, esto es lo contradictorio, cuando alguien dice que una cosa cambia, ello sólo es posible aceptarlo ocultando la mentira de tal predicación, ya que una frase como esa sólo puede decirse en tanto que a nadie se le arme ningún lío en la comprensión de la frase “una cosa cambia”, pues, hablando con precisión, una frase así solo puede significar que “una cosa que ya no es la que antes era sigue siendo la misma que antes era”, es decir, que al mismo tiempo ES y NO ES. He ahí las contradicciones que se producen al hablar cuando se

¹ Luis Andrés Bredlow, “Parménides o la identidad imposible” ..., p. 203.

deja de lado una investigación que descubra cómo es posible decir aquello que decimos.

Acto seguido, las otras señales que se predicán de lo que es, para hacerlo más comprensible, son: homogéneo, continuo e indivisible. Lo que es no puede dividirse, pues de su división se seguiría la diferencia de sus dos partes y si, a esas dos resultantes, también se les dividiera, para ser cada una la que es tendría que ser diferente del resto, y así interminablemente, de tal modo que *lo que es lo que es* es así justamente porque no se le puede dividir. Más aún, por donde quiera que se le mire es siempre el mismo, no tiene gradaciones en lo que es, ni más ni menos, de ahí que sea continuo y homogéneo. Finalmente dice la diosa que *lo que es* se ve obligado a estar quieto y sin movimiento, pues si se moviera tendría que hacerlo en un sitio ajeno a sí mismo, entonces, ya no sería total, ni estaría completo, pues habría algo más ajeno a lo que es. Sin embargo, desde la lógica terrible de la diosa de Parménides, *lo que es* también resulta inmutable, es decir, ajeno al movimiento, pero eso no quiere significar solamente una quietud local, pues la negación del movimiento entre los pensadores griegos englobaba generalmente cualquier manifestación de cambio o alteración:

De manera que hemos de entender que a lo-que-ES no puede pasarle absolutamente nada, nada más que eso de ser lo que es, porque por poco que empezara a cambiar o a alterarse, dejaría en el acto mismo de ser lo que era. Eso se sigue evidentemente de que el Ser no admite el más ni el menos: sólo se puede ser totalmente o no ser. (...) Si a algo le falta un poco para ser lo que se supone que es, entonces no es que lo sea un poco menos, sino que simplemente no lo es. Por lo tanto, lo-que-ES tiene que serlo de manera perfecta y acabada; ésta es la cuarta y última señal.¹

Ahí, sin más, quedan expresadas las señales de lo que es. Sin embargo, Agustín García Calvo nos hace parar mientes en una expresión inserta en las

¹ *Ibidem*, p. 204.

denominadas señales, a saber, esa que dice “en linde de grandes cadenas / está” (vv. 84-85) y también más adelante “que necesidad poderosa / en trabas lo tiene del cerco que todo en torno lo abarca” (vv. 88-89), pero que en una edición previa traducía como “en linde de recias prisiones” y que estaba encaminado a hablar con verdad, pues la función de hablar verdaderamente está íntimamente ligada con una situación que se asemeja al aprisionamiento, entiéndase la total falta de libertad o el estar sujeto entre unas cadenas que jamás podrán romperse, porque, para poder decir verdad, es preciso que la noción de lo que es recaiga bajo la imagería de una prisión inviolable. Así lo precisa Agustín García Calvo:

Para que se entienda mejor como el ser yace en prisiones irrompibles, no olvidéis que ‘ser’ no quiere decir otra cosa que la sustantivación de la cópula ‘es’. Para ayudaros a entender esto hay que avanzar también (en) el hecho de que esto del ser, que parece lo positivo por excelencia, es esencialmente negativo. Como en una parte, más cercana al principio, de las palabras de la diosa se dice de otra manera, se trata de que no puede no ser. Ésta es la condición negativa en la que os quiero hacer parar mientes como esencial a esta cuestión del ser. Y eso tiene relación con lo de las prisiones: no puede no ser. Esta imposibilidad es su poder; el poder consiste en esta negación de la posibilidad. Esto es muy importante, y al mismo tiempo relativamente claro, que se entienda bien. Esto de ser consiste en la imposibilidad de no ser: No puede no ser.¹

Con esto queda claro que *lo que es* está obligado a serlo, sencillamente, porque es imposible que no pueda serlo, no puede no ser *lo que es*. Hay lo que es, simplemente, porque es imposible que no lo haya. Hay lo que es, simplemente, porque es imposible que no sea *lo que es*. No obstante, también, es preciso que quede claro lo que sigue: Si *lo que es* está encerrado dentro de “recias cadenas”, ello no quiere decir que esas cadenas sean espaciales, no, sino que se trata de los límites de la definición, porque si fuera el espacio lo que está después de *lo que es* sería lo que no es o el no ser, y, como ya ha quedado asentado, eso no

¹ AGC, “Ser y Realidad” ..., p. 14.

puede ser. Entonces, los límites de *lo que es*, las “recias cadenas” que lo tienen atado, no puede significar nada distinto que la definición, pues ésta no consiste sino en establecer límites, definir es delimitar y los límites que pone la definición se parecen, con mucho, a las recias cadenas que son imposibles de romper.

El símil anterior no es para nada gratuito, toda vez que, cuando se habla de manera corriente y se predica de las cosas que algo son, mediante el recurso de la cópula es, lo que con ello se pretende es que, al decir de alguna cosa o de alguna persona que es esto o lo otro, esa cosa o persona no pueda dejar de ser eso de que ha sido objeto de predicación, pues, en última instancia, definir a una cosa o a una persona connota la necesidad de que al establecer semejantes definiciones, éstas no puedan negarse jamás y es así como quedan instituidas las identidades de las cosas al hablar de ellas: su identidad o definición es lo que las hace ser lo que son.

Y es, justamente, a lo anterior a lo que queríamos llegar: cuando se utiliza la cópula ‘es’ en el habla cotidiana para hacer predicaciones, lo que con ello se está pretendiendo es imponer cadenas irrompibles sobre lo que se define, se trata de un intento desesperado de fundar la identidad de aquello sobre lo que se predica o, para decirlo tajantemente, se intenta fundar la identidad de las cosas. Y, sin embargo, bien mirada, esa pretensión no puede sino revelar su imposibilidad, es decir, su *contradicción*, porque las cosas no pueden ser lo que se cree que son. Lo único que es de verdad es el significado de la cópula cuando se hace referencia a ella misma. Las cosas, por tanto, nunca pueden del todo estar bien definidas, a pesar de su pretensión de lograrlo.

Claro está que, en lenguaje corriente, ésa es una pretensión más o menos vana, porque uno no acaba nunca de ser totalmente el que es. Nadie acaba de estar sometido del todo y sin resto a esa prisión de identidad. Para que la cadena fuese de verdad imposible de romper, sería preciso que el prisionero fuera él mismo su propia prisión, que fuera él mismo sus cadenas: y eso es precisamente lo que sucede con el ES de la diosa, donde el sujeto o tema

de predicación quedan absorbidos en la cópula misma, que de por sí no era más que el mero encadenamiento lógico que los une.¹

Y una vez que también ha quedado establecido el parangón de *lo que es* con *lo que hay* quizá ya no sea tan osado decir que, eso que Es o que Hay, no se refiere sino a una masa indefinida, previa a toda denominación, pero que, ya por el sólo hecho de nombrarla de esa manera se dice de ella lo que no era. Y, entonces, ella ya no se ve como Una, e indivisible, (tal y como lo señalaba la diosa de Parménides), sino que está compuesta de muchas cosas y a cada una de ellas se le llama con un nombre propio o particular y los investigadores intentan, a toda costa, decir lo que esas cosas son (de verdad, lo aclaran). He ahí, pues, revelada nuevamente la *contradicción* al pretender decir de las cosas lo que son de verdad.

Todas las cosas, todos los seres, pueden dejar de ser lo que supuestamente eran, pero jamás dejarán de ser *algo*; ni la porción más insignificante de lo que hay puede nunca simplemente desaparecer o disolverse en la nada, ni surgir de la nada para aumentar la suma total de lo que había. Así la pura masa, bruta e indefinida, de lo que hay viene a ser, paradójicamente, el único caso de definición perfecta que podemos concebir, el único ente que verdaderamente cumple la ley de identidad, $A=A$.²

Para resumir: la verdad irrefutable, no se refiere al mundo del que hablamos, es decir, que del mundo (o del conjunto de cosas de las cuales está compuesto) no podemos predicar ninguna verdad, todo lo que digamos de él (y de sus cosas), de alguna manera, es mentira. La verdad no tiene cabida en la Realidad. La Realidad es necesariamente falsa, está construida sobre la *contradicción*. Y la verdad verdadera es sintáctica, por lo tanto, no tiene ninguna referencia a las cosas del mundo. Se trata de una verdad que se hace verdadera a sí misma por el solo hecho de decirla. Mientras que el resto de las predicaciones, al

¹ Luis Andrés Bredlow, "Parménides o la identidad imposible" ..., p. 205.

² Luis Andrés Bredlow, "Parménides o la identidad imposible" ..., p. 205.

Y es, también, en ese sentido como la diosa de Parménides dice lo siguiente en estos otros versos:

156 Así estas cosas se hicieron según creencia, y son esto,
y en adelante, de aquí tras criarse, irán acabando,
a las que acordaron los hombres dar nombre a marcar cada una.

Sobre estos versos, es de advertir que en el poema se está comparando al *nombre* con un cuño o troquel de monedero, ἐπίσημον.¹ De lo cual resulta que, así como el troquel cumple la función de dividir la masa bruta del metal que esté a disposición, produciendo monedas de diverso valor para utilizarlas de manera convencional, así también funciona el vocabulario de cada idioma, dividiendo *lo que hay* o *lo que es*, mediante la imposición de los nombres, en el intento de crear objetos bien definidos y distintos de cualesquiera de los otros que sean nombrados. Entonces, no se puede sino reconocer que es el lenguaje, específicamente mediante el vocabulario semántico, quien establece las distinciones, delimitando y creando identidades sobre las cosas, a partir de la imposición de los nombres para llamar a cada una de un modo distinto y específico; pero, si eso es así, de ello ha de seguirse también que la *identidad de las cosas*, es decir, *lo que son*, sólo aparece por convención, y según sea cada caso en la manifestación particular o idiomática del lenguaje. Por lo tanto, si como mortales creemos que *lo que es* está dividido en cosas diferentes y múltiples, siendo cada una de ellas la que es, con independencia de un lenguaje que las nombre, después de todo lo dicho, no se puede sino reconocer que en ello se enraíza la confusión, pues, evidentemente, cosas no puede haberlas si antes no hay un nombre para llamarlas, de tal manera que ninguna cosa puede ser la que es. Así, cualquier intento honesto de conocer lo que las cosas son de verdad, no puede sino caer en el gran desconcierto al descubrir la *contradicción*

¹ Cf. Luis Andrés Bredlow, "Verdad, creencia y convención en el poema de Parménides"..., p. 269.

sobre la que la realidad (esto es, el conjunto de las cosas que la integran) está fundada.

Ciertamente, en el poema se habla también de una especie de física, en la que la diosa le haría saber a su joven discípulo la manera en que opera la naturaleza de los astros y demás cosas del cielo. Y eso, a muchos intérpretes les ha provocado un grave desconcierto, pues, si las creencias que tienen los mortales, sobre las cosas, son engañosas, ¿cómo, entonces, la diosa de Parménides podría enunciar sobre ellas una explicación verdadera? Es decir, ¿cómo establecer la diferencia entre las creencias descarriadas de los mortales y el saber claro y fidedigno que la diosa promete a su discípulo? Pues tales preguntas surgen de los siguientes versos:

Aquí te me paro ya en la razón de fiar y la idea
de en torno a verdad. Mas ve desde aquí las creencias mortales
110 atento aprendiendo al orden engañador de mis versos.
Que es que acordaron de formas nombrar a sus dos nociones
(de las que una no hay para qué; en lo que andan errados;
pero en opuestos partieron la masa, y marcas pusieron
aparte a uno y otro), a la de llama 'fuego celeste',
115 benigno, claro, ligero, en todo igual a sí mismo,
pero no igual a lo otro; y a lo otro, a su vez, en sí mismo
lo opuesto y revés, 'noche ciega', espesa masa y pesuda.
Por tal orden yo lo aparente te cuento todo, de modo
que nunca se dé que noción de mortales al paso te roce.
.....
120 Mas, luego que todo ya por 'luz' y 'noche' nombrado
quedó, cada cual según su poder, en esto y en eso,
todo es lleno a la vez de luz y de noche invisible,
ambas iguales, que nada hay de una en otra que éntre.
.....
Mas mira lo ausente, con todo, a la idea cierta y presente:
125 que nunca tal corte harás que a lo que es lo que es no se siga,
ni que esparciéndose esté a todo sitio y modo en un mundo
ni que juntándose esté.
.....
Pues cierto que las más prietas son bien de fuego sin mezcla,

y las que les siguen, de noche; pero entre las unas y otras
[salta la ley de la llama;
130 y de eso en el medio está la deidad que todo gobierna:
Pues manda doquiera en parto odioso y mezcla en pareja,
lanzando a lo macho lo hembra mezclado, y también viceversa
lo macho a lo femenino.
.....
135 Cuando hembra y macho las granas de amor conjugan en uno,
de sangre diversa al obrar la virtud criadora en las venas;
guardando equilibrio, los bien-dispuestos cuerpos amasa;
que, si en la junta simiente una y otra virtud se combaten
y no hacen una de dos en el cuerpo junto, mal hado
maltratará a la cría de doble sexo que nazca.

Pero, bien leídos, estos versos no hacen sino aclarar la pretensión de la diosa: separar las creencias descarriadas de los mortales del saber verdadero que enseña la diosa sobre las cosas del mundo. Y es que, los primeros, creen que las cosas del mundo están separadas las unas de las otras, que, por un lado, está la luz o “el fuego celeste” (v. 114) en todo igual a sí mismo, sin contener nada de lo otro, en este caso, la “noche ciega”, que, en cuanto espesa masa y pesuda (v. 117), se opone, también, a aquélla, siendo del todo igual también en sí misma y, sin mezclarse, a su vez, con la luz, puesto que es su revés.

Ahora bien, la distinción entre lo uno y lo otro sólo estriba en que cada uno es el que es en la medida en que no es lo otro. Sin embargo, como se colige necesariamente de todo lo anterior, esa distinción o separación es de tipo conceptual, es decir, que pertenece estrictamente al lenguaje convencional, pues son los hablantes quienes suponen que no se puede acceder a la verdad porque los sentidos los engañan en el momento de elaborar juicios sobre las cosas. Pero, lo que nos señala el poema terrible de Parménides es que el error de los juicios efectuados sobre las cosas del mundo radica en pretender hacer pasar por verdadero algo que pertenece exclusivamente a la convención del lenguaje. Lo anterior se aclara advirtiéndole que eso que se llama “luz” nunca se presenta a los mortales como una “luz pura”, que sea por todas partes idéntica

a sí misma, sino que esa luz siempre es vista a partir de su mezcla con las sombras, de tal suerte que la luz sólo es perceptible desde una conjugación de matices de claridad y oscuridad, ya que una luz separada de grados de oscuridad, una luz pura y sin mezcla, sólo podría serlo una luz ideal o abstracta y no se olvide que una cosa pensada desde la idealidad y la abstracción se reduce estrictamente a ser de carácter nominal: una luz pura sólo puede darse en un concepto o en un nombre, pero nunca en la realidad.¹

Entonces, decir la verdad sobre las cosas del mundo sólo es posible en tanto que se abdique de la pretensión de decir *lo que son*; pues eso, *lo que es*, sólo pertenece al plano de las definiciones y, por lo tanto, las cosas nunca podrán ser sólo nombres o conceptos, no, en ellas se da la mezcla de aquello que intenta referirse en las definiciones que aparecen como opuestos. Para resumir: las cosas están constituidas por contradicción; en las cosas se da la mezcla de contrarios y esa es la ley de la diosa que todo gobierna, para quien, todo lo que está dividido como contrarios u opuestos, lo mezcla en pareja (vv. 130-131), pues para ella, no puede haber sino *lo que es*, en lo que no hay oposición ninguna, pues, en ello, todo lo que se cree separado está incluido, es así como se entiende que, a pesar de que los mortales creen que las cosas están separadas, en *lo que es*, libre ya de toda distinción, también lo ausente está presente.

A partir de lo anterior, es como ha de entenderse la enseñanza terrible del poema de Parménides: la verdad no pertenece a las cosas (porque éstas son contradictorias) sino a una formulación de carácter sintáctica y sin referencia al mundo, pues se hace verdad a sí misma en el momento en que es formulada y se presenta como imposible cuando se pretende negarla.

¹ Cf. Luis Andrés Bredlow, "Verdad, creencia y convención en el poema de Parménides"..., p. 273.

Y, después de lo dicho hasta aquí, podemos convenir también con Agustín García Calvo que Heraclito y Parménides no son contrarios, tal y como han intentado presentarlos la mayoría de los historiadores de la filosofía, argumentando que uno habla del devenir y el otro de lo que permanece. No, el Terrible y el Tenebroso están hablando de lo mismo, sólo que desde un ángulo diferente. En todo caso, lo que pretenden demostrar es que las cosas no pueden ser lo que son, que las cosas no son como son, como de ordinario lo predica la gente, sino que ellas están constituidas por una lógica de la contradicción: enseñanza *tenebrosa*, por un lado y *terrible*, por otra.

La terrible enseñanza de la diosa de Parménides estriba en reconocer que las cosas no pueden ser lo que una convención de mortales se ha empeñado en predicar al paso de los siglos, a saber, que las cosas son lo que son. Esa convención queda destruida con la enseñanza de la diosa, pues lo que descubre Parménides es que las cosas no pueden ser lo que son, es decir, que las cosas sólo pueden ser *más o menos*, y este “*más o menos*” jamás podrá confundirse con la verdad, porque la verdad es de lo que es siempre, no unas veces sí y no otras. O se dice toda la verdad o no se dice. No se puede decir “*más o menos*” la verdad. Y si las cosas son “*más o menos*” (unas veces *más* y otras *menos* intermitentemente) es porque ellas no pueden ser verdaderas, ya que, para serlo, tendrían que ser las mismas siempre, esto es, quedar definidas de una vez por todas. Sin embargo, las cosas nunca podrán igualarse a sus definiciones. Lo único verdadero serían sus nombres, pero una cosa jamás podrá confundirse con su nombre. Cada vez que los mortales creen decir la verdad sobre las cosas no se percatan de que, más bien, se están refiriendo a los nombres de las cosas. Las cosas no pueden ser verdaderas. He ahí un descubrimiento terrible.

6. Lenguaje enmudecedor

De Parménides daremos ahora un salto hasta Zenón de Elea. Evidentemente, como les sucede a otros pensadores presocráticos, de su vida hay pocas noticias y, para el desarrollo de nuestra investigación, según el cariz que está tomando, quizá tampoco haga mucha falta el referirlas.¹ Sin embargo, sobre su muerte, hay algunos datos que quizá no tengamos que echar prontamente en saco roto, como lo recuerda Agustín García Calvo, por lo ilustrativos que resultan para la misma operación dialéctica de sus razonamientos. Y sólo por ese motivo nos vemos obligados a recordarlos: habiendo sido descubierto Zenón de Elea como partícipe en una conjura para derribar al tirano, y tras los interrogatorios habituales para referir a sus cómplices, se mordió la lengua hasta lograr cercenársela y la escupió a la cara del tirano que, como dice el zamorano: “tan esplendorosa es la anécdota como símbolo de la operación dialéctica (apenas hace falta tocar, para interpretarla, a las palabras ‘lengua’, ‘tirano’, ‘conjura’, ‘interrogatorio’) que basta para salvar de la Historia la vida y muerte del, como dicen, Zenón histórico.”²

Y, bueno, la tradición de eruditos se ha atrevido a reformularla de varias maneras, diciendo, por ejemplo, que lo que mordió Zenón fue la oreja del tirano, sin soltar presa hasta que los guardias lo asesinaron con pedradas, a la que se había acercado para comunicarle una información secreta, o bien, que, en el interrogatorio, al solicitársele el nombre de los conjurados, fue citando el

¹ A este propósito, sobre la biografía de Zenón de Elea, el lector curioso podrá encontrar otras noticias sobre el también llamado “inventor de la dialéctica” en Giorgio Colli, *Zenón de Elea*, Sexto piso editorial, México, 2006, pp. 21-40. También puede consultarse Santiago Echandi Ercila, *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1993. Del mismo modo puede consultarse la biografía de Zenón de Elea, incrustada por Diógenes Laercio en sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, IX, 25-29. Y, de manera novelada, el capítulo III titulado “Aquiles y la tortuga veloz” en José Solana Dueso, *Parménides. El canto del filósofo*, Editorial Edhasa, Barcelona, 2014.

² AGC, *LP*, pp. 52-53.

nombre de los amigos del tirano, hasta rematar con el nombre del tirano mismo e ilustrando de esa manera que el mejor amigo (y, por lo tanto, el peor enemigo) de una idea dominante es su propia definición. De cualquier modo, lo que esas anécdotas ilustran es el ejercicio de la dialéctica, pues, por una parte, el lenguaje o, mejor dicho, la lengua resulta mordida o cercenada para que, de una vez por todas, abandone a la boca parlante y parlanchina, quedando de ese modo enmudecida y, por otra parte, la conjura contra la tiranía representa la denuncia de las mentiras que sostienen la impostura del mundo. Pero sea como sea, Zenón de Elea ha sido quien puso plenamente al descubierto la separación y, al mismo tiempo, la confusión reinante que hay entre el decir y lo que dice, entre el lenguaje que habla y las cosas de las que se habla. A este dialéctico presocrático, Paul Valéry¹ dedicó el canto XXI de *El cementerio marino*, que bien vale la pena recordar aquí, pues en él queda resaltada la lógica de la contradicción sobre la que tanto insistió el eleata:

¡Zenón, cruel
 Zenón, Zenón de Elea!,
herido me has
 con esa flecha alada,
que vibra, y vuela,
 y no vuela jamás.
Me pare el silbo
 y la flecha me mata.
¡Ah, el sol!, ¡qué sombra
 de tortuga a mi alma,
Aquiles, quieto,
 que a zancadas está!

¹ Cf. Paul Valéry, *El cementerio marino (Le cimetière marin)*, con la versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 2006.

Este apartado bien podría titularse la carrera entre *Aquiles-lógos* y *la Tortuga-physis*, ya que se trata de una carrera imposible entre el lenguaje y las cosas. Y que también se reduce a la enunciación de la lógica de la contradicción, *donde la realidad queda desmentida en sus pretensiones de declararse como verdadera*. Y quizá la manera más eficaz de poner en evidencia la imposibilidad de la realidad sea recordando aquella formulación denominada sorités, es decir, esos juegos de palabras con las que se desesperaban paradójicamente los griegos. Recordemos pues un par:

-Tú tienes lo que no te he quitado.

-De acuerdo.

-No te he quitado los cuernos. Entonces, tú tienes cuernos.

Otro:

A un griego greñado le dicen:

-Si te arranco un cabello, no te dejo calvo.

-De acuerdo.

-Entonces, dejemos como premisa que “arrancarte un cabello no te deja calvo”. Y pasemos al acto. Te arranco un cabello, y luego otro y otro y otro... hasta que te quede sólo uno. Si te arranco ese último cabello, ¿te dejo calvo o no?

Pues bien, sobre el primero, muchos responderán, como algún cínico despistado de la antigüedad, tocándose la cabeza y diciendo “yo no los siento”,¹ para superar la contradicción entre tener cuernos lógicamente pero físicamente no. Y sobre el segundo, a pesar de descubrir que físicamente se quedan calvos, pero lógicamente no, acudirán a la elaboración de muchas objeciones retóricas para

¹ Cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, VI, 38, pues al hablar de la Vida de Diógenes de Sinope se anota lo siguiente: «Al que le demostraba por silogismo que tenía cuernos, le dijo, tocándose la frente: “Yo no los veo”».

acabar con la paradoja. Sin embargo, algo curioso sucede con las antilogías de Zenón de Elea: cuando son bien entendidas, resultan insuperables, mientras que, aquél que cree superarlas, sólo lo puede cometiendo trampas. Lo anterior quiere decir que la realidad para poder sostenerse pretende borrar la contradicción sobre la que está montada. Pero esto dicho así, tan de sopetón, quizá exija ciertas aclaraciones, mismas que serán presentadas a continuación.

La realidad (cualquier realidad, ya que no hay sólo una —aunque se crea que sí y en eso radique todo su poder) es una creación del lenguaje; por lo tanto, éste es el único con la posibilidad de desmentirla. Y, sin embargo, ningún ser real está dispuesto a reconocer la falsía de la realidad, a hablar contra ella, so pena de perder su propia identidad. Cualquier ataque contra la realidad está íntimamente ligado a la disolución del analista.¹ Esa es la razón por la que, a través de los siglos, en lugar de atacarla se la defiende: la mayoría de sus estudiosos se empeñan en decir lo que es para no enunciar su imposibilidad de ser. Se entiende, entonces, porqué, cuando las palabras se ordenan para denunciar que la realidad es imposible, los oyentes taponan sus orejas (y sus ojos) o les dan la espalda a tales razonamientos, calificándolos de paralogismos o de necedades. Con semejante actitud no hacen más que defender la realidad y, de paso, se defienden a sí mismos como seres reales y esquivan los tormentos de su constitución paradójica.

Negar las paradojas, defender la realidad o instaurar la ciencia, en última instancia, refieren a un mismo ejercicio, pues cualquier ciencia (en tanto teoría de la realidad) se cimienta sobre la pretensión de deshacer los razonamientos paradójicos.² Con esa suerte corrieron las aporías atribuidas a Eubúlides de Mileto y a Zenón de Elea. Y no sin razón fue Aristóteles uno de sus más

¹ Cf. AGC, “Arenga”, en *CT*, pp. 11 y 12.

² Cf. AGC, *LP*, pp. 76 y ss. Véase, además, AGC, *QP*, p.122, § 169.

encarnizados detractores, pues, en el fondo, el enfrentamiento del Estagirita contra ellos representa la encarnación de la lucha de la ciencia contra las paradojas que ponen en entredicho la solidez de la realidad, o, para decirlo en dos palabras, es el establecimiento de la disyunción: *si paradojas, ciencia no* y *si ciencia, paradojas no*. Y, sin embargo, esto último es imposible. Analicemos, pues, la imposibilidad de la realidad y del establecimiento de las ciencias que pretenden defenderla.

Defender la realidad nunca ha requerido de pulidas monsergas ni de mamotretos herméticos, aunque las bibliotecas estén repletas de ellos; lo único que la realidad solicita para sostenerse es que se crea en ella. La realidad sólo se sostiene por la fe. Y cuando aparecen dudas sobre su constitución, éstas vienen seguidas de resquebrajaduras que amenazan con disolverla, aunque nunca lo hayan conseguido del todo, pues siempre han sobrado, y seguirán sobrando, apologistas de la realidad. He aquí enunciada claramente la imagen constante de nuestra guerra interminable: la oscilación intermitente entre la creencia y la duda, el balanceo constante de la necesidad humana –demasiado humana– de asegurarse un saber frente a la hormigueante comezón de incertidumbre que siempre la acompaña, toda vez que los defensores de la realidad creen que “las cosas son como son” y con esa fe sostienen su mundo.

Crear que “las cosas son así y no de otra manera” es el sustento de la realidad. Si nadie lo creyera, ninguna ciencia se manifestaría ni por asomo. Sólo hay ciencias en la medida en que intentan decirnos cómo son esas cosas. Si las ciencias y sus feligreses (tanto ortodoxos como conversos vulgares) comenzaran por dudar de que “las cosas son como son”, la realidad no duraría en pie ni un solo día. Pero es bien que este asunto se nos vaya desvelando poco a poco. Y, por lo pronto, reparemos en la imposibilidad de que las cosas sean como de ordinario se cree que son.

Declarar que las cosas son imposibles no es una afirmación generalmente aceptada, a pesar de que en el lenguaje se ponga de manifiesto a cada paso.

Aunque, bien es cierto, eludir el asunto sobre la imposibilidad de las cosas tiene una buena razón: si aquéllas dejaran de ser lo que se cree que son, también dejarían de ser de aquellos sujetos que se creen sus dueños, toda vez que éstos últimos sólo son algo (poseen identidad) en la medida en que se creen dueños de algo (esto es, de cosas que son suyas); resumiendo: la identidad de las cosas sólo se alcanza mediante una jerarquía gradual de posesión: una cosa es más que otra en la medida en que posee más notas definitorias. Y, por corolario, una cosa es menos que otras en tanto que no se cree que se sabe lo que es, es decir, que posee muy pocas notas definitorias.

Y, sin embargo, la idea dominante en las charlas del populacho y en las jerigonzas de la turbamulta teórica consiste en creer, primero, que hay un mundo y, luego, que en él hay muchas cosas. Obviamente la manera de decirlo es muy variada, pero, para el análisis que aquí pretendemos llevar a cabo, nos basta con la enunciada.

La creencia en el mundo reposa sobre la negación de una imposibilidad: es imposible que haya muchas cosas y que, a la vez, se haga de ellas un conjunto, pues, en primer lugar, si hubiera muchas cosas, éstas, por rigurosidad lógica, deberían ser diferentes entre sí, ya que, si fueran la misma, no podrían ser muchas. Pero, por otro lado, al decir de las cosas que son diferentes entre sí, para poder defender su pluralidad, con ellas no se podría formar ningún conjunto, toda vez que sólo puede haber conjuntos de cosas que son iguales entre sí. Dicho de otra manera: si las cosas son muchas no se las puede tratar como un conjunto (llámese 'mundo', 'universo' o con cualquier otro nombre que cumpla la misma función), ya que, si hubiera un mundo, de él no se podría decir que estuviera compuesto de muchas cosas, pues, evidentemente, no puede haber conjuntos de cosas agrupadas por diferencias o desemejanzas.

Ahora bien, la denuncia de esta imposibilidad no es para nada reciente, sino que se trata de una sentencia que goza de un prestigio milenario; si bien los estudiosos del pensamiento antiguo a menudo la eluden o la tergiversan

para mermar su potencia destructiva contra la realidad; nos referimos a uno de los pocos razonamientos bicornutos (dilemáticos) que se han conservado de Zenón de Elea, gracias a la citación que de él hiciera Simplicio, un agudo y honesto comentador de Aristóteles, y que a la letra dice lo siguiente:

Si hay muchas cosas } fuerza es que haya } tantas cuantas hay, } y ni más que sí mismas
Si las cosas son muchas, } sean } son, }

*ni menos. Pero si hay, } tantas cuantas hay, } habrán de ser finitas. }
 son, } son, } definidas. }
 en cantidad }
 determinada. }*

*Si hay muchas cosas, } las cosas que hay } son infinitos: }
 Si las cosas son muchas, } los seres } sin fin: } pues en todo
 en cantidad indefinida: }*

*momento hay otras cosas } en medio de las cosas que hay, } y a su vez,
 seres diferentes } los seres, }*

*otras cosas } en medio de aquellas otras cosas. } Conque así, las cosas que hay }
 seres diferentes } aquellos seres diferentes. } los seres }*

*son infinitos. }
 infinitas. }
 sin fin. }
 en cantidad indefinida. }¹*

Con este razonamiento queda denunciada, de un solo golpe, la contradicción sobre la que reposa la vieja idea de ‘mundo’, eso que modernamente llamamos ‘realidad’, creyendo que es lo único que hay. Como puede notarse, se trata de una idea corriente a la que se ciñen tanto el vulgo como los teóricos cultos: la creencia de que hay muchas cosas y que el mundo consiste en un conjunto de cosas múltiples y variadas. Sin embargo, ni los científicos ni las gentes del sentido común parecen reparar en la contradicción sobre la que reposa la realidad en la que supuestamente viven y sobre la cual algunos vuelcan sus

¹ Zenón de Elea, fr. 3D = Simplicio, *Phys.* 140, 27; versión de AGC inserta en *LP*, pp. 30 y ss.

averiguaciones más vehementes. Para corroborar lo anterior será menester glosar el razonamiento del eléata.

Lo primero es reconocer, como lo hace Zenón, que para poder enunciar la contradicción de la realidad es preciso aceptar la afirmación, vulgar y científica, de que las cosas que hay en el mundo son muchas, pues, si de principio se negara tal superstición, la denuncia de la contradicción resultaría improcedente y, más aún, se mostraría innecesaria. Ahora bien, de esa fe dominante en uno y en el resto de la gente, de que el mundo consiste en una conjunción de cosas múltiples y variadas, se sigue que esas cosas, por un lado, deban estar cercadas por un límite, esto es, integradas en un conjunto bien definido (que se sepa cuántas son), el cual puede ser llamado ‘universo’ o ‘mundo’ o de cualquier otro modo. Pero, por otra parte, y contrariamente, al ser muchas las cosas que hay en el mundo, también de eso se sigue que las cosas múltiples resultan incuantificables, ya que entre una y otra siempre se podrá colocar otra y así infinitamente, de tal manera que jamás se podrá saber cuántas son las cosas que hay en el mundo; pues bien, en esto último radica el desastre para la ciencia y las imaginerías del sentido común: si no se sabe cuántas son las cosas que hay en el mundo, no puede tampoco haber un mundo, ni nada que se le parezca, puesto que, de la infinitud de las cosas, es decir, de su carácter incuantificable e indeterminable, se sigue la imposibilidad de integrarlas en un conjunto, y, por tal motivo, resulta imposible conocerlas y decir lo que ellas son. Si se acepta la multiplicidad de las cosas, entonces, es necesario reconocer que la realidad es imposible, que no puede ser.

A lo anterior se le puede colocar todavía una adenda, ya que el primer cuerno del dilema implica la integración de las cosas en una totalidad, pues, si las múltiples cosas que hay son todas las que son, y ni más que sí mismas ni menos, resulta inevitable que ellas constituyan el conjunto total de las que son. Es el carácter diverso de las cosas el que provoca la creencia de que hay un ‘todo’, y también que a esa ‘totalidad’ no se le puede agregar ni quitar ninguna

de las cosas que la comprenden, pues, de poderlo hacer, el conjunto total dejaría de ser aquél que se creía que era. Dicho de una manera más puntual: si las cosas son todas las que son, y ni más que sí mismas y ni menos, entonces, se les puede contar siguiendo el orden de la aritmética, de tal suerte que así el conjunto total de las cosas permanece perfectamente definido y limitado. Ahora bien, atendiendo a la exposición del segundo cuerno del dilema, se sigue que: al ser las cosas muchas, la multiplicidad les arroga el derecho de ser diferentes, esto es, que cada una sea cada una, idénticas a sí mismas pero diferentes de las otras; por tal motivo, de la multiplicidad de las cosas se desprende su carácter indefinido, ya que, al ser muchas, son diferentes; y las diferencias de unas y otras las condiciona a estar separadas y distantes unas de otras. Pero, por otra parte, entre las separaciones que surgen de las diferencias de unas cosas con otras, se pueden colocar otras cosas diferentes y, entre éstas, otras cosas diferentes, y así infinitamente. De tal suerte que, al ser las cosas múltiples, se sigue su infinitud y, por tanto, la imposibilidad de agruparlas en un solo conjunto. Y, sin embargo, si ya no hay un conjunto de cosas, tampoco se puede hacer ninguna averiguación sobre el conjunto ni, mucho menos, sobre el carácter particular de cada cosa que lo integra. En resumen: la averiguación de la consistencia de la realidad queda, desde la raíz, destrozada, toda vez que no ha lugar para el conocimiento del mundo; así que cualquier opinión que se pretenda emitir sobre él queda desde el principio negada.

No obstante, es evidente que no se puede aceptar, de buenas a primeras, la imposibilidad de la realidad; no por nada las gentes la llevamos padeciendo a lo largo de tantos siglos de historia. Por tal motivo, es preciso insistir todavía más en su imposibilidad. La realidad es contradictoria porque pretende ser un conjunto cerrado, pretende ser lo único que hay;¹ es decir que la realidad quiere, a cualquier precio, negar que fuera de ella hay algo más, algo distinto,

¹ Cf. AGC, QP, pp. 39 y ss.

algo que, no se sabe cómo, ha escapado a las redes de su dominio. Ahora bien, un conjunto sólo puede ser tal en la medida en que esté integrado de cosas iguales, carentes de diferencias entre ellas. Sin embargo, si hubiera una totalidad (de cosas reales), ese todo no podría tener partes, ya que, si las tuviera, éstas tendrían que ser semejantes, idénticas con el todo. Obviamente, un tipo de realidad como ésta, en sus pretensiones, es más que deseable, porque de esa manera carecería de complicaciones; no se le podría encontrar contradicción alguna. Ahora bien, el problema de la realidad comienza con su pretensión de que las cosas que la componen sean diferentes entre sí, ya que con la promulgación de las diferencias en las cosas que la integran, lo que le provoca a la realidad es, sí, la pluralidad de las cosas, pero también, y esto es lo grave, la separación entre unas y otras: la multiplicidad de las cosas de la realidad la vuelven indeterminable y, por lo tanto, incognoscible, es decir que ya no puede saberse lo que son las cosas. Así es como llegamos al descubrimiento de que la realidad es discontinua. Sin embargo, aún resta reparar en otra de las aporías del ‘enmudecedor de todos (los interlocutores)’¹, adjetivo con el que calificaban sus coetáneos a Zenón de Elea.

Al parecer el único fragmento literal que nos queda del *Tratado*, hoy perdido, de Zenón de Elea es el siguiente: *Lo que se mueve no se mueve ni en el lugar en que está ni en el lugar en que no está.*² Mientras que las paradojas que cita Aristóteles en el libro VI de su *Física*: la del corredor que no puede arrancar, la de Aquiles y la tortuga, la de la flecha y la de los dos batallones, sólo son desarrollos de esa primera que intenta demostrar la imposibilidad del movimiento de las cosas. A la que, por cierto, un pensador cínico incapaz de entenderla, al escucharla, se puso de pie y comenzó a andar para refutarla,

¹ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, IX, 25, y AGC, LP, p. 54.

² Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, IX, 72.

como diciendo: “Tú dices que no hay movimiento, pero yo me estoy moviendo”.¹ Lo cual, aunque incomode a muchos de los adeptos a las irreverencias del cinismo antiguo, con semejante actitud no demostró el movimiento de las cosas, sino tan sólo la pereza o la incapacidad para pensar las contradicciones lógicas sobre las que intenta sostenerse nuestro tembloroso mundo.

Que las cosas no se mueven es algo que parece seguirse del dilema zenoniano, porque, evidentemente: *Lo que se mueve no se mueve ni en el lugar en que está ni en el lugar en que no está*. Donde está no puede moverse porque ahí sólo está. Y donde no está no puede moverse ni pasarle nada puesto que no está. Dicho con otros términos: si hay cosas entonces no hay movimiento, pero, si hay movimiento, entonces, no hay cosas. El movimiento y las cosas son incompatibles; cuando se presenta uno desaparece el otro, porque para que una cosa sea la que es, evidentemente, debe estar quieta; a ella no podría pasarle nada, ya que, si le pasara algo, cambiaría, y, al instante, se convertiría en otra distinta, dejando así de ser la que antes era. Pero, por otra parte, si hay movimiento (que no hay que entenderlo exclusivamente como un cambio local, sino como cualquier alteración, esto es, como una negación de la cosa que antes era, en tanto que se está convirtiendo en una cosa distinta a cada momento, dejando así de ser la cosa previamente definida), ya se ve que ninguna cosa que pretenda ser la misma en todo momento puede moverse. Y, sin embargo, se mueven, dirán Galileo y cualquier feligrés de la realidad que se encuentre incapacitado para pensar la contradicción. A este respecto vendrá a bien recordar la glosa que hacía Agustín García Calvo en sus *Lecturas presocráticas I* sobre la aporía del eléata:

[...] si se supone que un móvil realmente recorre una trayectoria, entonces en cualquier punto de esa trayectoria en que se supone que, al pasar, se encuentra, ahí desde luego no se

¹ Cf. *Ibidem*, VI, 38, pues ahí, de Diógenes de Sinope, se dice: «De modo parecido, ante aquel que afirmaba que no hay movimiento, se puso en pie y echó a andar».

está moviendo, porque, si se moviera, no se encontraría en él y no podríamos haberlo en él supuesto; ni señalado, como se suele en las representaciones gráficas del movimiento; pero no va tampoco a moverse por los tramos de la trayectoria en los que no está, porque, si no está en ellos, no podremos en ellos encontrarlo para someterlo a nuestra consideración, y por ende, si algo por ahí se mueve, no podrá ser él lo que se mueve.¹

Después de lo dicho, tal vez valga apuntar, al paso, que la aporía zenoniana sobre la imposibilidad del movimiento resurge contemporáneamente, al menos en su planteamiento básico, en aquello que se ha designado como *Principio de Incertidumbre o de Indeterminación*, atribuido a Heisenberg, y que, en resumidas cuentas, dice: *es imposible conocer con exactitud a la vez, la posición y la velocidad de una partícula microscópica en movimiento*, porque, como afirma Agustín García Calvo, la referencia del principio de indeterminación no ha de ser exclusiva a los entes cuánticos o subatómicos, sino a cualesquiera de las cosas macroscópicas, pues, tanto en el campo cuántico como en la realidad, es imposible saber lo que es una cosa y a la vez saber en dónde está, ya que, de primeras, se considera al movimiento como continuo, de tal manera que, al referirle a una cosa el movimiento, de ello se sigue que tal cosa no está en sitio alguno, ya que, si estuviera en algún sitio, obviamente, no se movería; de lo antedicho se sigue que la realidad requiere, por una parte, que las cosas estén quietas, esto es, que se sepa lo que son (que tengan identidad), pero, también que se muevan y, no obstante, si se mueven, es decir, si cambian, ya no pueden ser lo que son.²

De lo razonado hasta aquí, se desprende que no hay nada más imposible en la realidad que el movimiento de las cosas, pero, también, se ha señalado que el movimiento es lo más real que se puede predicar de las cosas; una predicación que, por otra parte, está cargada de falsedad. Y, para entender de una mejor manera la mentira sobre la que reposa la creencia en el movimiento

¹ AGC, *LP*, pp. 129-130.

² Cf. AGC, *QP*, pp. 107-108.

de las cosas, quizá sea pertinente llevar hasta sus últimas consecuencias la creencia de que las cosas pueden ser las que son (esto es, que tienen una identidad) al mismo tiempo que se mueven (esto es, que están cambiando constantemente):

En primer lugar, si las cosas se mueven quiere decir que han dejado de ser las que antes eran y se han convertido en otras distintas. Ahora bien, si las cosas al moverse han dejado de ser las que antes eran, entonces, ya no se les puede seguir llamando con el mismo nombre, puesto que, al cambiar, ya no son las mismas que eran antes, entonces, habría que llamarlas con otros nombres también distintos, pues, si las cosas cambian, lo más coherente es que en cada cambio se les llame con un nombre nuevo, para no correr el riesgo de confundirlas con las cosas que fueron antes. De atender a lo anterior, resulta que ya no se sabría de qué demonios se está hablando cuando se defiende el movimiento de las cosas en la realidad. Y de eso también se colige la imposibilidad de construir religiones, filosofías y ciencias, porque esas disciplinas parten de la creencia de que las cosas son lo que son y saben de lo que están hablando cuando hablan. Pero, si las cosas cambian, si dejan de ser lo que son a cada momento, entonces, sus objetos de averiguación se les escapan como agua entre los dedos. Y ¿cómo demonios van a sustentar teorías sobre objetos indeterminados? El movimiento de las cosas dejaría mudas a tales disciplinas al tiempo que les impediría hablar a sus adeptos.

Por otra parte, y también paradójicamente, las cosas para ser lo que son están obligadas a no permanecer inmóviles: tienen que moverse. Y es aquí donde se revela excepcionalmente la contradicción sobre la que se sostiene nuestro mundo, porque si las cosas no cambiaran, si fueran siempre las mismas, no habría ninguna necesidad de hablar de ellas, permaneceríamos para siempre en un sordo mutismo. Entonces, contradictoriamente, las cosas tienen que moverse y, desgraciadamente, los hombres tienen que tragarse el cuento de que, las cosas, al dejar de ser las que antes eran, siguen siendo las

mismas. Sólo desde esta contradicción constitutiva de las cosas es como puede ponerse en marcha la elaboración de opiniones y teorías, tanto de religiones, ciencias y filosofías. No obstante, hay que recalcar lo siguiente: sus formas de lenguaje, esto es, sus maneras de hablar son como el Aquiles de Zenón que nunca podrá alcanzar a la Tortuga, las cosas, pues éstas siempre resultan indeterminables. Dicho con la simplicidad y claridad tan características en los razonamientos de Agustín García Calvo:

Sólo el movimiento nos convence de que una cosa es la que es, puesto que está a veces aquí y a veces allá, y sola su alteración nos convence de su identidad; y, como no cabe que uno sea el que es más que gracias a que no es otro, el cual no podría estar en su lugar o seguir al mismo tiempo su trayectoria si no fuera confundiendo con uno, la necesidad de pluralidad de las cosas queda asegurada por la traslación del lugar de una, si se cree que permanece la misma en el traslado, y por la alteración de cada una, si se cree que está en su sitio.¹

Poco a poco se ha evidenciado la contradicción que subyace en el fondo de la realidad. Y quizá el ataque más feroz que se ha lanzado contra ella sea la llana formulación del ‘ambilingüe’ eleático citada líneas atrás: *Lo que se mueve no se mueve ni en el lugar en que está ni en el lugar en que no está*. Esta paradoja contra el movimiento de las cosas es de una riqueza tal que merece la pena razonarse de diversos modos; por tal motivo, en esta sección ensayaremos un análisis alternativo:²

- a) En la realidad las cosas están en sitios. Pero los sitios no pueden estar, a su vez, en sitios porque no son cosas. Lo anterior quiere decir que ‘sitio’ y ‘cosa’ son asuntos de orden distinto.

¹ AGC, *QP*, pp. 64-65.

² La argumentación siguiente de la paradoja zenoniana es deudora, obviamente, de los razonamientos del pensador zamorano. Cf. AGC, “Ataque 1º”, en *CT*, pp. 13-20.

- b) Dos sitios son diferentes en tanto que están separados, distantes el uno del otro. Y un sitio encuentra su mismidad (esto es, su identidad) atendiendo a que no está separado ni distante de sí mismo.
- c) La mismidad (entiéndase, la identidad) de una cosa se encuentra en tanto que ella *es la que es*, es decir, que no se la puede confundir con ninguna otra. Y el hecho de que dos cosas sean diferentes requiere que no sean la misma. La diferencia entre dos cosas radica en que el conjunto de notas que definen a una no sean las mismas con las que se define a la otra.
- d) Una misma cosa o está en un sitio o está en otro. Porque una misma cosa no puede estar simultáneamente en dos sitios diferentes; si una misma cosa estuviera simultáneamente en dos sitios diferentes ya no sería una sino, más bien, dos.
- e) De lo dicho en *d* se sigue que tampoco dos cosas diferentes puedan estar simultáneamente en un mismo sitio. Si dos cosas diferentes estuvieran, simultáneamente, en el mismo sitio, la una sería la otra; lo que implica que ya no serían dos sino, más bien, una.
- f) De *e* se deduce que el sitio es una nota esencial (esto es, una nota definitoria) de la cosa, puesto que ninguna cosa se pudiera concebir si no se encontrara en algún sitio.
- g) Eso de estar las cosas en sitios refiere a que las cosas están quietas en esos sitios; no hacen nada, sino que sólo están. Ahora bien, si una cosa estuviera siempre quieta en su sitio ¿no correría el riesgo de que fuera confundida con el sitio mismo en la que está, y, así también, dejar de ser la cosa *lo que es*?
- h) Así que, en la realidad, una cosa debe moverse, no sólo para no ser confundida con el sitio en la que está, sino porque en su movimiento

ratifica su *ser*, demuestra que *es la que es*, diferente de las otras cosas y de cualquiera.

- i) De lo anterior se sigue que tan real es el movimiento de las cosas en la realidad, pero precisamente por ello es imposible. La realidad requiere que las cosas se muevan para que sigan siendo *las que ellas son*; sin embargo, el movimiento de una cosa es imposible.
- j) Es imposible que una cosa se mueva. Recuérdese lo dicho en *f* (el sitio es una nota esencial de la cosa). Del movimiento de una cosa se cree que es de un sitio a otro. Así que al estar en un sitio la cosa debe estar quieta, y, al llegar al otro sitio, debe estar quieta también.
- k) Del movimiento, en una de sus acepciones, se puede decir que es no quietud, que es no estar en sitio alguno.
- l) De *k* se deduce que si una cosa se moviera no estaría en sitio alguno. Pero si una cosa no está en ningún sitio ¿cómo puede concebirse como cosa? Así que o hay cosa (pero no hay movimiento) o hay movimiento (pero no hay cosa). El movimiento no casa con las cosas. De lo anterior se sigue que es una insensatez creer que una cosa en tanto que ha mudado de sitio (o en tanto que se agranda o disminuye) sigue siendo la misma. Empero, la realidad, para sostenerse, necesita de ambas cosas a un tiempo: que haya cosas idénticas a sí mismas, diferentes unas de otras, y que se muevan.
- m) *Lo que se mueve no se mueve ni en el lugar en que está ni en el lugar en que no está*: donde está no puede moverse, pues ahí sólo está, y, donde no está no puede ni moverse ni pasarle nada puesto que no está.

Y, sin embargo, cualesquiera de las ciencias, en tanto que hicieron de la realidad su principal objeto de estudio, conciben al movimiento como una cosa real, sin reparar en que se trata de un asunto imposible. Esto puede corroborarse haciendo una pequeña referencia a la física, pues ésta disciplina ha desarrollado una rama de investigación llamada cinemática dedicada a tratar sobre el movimiento de los cuerpos (en su jerga científica difícilmente utiliza el epíteto de “cosas”) a través de diversas fórmulas.

De lo anterior se sigue que cualesquiera de las disciplinas positivas, surgidas desde Aristóteles hasta Einstein, sin olvidar las reelaboraciones de sus secuaces, tienen que partir de una sordera respecto a las aporías de Zenón, o bien, de una malinterpretación de las mismas, porque si escucharan cuerdamente los razonamientos zenonianos, al momento quedarían silenciadas en sus pretensiones, tal como lo aseguró Timón de Fliunte al llamar al dialéctico de Elea πάντων ἐπιλήπορ, el enmudecedor de todos (los interlocutores).

Y, no obstante, lo anterior puede sonar extraño y hasta injustificado, por no decir ridículo en grado sumo, pues, preguntarán los entendidos, ¿cómo es eso de que sea imposible fundar una ciencia si siempre ha habido en el mundo un interés por conocer lo que son las cosas de verdad? Ante semejante cuestionamiento, tal vez haga falta llevar a cabo la siguiente meditación que pone en entredicho la posibilidad de fundamentar cualquier ciencia, fe o doctrina, pues cada una de éstas presuponen que hay unas cosas que deben conocerse y, de este modo, se plantean como cometido el acceso a las cosas mismas o, por lo menos, decir lo que ellas son de verdad. Pero, acaso, una meditación serena ejecutada sobre el pensamiento paradójico, es decir, con el desarrollo de una lógica de la contradicción, pueda descubrirsenos que no hay mismidad en las cosas o que las cosas no son lo que son. Desarrollemos, entonces, tan ineludible análisis.

Comenzamos afirmando que «las cosas mismas» están mal hechas. Sin embargo, muchos investigadores creen lo contrario, es decir, que «las cosas

mismas» están bien hechas, y, tan grande es su grado de fe que, incluso, han desarrollado una filosofía científica o una ciencia filosófica, para probar la seriedad de sus investigaciones, cuyo objetivo –lo gritan a boca de jarro sus feligreses– es «ir a las cosas mismas». Pero la incredulidad siempre está al acecho de los credos, exigiendo precisión en el manejo de ciertos términos, pues, sólo de ese modo, le es posible descubrir la impostura de cualquier teoría o fe; para la incredulidad no hay distinciones, la ciencia y la religión siempre han cojeado del mismo pie: ambas creen en las cosas y en la necesidad de explicarlas o, por lo menos, que ellas digan lo que son. Y, sin embargo, si se quitaran del lenguaje las nociones de ‘explicación’ y de ‘cosas’, al instante, se vería cómo cualquier creencia o teoría caerían derrumbadas. Los investigadores positivos creen que las cosas necesitan explicarse y, también, que cualquier explicación está referida a las cosas; para ellos, lo uno siempre va ligado con lo otro. Pero, hablando con propiedad, ‘las cosas’, en cuanto término semántico, refiere a lo abstruso e indeterminado y, por lo tanto, a una exagerada falta de precisión en su uso. De ahí que resulte un oxímoron decir «las cosas mismas», pues, ¿cómo pretender fundar la mismidad o identidad de algo que ni siquiera está determinado y que, por ello mismo, resulta impenetrable? Pero es justamente desde esa contradicción desde donde cobran fuerza las pretensiones de elaborar cualquier ciencia en sentido estricto.

A pesar de lo cual, sobraría quien diga que hay una ciencia rigurosa que no pretende explicar sino, en todo caso, recular intuitivamente a «las cosas mismas» para que éstas se ofrezcan en donación. Pero eso no diluye el problema, toda vez que su postulado se asienta en una superchería que también presupone a «las cosas mismas». Y que quede claro, el problema no radica del todo en el método explicativo sino en creer que «las cosas mismas» son el objetivo al que una ciencia rigurosa tiene que dirigirse. Resumiendo: mientras algunos investigadores creen que, de las cosas, hay que decir lo que son, mediante una explicación, otros presuponen que las cosas mismas dicen lo que

ellas son, sin que en ello medie explicación ninguna; pero, entendido así, ambos dan por hecho que las cosas son lo que son y se limitan, los unos, a decir las y, los otros, a escucharlas. Y es, justamente, ese credo el que les impide descubrir que las cosas no pueden ser lo que son, es decir, que, de alguna manera, están mal hechas.

Una vez planteado el asunto, estamos obligados a hablar también de las cosas, pero no como los científicos, que las dan por presupuestas, sino dudando de la pretensión de saberlas. Así que lo más inmediato que tenemos de ellas es su nombre, por lo tanto, en este punto de la reflexión es preciso exponer un análisis sobre el término ‘cosas’.

Se trata de un vocablo popular y de uso cotidiano, que no es propiamente científico, aunque la ciencia se lo agencia, de vez en cuando, sin percatarse, al parecer, del grave laberinto en el que se mete al utilizarlo. No obstante, al hablar un idioma de raíces griegas y latinas, no podemos eludir, tan fácilmente, un rastreo etimológico del mismo.¹

Los griegos antiguos fueron responsables de contraponer los términos λόγω y ἐργω; el primero hacía referencia a lo que sólo es de palabra (o en apariencia) y, el segundo, a lo que es de veras, esto es, a aquello que estaba por debajo de las palabras y las razones. Se trató de un intento desesperado de contraponer ‘las palabras’ frente a ‘las cosas’ para decir, en cierta medida, que las cosas son verdaderas y las palabras mentirosas. Esa contraposición se trasladó al latín de una manera curiosa y, por tal motivo, también hay que parar mientes en ello, pues, de ordinario se cree que la palabra ‘Realidad’ tiene su origen en el término latino *rēs*, equivalente de nuestra palabra ‘cosa’. Sin embargo, del latinismo *rēs* difícilmente podría derivarse *reālītās*, porque el origen de la palabra ‘Realidad’ se encuentra, más bien, en el Ablativo *rē* de la

¹ Cf. AGC, “Sobre la realidad o de las dificultades de ser ateo”, en *LE*, pp. 157-185. Y también AGC, *QP*, pp. 11-17.

palabra *rēs*, y que muchas veces se halla reforzado con el adjetivo *uērā*, formando el término *rēuērā* y significando algo así como “en el hecho de veras” o “verdaderamente de hecho”, es decir, que *rēuērā* fue la traducción latina del griego *έργω*.

Se entiende, entonces, que de la contraposición griega entre *λόγω* y *έργω* resultó, en latín, el enfrentamiento terminológico entre *verba* o *ratio* y *rēuērā*; origen también éste del que brotaron el adjetivo *reālis* y el propio nombre *reālitās*. Y, ya contando con tales términos, en las especulaciones de los teólogos medievales, pudieron desarrollarse los conceptos de ‘lo real’ y de ‘la Realidad’; fue así como pudo establecerse la oposición suprema entre ‘la verdadera Realidad’, o *Ens realissimus*, ‘la Realidad de realidades’ y ‘la palabra vana’, es decir, la contraposición, tantas veces repetida, entre el lenguaje y la “Cosa” misma (el más real y el más abstracto de todos los significados sustantivos); en resumen: de lo señalado anteriormente resultó la contraposición entre Dios (la Cosa de las cosas) y el lenguaje.

Resta decir que el término *έργον*, a pesar de señalar el trabajo humano o los hechos industrioses del comercio, también significaba simplemente ‘Cosa’, e igual función cumplían los términos *χρήμα*, nombre verbal de *χράομαι*, ‘usar de’, ‘aprovecharse de’, y *πράγμα*, nombre verbal de *πράσσω*, ‘actuar’ o ‘negociar’. Asimismo, el término latino *rēs* se empleó originalmente para los haberes y la hacienda, pero, con más precisión, para el asunto judicial, la llamada causa, de ahí que el inculpado fuera nombrado primeramente como el *reus*, antes de llamársele simplemente *accūsātus*. En síntesis: la palabra ‘cosa’, en un primer momento, fue de índole judicial y, sólo por traspaso, en un segundo momento, se utilizó para referirla a las cosas llamadas naturales.

Pero, en todo caso, lo que más importa de este rodeo etimológico es el descubrimiento de que, en español y otros idiomas contemporáneos, se sigue creyendo que, de un lado, están las palabras y, de otro, las cosas mismas, siendo lo que son, independientemente de un lenguaje que las diga. No obstante, es

preciso desenmascarar esa falsedad y para ello bastará con recurrir a la invención de un verbo en la época medieval: ‘existir’.¹ Digámoslo brevemente: los teólogos medievales se vieron en el apuro de liquidar la contradicción que aparecía al predicar de Dios que era ‘omnipotente’ o ‘todopoderoso’ e ‘infinito’, porque el prefijo *omni*, la totalidad, designa la definición o límite, mientras que el prefijo *in* refiere a la negación, es decir, niega la definición, entonces, ¿cómo conjugar en Dios la definición y lo indefinido? Pues inventando un verbo que tratara de fundir los contrarios, diciendo con él lo que es y reconociendo, al mismo tiempo, que escapa a cualquier definición, es decir, que *existe*.

El verbo *existir* fue inventado, hay que subrayar esto, desde la teología, para referirlo correlativamente al sustantivo Realidad, de tal modo que la Realidad (Dios) es lo único que existe. Y quien profundice en tal investigación descubrirá, en seguida, que da lo mismo decir que “Dios existe” o que “Dios no existe”. Pero todavía hay que añadir otra nota curiosa sobre la invención del teológico verbo ‘existir’: se trata de la apropiación popular del nombrado término académico, de tal modo, que a la gente corriente le resulta muy normal decir que esto o lo otro y aquello *existe* o, sin más, cualquier persona llega a exclamar que las cosas *existen* o que *no existen*, sin poder determinar claramente el significado de tal verbo. En todo caso, ‘existencia’ es un terminajo latino del medievo, una invención teológica, repetimos, y, de ello se sigue que los griegos antiguos no la utilizaron en el sentido que cobrará en épocas posteriores. Aunque se podría encontrar una especie de referencia en el vocablo *hypárchei* cuyo significado era ‘está a disposición’ o ‘hay en reserva’ y que, a finales del siglo II, cobrará el sentido de ‘lo que hay de hecho’ para contraponerse a lo que ‘es mera apariencia’.

El verbo latino *existit*, que entre los antiguos se usaba con significados de ‘surge’, ‘se presenta’, ‘resulta’, vino en las escuelas medievales (...) a tomar, para Dios, esta función de

¹ Cf. AGC, “De la existencia o realidad de Dios”, en *DD*, pp. 23-56.

‘existe’, apoyándose sin duda en el griego *hypárchei*, que ya los antiguos usaban frecuentemente con valores de ‘está a disposición’, ‘hay en reserva’ y otros más semánticamente vacíos o de casi-Auxiliar, como los de nuestros ‘se da (tal circunstancia)’, ‘se encuentra (en tales condiciones)’, y que ya desde fines del s. II, como se ve por algunos pasajes de sexto empírico, estaba tomando valores de ‘lo hay de hecho’ (por oposición a ‘es mera apariencia’), que preparaban el paso a la función de ‘existe’, para Dios, en los teólogos medievales.¹

Pero si los griegos antiguos no hablaron de la existencia de las cosas, entonces, qué demonios predicaban de ellas. En resumidas cuentas, utilizaban un vocablo con dos significados contrapuestos; se trata del término *esti* y que es propio de la definición para decir de una cosa lo que es, pero, también *ésti* (esta vez acentuada) refiere a un simple índice deíctico, ese señalador de lugar que en nuestro idioma se presenta con el término ‘hay’ y que no tiene significado, ya que sólo apunta al sitio en que se está hablando. En pocas palabras: decir que *hay algo, sin saber lo que eso sea, y, creer, al mismo tiempo, que lo que hay está definido siendo lo que es*, esa es la contradicción que reposa en el término griego *esti*, y esa es la misma contradicción que subyace en el latino verbo *existir*, toda vez que intenta acoplar impotentemente lo indefinido con la definición.²

He ahí descrita, brevemente, la trayectoria etimológica de las palabras ‘Cosa’, ‘Realidad’ y ‘Existencia’, señalando, a la par, su constitución contradictoria. Bien entendido, eso sería suficiente para revelar la imposibilidad de fundar cualquier ciencia, si no fuera porque salta a la vista que, desde los griegos arcaicos hasta nuestros días, han aparecido múltiples disciplinas que se autoproclamaron científicas. Entonces, ¿cómo hicieron ellas para superar la contradicción inherente a dichos términos? Hablando con propiedad, nunca la superaron, pero, como desde el principio trazaron el objetivo de conocer lo que son las cosas de verdad, nunca se les ocurrió

¹ AGC, *DD*, p. 28.

² Cf. AGC, “Las proclamaciones del Ser en sí”, específicamente “El ascenso de ‘ES’ (Y ‘HAY’) a predicado (y sujeto)” en *DD*, pp. 32-36.

preguntar no sólo si aquello era posible sino cómo era posible declarar la pretensión de fundar cualquier ciencia, y, al eludir tales preguntas, tampoco se atrevieron a cuestionar cómo se constituyen las cosas, toda vez que ellos siempre las han dado por hechas, es decir, que, al igual que los científicos de antaño, los contemporáneos, siguen creyendo que hay cosas independientemente de las palabras que las nombren. Y corregirles en esa creencia es casi imposible, pues, glosando a Albert Einstein: es más fácil desintegrar átomos en la cámara de probabilidades que credos en las cabecitas de los necios. En relación con este asunto, Agustín García Calvo, en los “prolegómenos” a su versión rítmica del poema de Lucrecio, advierte sobre la elusión de los científicos para cuestionarse desnudamente sobre el término ‘cosa’: “Y no puede decirse –señala el zamorano– que Lucrecio, ni Epicuro, se planteen la cuestión de ‘cosa’, de qué es una cosa; pero eso tienen en común con toda la Física o Ciencia de la Realidad, que jamás puede empezar por plantearse una cuestión tan de sobra elemental, so pena de desastre desde el comienzo”.¹ Pero, por si acaso sirve de algo, sigamos insistiendo en semejante desastre.

De ordinario se cree que la realidad es el conjunto total de lo que es y de lo que hay, pues si las cosas son lo que son, ¿cómo no va a haberlas? Y si hay cosas, ¿cómo ellas no van a ser lo que son? Realidad se entiende, entonces, como el conjunto total de lo que hay y de lo que es. Y, sin embargo, no se cae en la cuenta de que los términos ‘hay’ y ‘es’, bien usados, resultan incasables. Pues, si hay algo, eso, de verdad, no puede saberse lo que es; simplemente lo hay y está por debajo de cualquier nombre o definición. Y si, por otra parte, se dice que hay algo que es lo que es, es decir, algo que es por definición, instituido por el significado de los nombres, eso sólo pertenece al carácter ideal de las

¹ AGC, “Prolegómenos”, § C6, en Lucrecio, *De rerum natura. De la realidad*, Lucina, Zamora, p. 35.

palabras.¹ Decir de algo que *es lo que es*, eso sólo puede serlo en el nombre, pues es ahí donde está perfectamente definido. No obstante, la realidad pretende conjugar los dos asuntos a la vez. Y, por lo tanto, las cosas, para declararse reales, se ven obligadas a constituirse según la exigencia contradictoria de la realidad, pues la realidad se sustenta en el casamiento imposible de lo que hay y no se sabe lo que es y la pretensión ideal de saber lo que es eso que hay, mediante la imposición ideal de los significados de los nombres, toda vez que el carácter ideal de los nombres sólo pertenece a la región semántica de las palabras. Resumiendo: cosas sólo son las que tienen un nombre y, a la vez, pueden contarse. Pues una cosa no puede declararse tal si no se la puede contar, es decir, que es única o, por lo menos, una de tantas. Y, también, una cosa sólo es tal si algún idioma tiene un nombre para llamarla o por lo menos esa cosa puede gozar de un nombre común a otras tantas cosas. Así lo dice Agustín García Calvo (véase que la extensión de la cita está justificada por su precisión):

“Existe” se ha introducido en la lengua como un equivalente vulgar de “hay”, pero engañosamente; pues ‘hay’ es un indicador sin significado alguno, mientras que ‘existe’ quiere tenerlo y decir algo como que aquello de que se habla, siendo lo que es, lo hay: compárese “hay rosas” con “las rosas, existen”, “ésa rosa, existe”, “la Rosa, existe”. ‘Haberlo siendo lo que es’ será el único significado con que aquí se use ‘existir’, cuando haya que usarlo.

Que haya por ahí rosas o que huela a rosas es, por cierto, posible, y más posible cuanto menos se sepa de qué se trata; pero que eso sea una rosa, o que sea oler, sin contar, en el idioma que sea, humano o de las ‘cosas’ mismas, con una palabra ‘rosa’, y una ‘oler’, que pueda una cosa sin idea de la cosa existir, es una estupidez que nunca debería haberse pronunciado, y se ha venido pronunciando a lo largo de la Historia: esa confusión entre el haber algo y el que sea en realidad tal o cual cosa es el bodrio en que se ha cocido toda laya de nominalismos y realismos.²

¹ Cf. el poema de Parménides, vv. 96-99 y el penetrante análisis de Luis Andrés Bredlow, *El poema de Parménides: un ensayo de interpretación*, Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2000, pp. 105-110.

² AGC, *QP*, p. 13.

Y así, repentinamente, hemos caído en el descubrimiento, nuevamente, de que cosas no puede haberlas si, previamente, en el lenguaje no se han desarrollado una aritmética y una semántica. Una cosa para ser una cosa debe tener necesariamente un nombre y poder contarse. Es decir, que cualquier realidad es necesariamente idiomática; no puede haber cosas sin un lenguaje que las nombre.

Al pronunciar tal descubrimiento, se nos revela esplendorosamente la contradicción sobre la que se apoyan cualesquiera de las ciencias: al pretender conocer lo que las cosas son de verdad, no se percatan de que la verdadera identidad de las cosas no puede ser, porque lo que es de verdad, eso sólo se da en la definición, en el significado de los nombres y no en lo que hay y no se sabe lo que es y que refiere, paradójicamente, a una instancia previa a cualquier denominación, resultando así inaccesible si no es a través de las trampas del lenguaje, es decir, dando nombre a lo que no lo tiene, pues si de ello se dijera que se trata de una ‘masa indefinida’, por ejemplo, ya con el sólo hecho de nombrarlo de esa manera, el nombre quedaría anulado.

Ahora bien, las cosas no son absolutamente los significados de sus nombres, pero tampoco lo que hay y no se sabe qué es. Las cosas están a medias entre lo uno y lo otro: no se reducen a lo que hay, pero se apoyan en ello, e intentan alcanzar el grado supremo de su nombre, identificarse con su significado. Lo cual nunca lo consiguen, ya que, de conseguirlo, estarían obligadas a reconocer que son sólo nombres y se han separado de aquello que intentaban nombrar. Y, por el otro lado, si las cosas se redujeran a lo que hay, con independencia de cualquier palabra que intentara nombrar a aquella identidad, ya se ve que ello ni siquiera podría llamársele ‘cosa’ ni de ninguna otra manera ni nada. De lo anterior se sigue, entonces, que del intento de las cosas de situarse en ambos extremos, al instante, dejan mudas a las ciencias, porque, por el lado de los significados, se verían reducidas a ser puras definiciones de palabras y, al referirse a sí mismas, fundarían su verdad, pero

sólo en las palabras, no en las cosas, y, por el lado de lo que hay, en verdad, de las cosas, las ciencias no podrían predicar nada, o acaso sólo que 'las hay', pero tampoco eso sería ciencia de nada, pues ninguna ciencia rigurosa se conformaría con enunciar que sólo 'hay lo que hay' y, acto seguido, callarse para siempre.

Dicho lo cual, no queda más que reconocer que las cosas están mal constituidas, o mal hechas, en el sentido de que ellas no pueden ser lo que son, toda vez que son hijas de la contradicción. Entonces, hablando con propiedad, es imposible que una ciencia rigurosa pueda conocer lo que son las cosas de verdad. No puede haber una identidad de las cosas, sencillamente, porque la mismidad no puede referirse a lo indeterminado, vago y abstruso de las cosas. Y quien crea que las cosas pueden decir lo que ellas mismas son, por revelación o auto-donación, sin que en ello medie la explicación humana, lo más que les podemos escuchar decir de sí es que ni están perfectamente constituidas ni tienen una mismidad ni son idénticas a sí mismas, en razón de que el ser, que muchos les suponen tener, es un ideal imposible de alcanzar. Las cosas no pueden ser lo que se cree que son. Y de ello se sigue que la frase «ir a las cosas mismas» parece, más bien, un retruécano para fundamentar una ciencia eludiendo adrede reparar en la imposibilidad de su fundación. Para terminar, y, si alguien, buscando rigurosidad, propuso la disyunción de conseguir “todas las ciencias o ninguna”, ya vemos que, en este breve análisis de las cosas, la balanza se inclina por el segundo disyunto.

¿Qué puede concluirse de lo antedicho? Lo siguiente: Los razonamientos de Zenón de Elea, de los cuales Agustín García Calvo ha pronunciado un largo eco en varios de sus razonamientos y que a la fecha permanecen inexplorados, nos muestran que las ciencias se dedican a la construcción de la Realidad, mintiendo, pero la lógica o dialéctica de la contradicción nos demuestra la falsía de dicha construcción.

7. En resumen

Para cerrar este capítulo, no queda más que recordar que la *lógica de la contradicción* aparece formulada en algunos de los pensadores presocráticos, de cuyas formulaciones se sigue una especie de incertidumbre con respecto a las creencias, conocimientos y saberes que los hombres elaboran sobre el mundo (entendido como conjunto de cosas) o la realidad. En ese sentido, con la lógica de la contradicción se ponen en entredicho los falsos saberes, a través de la interrogación constante, tal y como, tras los presocráticos, lo hizo también Sócrates (el último presocrático). Se trata, sin más, de un análisis del lenguaje sobre algunos de sus mecanismos, para descubrir cómo éste puede decir aquello que de ordinario dice o predica sobre las cosas. Y es que cuando el lenguaje analiza (o se vuelve sobre) sus propias producciones, no puede sino descubrir la constitución *tenebrosa* del mundo, en tanto que la verdad no puede predicarse sobre las cosas, pues éstas nunca son lo que son. Por otra parte, cuando el lenguaje se dedica al análisis de la función de su cópula de predicación (ES) no puede menos que mostrarnos una enseñanza *terrible*: la verdad sólo está en las definiciones, nunca en las cosas del mundo, por lo tanto, de ellas jamás se podrá mentar verdad alguna, sino sólo descubrir que están fundadas sobre la contradicción. Y, también, cuando el lenguaje descubre la manera en que opera al hablar sobre las cosas del mundo, no puede sino percatarse de que él es el fundador de la contradicción y, por lo tanto, la pretensión de las Ciencias de conocer lo que son las cosas de verdad, sólo puede ponerse en marcha a condición de eludir las paradojas del razonamiento, pues, de atenderlas, cualquier Ciencia, al instante quedaría *enmudecida*. Y, sin embargo, también es digno de reconocer que “lo tenebroso”, “lo terrible” y “lo enmudecedor” del lenguaje jamás se presenta en el mundo de manera contundente o absoluta, sino que, sólo se insinúa, pero con esos pocos atisbos o asomos, cuando se toman en serio, son suficientes para causar graves

desconciertos en los hablantes, hasta el grado de dudar de la seguridad del mundo sobre el que creen sostenerse.

He ahí, pues, la operación de la *razón común*. Sus descubrimientos no pertenecen a ninguna persona en particular, sino que le aparecen a cualquiera que se lance, con pasión y seriedad, a pensar cómo opera el lenguaje al hablar. Pero, esta averiguación no debe confundirse con una “teoría” científica ni, mucho menos, con una “filosofía”, toda vez que esas disciplinas son demasiado realistas, es decir, que defienden la Realidad, mientras que *la lógica de la contradicción* “por el contrario, se trata de un descubrimiento, o sea levantamiento de las ideas o creencias con que la Realidad constantemente se defiende de su descubrimiento; y no distingue entre ‘fe’ y ‘saber’: cualquier saber o ciencia es una fe en cuanto incluya en sí el Futuro, esto es, el contar como pasado lo que no ha pasado: pero eso es justamente lo que la Ciencia, por fuerza, hace.”¹

¹ AGC, *QP*, p. 9.

FÍSICA DESMANDADA Y RAZÓN DESCUBRIDORA¹

Si ahora nos preguntamos por qué he tomado tanto ahínco en la enmienda y la versión del De rerum natura y de dónde viene mi viejo amor por esos versos, que con estos últimos trabajos no ha hecho sino acrecentarse, tal vez sea difícil de primeras entenderlo, si se tiene en cuenta la crítica y guerra contra la Ciencia de la Realidad, que ya hace tiempo me llevaba a denuncias de toda Ciencia positiva y llegaba hace poco a articularse denodadamente en los ataques del libro Contra el Tiempo.

AGUSTÍN GARCÍA CALVO, "Prolegómenos" a *De rerum natura*.

1. Las contradicciones abismales de la Física

En el ataque 11.º del libro *Contra el Tiempo*, Agustín García Calvo recuerda que el problema central y eterno de la Física no es otro más que el de 'un cuerpo en movimiento'², lo cual implica que, para la Ciencia, la ideación misma de 'cosa' se da por presupuesta, esto es, que las nociones de 'cosa', 'cosas' y 'una cosa' se encuentran por fuerza fuera de su teoría (o, dicho de otra manera, que los teóricos y sus secuaces las dan por hechas, independientemente del lenguaje que las nombra, y en eso radica su error, toda vez que no puede haber cosas sin los nombres que las significan; no obstante, los Hombres de Ciencia y sus feligreses creen que sí), porque si se empezara por cuestionar la noción misma de 'cosa' no habría modo de comenzar ninguna averiguación científica ni, por tanto, erigir ningún modo de Ciencia, tal como se demostró en el apartado titulado "Lenguaje enmudecedor" de nuestro capítulo precedente. Ahora bien, respecto a la imposibilidad del movimiento de las cosas en la Realidad, considero que lo expuesto en ese apartado del capítulo ha quedado

¹ Téngase presente el resumen del capítulo inserto en la sección 6 ("Los temas de la presente investigación") de las páginas PRELIMINARES.

² Cf. AGC, "Ataque 11.º", en *CT*, p. 189.

suficientemente claro. No obstante, quizá haga falta añadir un complemento al ataque emprendido contra la imposibilidad de fundar una Ciencia. Y la vía más rápida para llegar a ello será recordar la operación científica en su rama heterodoxa, a saber, la física atomística, pues, como se señaló en las páginas preliminares, el pensador zamorano se encargó de hacer, además de un erudito estudio filológico sobre la “Carta a Heródoto” de Epicuro¹, una edición crítica acompañada de una versión rítmica del poema *De rerum natura* de Lucrecio², el cual, como también lo aseguró en varios lugares Agustín García Calvo, influyó en muchos de sus tratamientos sobre temas científicos. La importancia del poeta romano en los razonamientos del pensador zamorano radica en que, a partir de su análisis, la Ciencia es conducida también a los abismos de la contradicción, tal como se expresa en las siguientes líneas:

[...] en la visión física o científica, el universo o totalidad está condenado a ser absolutamente pleno y macizo (como el átomo en la posterior versión de la Física materialista: sólo que aquí la cuestión se aplica al ‘uno-en-sí-mismo’ compatible con la -infinita- multiplicidad [...]), a fin de evitar la pregunta, que conduce a los abismos de la contradicción, «Y la separación o división misma entre las partes del Todo ¿pertenece también al Todo? ¿o no?»³

Esas contradicciones abismales de la Física se tratarán más adelante; por lo pronto es menester recular un poco sobre la instauración de la ciencia heterodoxa de los atomistas en cuanto estudio de los cuerpos en movimiento y sin olvidar, como lo recordó el pensador zamorano, que el poema lucreciano acomete la osadía de hacer saltar la Física hacia la lógica o gramática de las lenguas.⁴ Y si ya se demostró que el movimiento de las cosas en la Realidad es imposible, veremos ahora también cómo es imposible hablar de los cuerpos en

¹ Cf. AGC, “Para la interpretación de la Carta a Heródoto”, en *Revista Emérita*, núm. 40.

² Cf. Lucrecio, *De rerum natura. De la Realidad*, Edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1997.

³ AGC, *LP*, p. 162.

⁴ Cf. AGC, “Ataque 11.º”, en *CT*, p. 189.

un sentido positivo, esto es, a la manera en que siempre lo han hecho los creyentes en la Ciencia (como si supieran verdaderamente lo que es un cuerpo y, más aún, cómo surge o se constituye).¹

2. ¿Hablar del cuerpo? “Y el verbo se hizo carne”

Así el asunto, hablemos entonces del cuerpo. Pero ¿qué significa esto? ¿Qué quiere decir eso de “hablar del cuerpo”? Como es notable, éstas son justamente el tipo de preguntas en las que generalmente nunca reparan los científicos u Hombres de Ciencia so pena de caer en el abismo de la contradicción, ya que cualquier intento honesto de apresar al cuerpo, mediante un discurso, siempre terminará fracasando, pues, para empezar, un discurso sobre el cuerpo tendría que resolver los siguientes problemas: ¿quién es el que habla del cuerpo? ¿El lenguaje habla del cuerpo? ¿O es el cuerpo quien habla de sí mismo? He ahí, pues, la génesis de un problema irresoluto.

Que el cuerpo hable y que se hable del cuerpo no parecen ser ejercicios semejantes. Si se habla del cuerpo hay que comenzar por distinguirlo del lenguaje, arguyendo que éste no es corpóreo, pues si lo fuera ¿en qué reposaría su distinción? Y, por el otro lado, si es el cuerpo quien habla, la distinción permanece, ya que hablar sólo es una función que el cuerpo ejerce. Esto recuerda aquella frase bíblica de Juan: “Y el verbo se hizo carne”.² De donde una lógica simple advierte que una cosa sólo puede convertirse en una distinta de la que era volviéndose otra de la que antes fue, puesto que, si cambió para seguir siendo la misma, entonces, no hubo cambio alguno; así que la carne es distinta del verbo o el lenguaje difiere del cuerpo. Y, sin embargo, la distinción

¹ La exposición siguiente de ninguna manera apunta hacia la negación del cuerpo, sino al descubrimiento de que no se sabe lo que es.

² Cf. Juan 1:14.

se anula al decir que lo uno deviene en lo otro, pues, al suprimir la diferencia, se monta la igualdad. Pero ¿qué quiere decir que “el verbo se hizo carne”?

Agustín García Calvo señala que la incapacidad para entender esa frase radica en negarse a comprenderla, pues, la mayoría de intérpretes bíblicos la idealizan y convierten en un personaje histórico a aquella carne anónima, vistiéndola con los ropajes propios de una persona de la triste Historia (formándole así una identidad a quien no era nadie para poder ser cualquiera), a sabiendas de que Cristo no vino sino a partir la Historia en dos: antes y después de él.

Pero ¡qué sangriento ese engaño y tenebrosa esa ilusión! Pero, ¿no se dan cuenta de que, cada vez que nace un niño, uno cualquiera, está sucediendo ese milagro “y el verbo se hizo carne”? Cada niño trae la razón al mundo, en lucha contra la mala idea de sus padres y de la Sociedad entera, está tratando de decirla, de balbucearla. Pero eso lo hace el niño gracias a que no es nadie, que no es ninguno determinado, sino cualquiera; que el lenguaje no es suyo, ni de nación ninguna, y gracias a ello trata en él de hablar el lenguaje mismo, que es el único que sabe hablar.¹

El verbo encarnado no es sólo Cristo, sino cualquier niño sin nombre que entra en el mundo. Los niños despojados de identidad no tienen opiniones que defender, y es en ellos donde opera la verdad al hablar: una verdad activa que no consiste sino en la demolición de las mentiras y en la disolución de las creencias de sus mayores. Y, sin embargo, la Historia, que es el sitio donde deambulan los muertos, desde muy pronto intenta aniquilar al lenguaje encarnado; pretende matar a los niños para volverlos personas, creándoles una identidad para que tengan ideas que defender y posturas que sustentar.²

¹ AGC, “Y el verbo se hizo carne”, en *HH*, p. 413.

² A propósito de esto es necesario insistir en que, para Agustín García Calvo, los niños-no-formados son puro razonamiento, es decir, que, en tanto que no se les ha creado una personalidad, no pueden ellos sostener ideas ni credos, por lo tanto, son puro lenguaje activo, de ahí que, durante sus primeros años de vida, y desde el momento en que empiezan a hablar, se presenten como fuentes

Y así, por fuerza de equivocación y la mentira, aunque sigue sucediendo que el verbo se hace carne, sigue siendo como si no; y se puede llegar, en el extremo del Progreso, a la casi perfecta tergiversación de que las cosas pasen del revés y que la carne se haga... No: 'verbo' no: porque el verbo es la palabra en acción [...], la palabra en marcha y en obra, la que, al decir, está haciendo; pero sí que llegamos a que la carne se haga idea, abstracción y número, alma vana y poderosa; y la Idea suma y fuerte es el Dinero, que es el dominio de lo abstracto y de la Idea con sus Números sobre la pobre carne, que ya con sólo llamarle carne se la insulta y se la hace ser carne de carnicería, que ya no viva ni sienta ni desee si no es para servir a la Idea que es su muerte, al Alma, o sea al Estado y al Capital.¹

Así que los hombres mayoritariamente son incapaces de pensar la encarnación del lenguaje. Y por su incapacidad se aferran a la religión, pues ésta les provee de respuestas simples y de fácil digestión. Dicho lo cual, arrancaremos nuestra exposición con la siguiente sentencia: a pesar de no saber con certeza qué es el cuerpo, los hombres se empeñan, una vez y otra, en postular ideas sobre ello: idealizan la carne, convierten al cuerpo en Idea (de cuerpo), pues sólo así pueden hablar de ello. Esta aseveración se vuelve clara si se analiza desde la Ciencia, especialmente la Física, esa disciplina que cree haberse despojado de ideas para hablar del cuerpo desde una postura más cruda y despiadada.

3. La incertidumbre de hablar del cuerpo

Que el cuerpo ha sido idealizado por la Ciencia se demuestra fácilmente al analizar sus discursos. Sean físicos epicúreos, clásicos o cuánticos, los científicos no han hecho sino idealizar partículas elementales o subatómicas: sólo a fuerza de idealizar al cuerpo es como pueden sostener una teoría de

inagotables de interrogaciones sin fin. No obstante, siguiendo con la metáfora, la fuente se seca desde el momento en que ya no cuestionan, puesto que se les ha metido la fe y los distintos credos que se han inventado para esquivar su arsenal de preguntas sin respuestas, en una palabra: los niños se hacen mayores, tienen una personalidad que defender y, por lo tanto, ya no pueden darse el lujo de seguir cuestionando so pena de poner en entredicho la certidumbre de sus propias personalidades.

¹ AGC, "Y el verbo se hizo carne", en *HH*, pp. 413-414.

partículas. Y, sin embargo, es apreciable la honradez de algunos físicos que, de vez en cuando, reconocen que las partículas subatómicas se escurren de las trampas (ecuaciones) fabricadas para atraparlas; por citar un ejemplo: *el principio de incertidumbre de Heisenberg* que establece la imposibilidad intrínseca a la Naturaleza de ubicar con precisión absoluta la posición y velocidad de un electrón.¹

A pesar de lo cual, la mayoría de los físicos hacen caso omiso a tal principio; no les pasa por la cabeza la siguiente evidencia: meter la *incertidumbre* en la Ciencia trae como resultado la falta de una certeza absoluta en las explicaciones que ofrezcan. Pero, por otra parte, su omisión es bastante comprensible, pues, a cualquier físico le es indispensable *suponer* la necesidad de dar explicaciones; si nadie creyera en la Naturaleza cualquier explicación estaría sobrada. Mas como se cree en Ella, entonces, se ofrecen explicaciones por montones, pues es justamente de esa fe de donde brotan las imagerías de teólogos, filósofos o científicos que, en última instancia, se dedican a lo mismo: fabular sobre el principio de cualquier cosa, incluyendo la vida, y colocando su origen en la materia, el espíritu o la energía. Pero –advierte Fernando Vallejo– como los teóricos no aciertan en su explicación sobre el complejo fenómeno de la vida:

Entonces invocan al Gran Hacedor para que la saque de su voluntad como se saca un prestidigitador un conejo de la manga. La verdad es que «materia» es un concepto teológico-metafísico, como «energía», y ya hay que desecharlos ambos por viejos, empolvados e inútiles. Parecen decir mucho, pero pensándolo bien no dicen nada. Son extravíos de la mente; [...] Dios, la materia y la energía son una y la misma cosa: la Santísima Trinidad de lo inútil.²

¹ Cf. Fidel A. Schaposnik, *Qué es la física cuántica. La clave del universo*, Paidós, México, 2015, p. 26.

² Fernando Vallejo, *La tautología darwinista y otros ensayos de biología*, Taurus, Madrid, 2002, p. 10.

Ante algún oído alerta esa afirmación sonará displicente y preguntará con seguridad: “¿cómo es posible que la «materia», «Dios» o la «energía» sean incapaces de explicar la vida o cualquier otra cosa?” Pregunta sensata, obviamente, cuya respuesta me obliga, por el momento, a dejar de lado los conceptos de «Dios» y «energía» y a enfocar mi atención en el de «materia» que, bien mirado, podrá justificar el discurso sobre el cuerpo que en líneas anteriores había enunciado.

4. Hablar del cuerpo recurriendo a la materia y viceversa

4. 1. Los materialistas

Para hablar de la materia generalmente se acude a los materialistas antiguos. Leucipo, Demócrito y Epicuro son sus nombres que figuran entre los griegos y Lucrecio entre los romanos. Éste escribió un poema titulado *De rerum natura*, un sublime tratado de Física atómica en hexámetros latinos donde la Ciencia canta. No obstante, quede claro esto: aquí no se establecerán divergencias sobre los puntos de vista entre tales o cuales materialistas, pues, al no contar con sus textos íntegros, cualquier segregación teórica ha de fundamentarse sobre un magro botín de migajas con el que los pepenadores de la doxografía creen asistir a un banquete de sabiduría antigua. No así el caso de Lucrecio, pues su poema se conserva casi íntegro, a excepción de algunas lagunas que han sido resanadas, entre otros filólogos, por Agustín García Calvo.

[Abro aquí un paréntesis para comunicar algunas notas a propósito de la edición crítica y versión rítmica del poema de Lucrecio efectuados por Agustín García Calvo:

En primer lugar, hay que recordar que en 1983 publicó un largo estudio introductorio para la traducción española que hiciera el Abate Marchena y publicada por la editorial Cátedra, misma que se reeditó varias veces en otras

casas editoriales. Dicha introducción terminaba con las siguientes palabras del pensador zamorano: “Puede que alguna vez [lector], persistiendo en el loco empeño de encontrar equivalencias entre lenguas para el pensamiento y poesía, se te ofrezca un *De rerum natura* que con igual fidelidad siga el texto latino en tales versos españoles.”¹ Y bien, tuvieron que pasar cerca de quince años para que Agustín García Calvo cumpliera tal ofrecimiento, pues en noviembre de 1997 salió, en su editorial Lucina, la primera edición de su versión rítmica del poema del poeta romano, con el sugestivo título *De la Realidad*.² Por otra parte, en los “Prolegómenos”³ de esa edición dice que su empeño en semejante labor tuvo una duración de dos años debido a un nuevo desengaño despiadado y a una larga pesadumbre que lo habían dejado roto de bríos para cometer otras empresas. Así que buscó refugio en su viejo poeta amigo, Lucrecio, que, tantas otras veces, lo había acompañado y hasta aliviado en los calabozos de la Policía (seguramente por las protestas estudiantiles de los años sesenta, como lo narra en alguna de sus primeras obras).⁴

Finalmente, hay que añadir que la edición del *De rerum natura* de Agustín García Calvo se aparta en más de 500 lugares de las ediciones críticas o escolares al uso y cada una de esas separaciones ha sido un rompecabezas, más o menos deleitoso, para su establecimiento.⁵ También la versión rítmica *De la Realidad* del traductor zamorano cuenta con un total de 90 versos más de los

¹ AGC, “Introducción”, en Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, trad. del Abate Marchena, Ediciones folio, Barcelona, 2002, p. 81.

² Cf. Lucrecio, *De rerum natura. De la Realidad*, Edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1997.

³ Cf. AGC, “Prolegómenos”, § A1, en Lucrecio, *De rerum natura. De la Realidad*, Edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1997, p. 20.

⁴ Cf. AGC, “Nota a la carta XVIII”, en *JR*, pp. 203-206.

⁵ Cf. AGC, “Prolegómenos”, § A10, en Lucrecio, *De rerum natura. De la Realidad*, Edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1997, p. 27.

editados habitualmente,¹ mismos que ha reconstruido por cuenta propia a lo largo del tratamiento de tantos años con esos versos originales y desgarradores que se lanzan al derrumbamiento de las fes que envenenan la vida, a pesar de que Lucrecio, como bien lo advierte Agustín García Calvo, recaiga como todo Hombre de Ciencia en aquel otro fervor científico, a saber, en la Física salvadora, la Religión de los nuevos tiempos²:

*Y esa fe es tanto más conmovedora cuanto más desesperada, cuanto más se reconoce la falsedad de la Ciencia en que esa fe había buscado su último fundamento. Pero entiéndase bien que, a tal propósito, la Física de Epicuro, a que el poema se dedica, no ha de tomarse como un caso especial de Física, encima tosco, antiguo o poco desarrollado, sino al revés, como ejemplo, especialmente claro y manifiesto, de toda Física.*³

Como resultará obvio, será la versión rítmica del filólogo zamorano la que utilizaremos para hacer las referencias del *De rerum natura* de Lucrecio. Quede aquí pues cerrado este largo paréntesis y volvamos al asunto que nos ocupaba [líneas arriba].

Con el *De rerum natura* el materialismo de la antigüedad alcanza el culmen de su desarrollo; después la Física atómica se sumerge en la oscuridad, durante varios siglos, debido a que las reflexiones se inclinaron hacia la teología, recluyendo así los razonamientos materialistas (y, por lo tanto, heréticos) a las bibliotecas cuidadas por algunos monjes negligentes que transcribieron el poema de un rollo de papiro a los primeros ejemplares de libros en pliegos y cuadernos, sin entender mucho de lo que Lucrecio ahí decía. Mas no se tome

¹ Cf. AGC, "Prolegómenos", § A11, en Lucrecio, *De rerum natura. De la Realidad*, Edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1997, p. 27.

² Cf. AGC, "Cómo caen los átomos", en *CR*, p. 286.

³ AGC, "Prolegómenos", § C1, en Lucrecio, *De rerum natura. De la Realidad*, Edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1997, p. 31.

esta afirmación como un resabio nostálgico que suspira por un destino alterno para el materialismo, como lo han manifestado otrora otros investigadores, pues, para quien no confunde el tiempo del razonamiento con los tiempos del progreso, varios siglos de oscuridad, sin una Física atómica, son muy poca cosa.

4. 2. ¿Una biografía de Lucrecio?

Señalado el referente del materialismo antiguo que servirá de apoyo para este discurso sobre el cuerpo, ¿será menester recordar –como se hizo en el capítulo precedente con los pensadores presocráticos– las escuetas noticias biográficas que se tienen del poeta romano? Quizá sí, aunque sólo sea para denunciar la falsa polémica que entablan sus paladines contra sus detractores.

Dice San Jerónimo en su traducción a la *Crónica* de Eusebio de Cesárea y refiriéndose al año 95 a. C.: “Nace el poeta Tito Lucrecio. Más tarde, preso de furiosa locura por un filtro amorio, y habiendo escrito durante los intervalos de su demencia algunos libros que luego corrigió Cicerón, se suicidó a los 44 años de edad.”¹ Mientras que el gramático Donato, en su *Biografía de Virgilio*, nos comunica lo siguiente: “Durante sus primeros años vivió (Virgilio) en Cremona, hasta la toga viril, que recibió en el décimo quinto año de su vida, siendo de nuevo cónsules aquellos dos durante cuyo primer consulado había nacido; y sucedió que en aquel día murió el propio poeta Lucrecio.”² Por su parte Cicerón, en una carta dirigida a su hermano Quinto (febrero del ¿59-53? a. C.), escribe: “Los poemas de Lucrecio son tales como tú dices, dotados de un brillante ingenio y sin embargo, con mucha ciencia.”³

Ésas tres noticias de escritores antiguos sobre Lucrecio han suscitado una serie de polémicas interminables entre creyentes cristianos y ateos. Un

¹ Cf. Ángel J. Capelletti, *Lucrecio: la filosofía como liberación*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1987, p. 9.

² Cf. *Ibidem*, p. 10.

³ Cf. *Ibidem*, p. 18.

representante de estos últimos es Michel Onfray quien, al escribir sobre el poeta romano en *Las sabidurías de la antigüedad*, plantea aseveraciones como las que siguen. Después de reconocer que de Lucrecio no se puede asegurar ni su fecha de nacimiento, ni la de su muerte, entre otros datos, dice que no faltan almas bienintencionadas que intentan rellenar esos huecos con conjeturas: “Los más cuidadosos en ofrecer una apariencia de veracidad extrapolan a partir del poema; los menos recomendables de estos parásitos, de ascendencia cristiana, se contentan con calumnias, habladurías y difamaciones.”¹ Y después de utilizar el argumento *ad hominem* contra San Jerónimo afirma:

En el detalle biográfico, sin tomar para nada en consideración la obra y su contenido, Lucrecio es objeto de condenación sin paliativos: hechizado por un filtro de amor que lo ha enloquecido, el filósofo ha aprovechado los escasos momentos de lucidez para escribir su poema –¡qué extraordinaria lucidez entre una y otra crisis!– antes de suicidarse a los cuarenta y cuatro años. ¿A quién puede interesarle el pensamiento de un enfermo mental que termina dándose muerte en la plenitud de la vida? ¿Qué imbécil adjudicará una pizca de interés al poema epicúreo si sabe que procede de una personalidad desquiciada? Difícil *ágape* entre los partidarios del Crucificado.²

Así las cosas, es difícil tomar partido sobre la biografía de Lucrecio, ya que ello exige la conversión cristiana o la declaración atea (aunque, bien mirado, ambas actitudes reconocen a Dios, pues no hay fidelidad ni blasfemias sin Él). No obstante, el mismo poema ofrece pautas para denunciar la falsedad de esa querrela. Y es que responder a una difamación otorga demasiada importancia a las insignificantes personalidades de difamador y difamado. En primer lugar, el feligrés cristiano ataca al físico materialista; después, el partidario del materialismo lucreciano arremete contra el feligrés cristiano, pero ambos omiten las consecuencias de una Física materialista, a saber, que la vida

¹ Michel Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, Anagrama, Barcelona, p. 245.

² *Ibidem*, p. 247.

personal, la organización atómica de un cuerpo individual moviéndose en el vacío sin fin no puede dar, sino por equívoco, gran importancia a los datos biográficos de cualquier persona.

Lucrecio anuncia que el fundamento de la realidad es *una infinidad de cuerpos diminutos* (entre otras características, *amnésicos*) *cayendo en un vacío sin fin*. Y las cosas que hay en el mundo son agrupamientos de tales cuerpecillos (Lucrecio mismo fue un conglomerado de corpúsculos como cualquier otra cosa, pues los hombres no son más que un caso de cosas entre las otras).¹ Esto se entiende mejor escuchando al poeta y glosando los versos que denuncian lo insignificante de cualquier relevancia biográfica. Dice así en el Libro I del *De rerum natura*:

Mas ya, por volver a enhebrar de mis asuntos el hilo,
toda por sí como es la realidad, por lo visto,
420 en cosas consiste dos: pues cuerpos hay y vacío,
donde ellos están y por donde se mueven a vario camino.
Que cuerpo lo hay, por sí lo declara el toque y sentido
común; que si en él no asienta la fe primera su quicio,
no habrá, al tratar de las cosas ocultas, a qué referirnos
que pueda razón del ánimo allí afirmar su jüicio.
Luego, el lugar y espacio, a lo que llamamos vacío,
si no lo hubiera, estar no podrían los cuerpos en sitio
ninguno ni a parte alguna pasar en diversos sentidos,
cosa que arriba ya poco ha mostrado te hubimos.
430 Aún más, nada hay que puedas decir que aparte y distinto
sea de todo cuerpo y a parte a la vez del vacío,
que como tercera manera de ser hubiérase visto:
pues, cualquier cosa que haya, algo habrá de ser ello mismo,

¹ Como es evidente, una aseveración como esta se lanza contra cualquier idea de Humanismo, en el sentido de que lo humano es reducido aquí también a ser un asunto más entre la balumba de las cosas. Este tratamiento cosificado de lo humano es una de las consecuencias de leer por las buenas el poema de Lucrecio. Y Agustín García Calvo también lo radicalizó al traducir de una forma curiosa la famosa frase de Terencio, *homo sunt*, "Soy hombre y nada humano me es ajeno", de la siguiente manera: "Soy cosa y nada de las cosas me es ajeno". Cf. AGC, *DDS*, p. 23, v. 34, y AGC, *QP*, § 71, p. 58.

ya grande su haber, con tal que lo haya, ya sea muy chico;
lo cual, si toque le cabe, por leve que sea y al vilo,
al número y suma de aquello que es cuerpo entrará de seguido,
y, si es intocable, que a cosa ninguna pueda por hito
ninguno impedirle de que a su través se abra camino,
claro está que eso aquello será que llamamos vacío.

440 Y aun además, lo que sea por sí, o bien ello mismo
algo ha de hacer o servir como medio a otros activos
o bien será tal que en ello se den su estar y ejercicio:
pero de hacer o ser medio, sin cuerpo, nada, y lo mismo
nada que pueda lugar ofrecer sino inane y vacío.
Así que, quitando el vacío y los cuerpos, no hay otro tipo
o modo tercero de haber que por cosa cuente en sí mismo,
ni en tiempo ninguno que pueda caer bajo nuestros sentidos
ni nadie alcanzar en razón de su ánimo a concebirlo.

Pues, cuanto se nombra, o bien hallarás cómo era de esos

450 dos atributo o de cosas o bien que era de ellos suceso.
Es atributo lo que de la cosa sin desgarramiento
suyo letal ni apartarlo ni separarlo podemos,
del fuego calor, fluidez del agua, a las piedras el peso,
a todos los cuerpos el toque, al vacío la falta de ello.
Por contra, el tener riqueza o pobreza, el ser uno siervo
o libre, la guerra, la paz, lo demás que sobreviniendo
o yéndose queda el ser de la cosa salvo y entero,
eso solemos, como es de razón, llamarlo suceso.

El tiempo, asimismo, no es de por sí, que por solos los hechos

460 sentido se alcanza de qué ha pasado en un tramo de tiempo,
qué es lo que está amenazando, qué va siguiéndole luego;
y el tiempo que en sí nadie puede sentirlo a bien confesemos,
si de moción de cosas se aparta y reposo sereno.
Que, en fin se raptó a la hija de Tíndaro y fueron los pueblos
de Troya metidos a guerra, cuando eso nos cuentan, debemos
cuidar no nos hagan creer que son y los hay tales hechos,
cuando la raza de hombres de la que fueron sucesos
se la ha sin retorno llevado pasado trance de tiempo;
pues, lo uno tocante a la tierra, lo otro a los mismos ejércitos,

470 cuanto se ha hecho o pasado, podrá llamarse suceso.
Y en fin, que si no hubiera habido de cosas masa ni cuerpos,
nunca de amor de las gracias de Hélena chispa de fuego
por bajo el frigio petral de Alejandro escurriéndose dentro
habría encendido de guerra preclara choques cruentos
ni habría el alcázar troyano falaz caballo de leño

hecho arder con su parto nocturno de hijos aqueos,
para que veas bien que las gestas todas de cierto
no se tienen por sí ni son como son los cuerpos
480 ni al modo y razón que el vacío se funda hablamos de ello,
sino que puedes mejor, como es ley, llamarlo sucesos
del cuerpo y del sitio en donde se cumplen todos los hechos.

He ahí los puntos medulares de la doctrina materialista (en lo sucesivo habrá más precisiones): sólo hay dos modos de haber: uno positivo: *los cuerpos*, y otro negativo: *el vacío*. Que hay cuerpos lo declara la sensación y el sentido común. Y que hay vacío se sigue de una necesidad lógica: cuerpos no puede haberlos sin un lugar donde estén contenidos y tracen sus movimientos. Más aún, es imposible un tercer modo de haber. Lo único que hay es el cuerpo o la falta de él. Y estos dos modos de haber producen las cosas reales. Éstas, a su vez, poseen atributos y les acontecen sucesos. Un atributo es aquello que no se puede separar de las cosas sin destruirlas; un suceso es aquello que le pasa a una cosa y, una vez pasada, deja incólume su composición. Por otra parte, los sucesos sólo se producen en las cosas, pero no pueden permanecer separados de ellas; no puede haber, por sí mismos, sucesos pasados ni están en ningún sitio guardados (así el rapto amoroso de Alejandro, provocado por la hija de Tíndaro y que desembocó en la guerra de Troya, no está en parte alguna ni tampoco ninguno de los otros hechos, toda vez que se los llevó sin regreso el pasado trance de tiempo). Más todavía, el tiempo no puede sentirse separado del movimiento de los sucesos. Y al haber desaparecido los sucesos pasados, entonces, ¿cómo aferrarse neciamente a su permanencia? ¿Cómo querer rescatar del vacío amnésico las composiciones de corpúsculos que ya han sido deshechas y, con ellas, sus sucesos? Y, peor todavía, si se toma en serio la doctrina materialista ¿con qué razonamientos puede vulnerarse o defender la personalidad del poeta romano? No hay fundamento para argumentar un rencor avivado contra los detractores de la persona de Lucrecio; quien

considere que sí no hace sino creer, en contra de los postulados del materialismo, que los sucesos están almacenados por ahí, en alguna parte, gozando de una presencia independiente de los conglomerados de cosas en los que tales incidentes ocurrieron. Y al menos, en el *De rerum natura*, esa imposibilidad está claramente narrada: todos los sucesos acontecidos a una agrupación determinada de corpúsculos, por ejemplo el “cuerpo” de Lucrecio, tras la desintegración (o muerte) del conglomerado, es necesario reconocer que también se desintegraron y perdieron por el vacío sin fin; ahí donde está cayendo esa masa infinita de corpúsculos diminutos y amnésicos que jamás podrán guardar memorias de nada y mucho menos saber que, agrupándose, pueden crear cosas a las que les pasen acontecimientos y que, algunos desprevenidos, los consideren como importantes datos biográficos. Entonces, ¿por qué dar demasiada importancia a las biografías? Aquí, por lo pronto, examinamos dicha inclinación pensándola de revés, es decir, utilizamos una biografía para quitarle su importancia y, al mismo tiempo, sirvió de introducción para hablar del cuerpo desde la teoría materialista.¹

¹ A tenor de la biografía de Lucrecio, pero sin olvidar lo elemental de la teoría atomista y haciendo uso de las gracias de la narrativa, Agustín García Calvo publicó un cuento donde Marco Tulio Cicerón y su hermano Quinto intercambian misivas a propósito del físico romano, en las cuales el propio Lucrecio habla sobre su persona (reafirmando que no es más que un caso de cosas entre las otras, es decir, tan sólo una agrupación insignificante de átomos agitándose en el vacío sin fin); a continuación hace referencia a las enfermedades (entendidas también como un tinglado de primordios que, por estar expuestos al choque continuo entre unos cuerpos y otros, terminan provocando alteraciones en las texturas de los conglomerados que integran a las personas), la pasión amorosa (que, en cuanto fijación de una o de uno por otro u otra, y por oposición a la Venus vulguívaga que debiera ser puro deleite, termina con el placer y las alegrías del amor), y la manera atomista de encarar la muerte (pues no siendo ésta otro acontecimiento más que la desintegración de los conglomerados atómicos previamente compuestos, la muerte ha de tomarse como si ya hubiera pasado en el sentido de que, siendo el vacío sin fin el lugar donde ya todo ha pasado, y nuestra muerte desde luego, entonces, ¿quién puede temer por lo que ya ha pasado?). Cf. AGC, “En torno a Lucrecio”, en CV, pp. 17-25.

4. 3. Ciencia contra Religión

La Física materialista surgió para combatir las fabulaciones que, sobre el mundo, predicaba la Religión. Así lo dice Lucrecio también en su canto primero:

 Cuando a los ojos hundida en vileza la vida humana
63 yacía por tierra del peso de la Religión abrumada,
 la cual de allá de los cielos la gran cabeza asomaba,
 colgando en horrenda visión sobre los mortales su carga,
 fué un hombre griego el primero que se atrevió cara a cara
 los ojos mortales a alzar y a hincar ante ella la planta;
 que a él ni rumores de dioses o rayos ni con amenazas
 del cielo el rugido arredró, sino tanto más denodada
70 virtud le aguijó en el ánimo, a que las prietas cerrajas
 que puso a sus puertas natura el primero quebrar anhelara.
 Así que su vívido aliento venció, y allá vía larga
 fuera avanzó de las llameantes del mundo murallas
 y el todo inmenso lo fue recorriendo en mente y en alma;
 de donde de vuelta nos trae la ley de qué puede que nazca,
 qué es lo que no, cada cosa, en fin, potestad limitada
 por qué razón tiene en sí y en lo hondo hincada su valla.
78 Conque la Religión, a su vez, a los pies derribada
 se ve patear, con el cielo su triunfo aquí nos iguala.

La Física materialista tiene como objetivo principal destruir el fundamento de la Religión (en cualesquiera de sus manifestaciones). Para Lucrecio la Religión reposa sobre la promoción del miedo a la muerte y sobre el comercio de la salvación; el miedo a la muerte es la fuente de donde brotan todos los males de la humanidad. Y la Religión se aprovecha de la ignorancia de los hombres produciendo y haciendo proliferar semejante miedo: sólo introduciendo previamente una amenaza (de muerte) en las vidas de las gentes es como se les puede vender una promesa (de salvación). Sin un miedo a la muerte no hay Religión que se sostenga. Y Lucrecio considera que la liberación del miedo a la muerte viene dada por la Física, la Ciencia verdadera, capaz de explicar, de una vez por todas y racionalmente, los procesos mediante los cuales se producen

todas las cosas. En resumen: la Ciencia materialista cumple una función liberadora al explicar el funcionamiento del mundo sin acudir a entes divinos; la razón científica arrebató limpiamente las supersticiones religiosas implantadas suciamente en las carnes de los hombres.

Por otra parte, Lucrecio se declara deudor de la doctrina de Epicuro, el hombre griego que superó las hazañas heroicas relatadas en cantos humanos, pues ningún semidiós se enfrentó con el monstruo de la Religión ni lo derrotó hasta tenerlo a los pies derribado, liberando así a quienes vivían aplastados bajo su yugo. El triunfo epicúreo contra la Religión consiste en haber penetrado y extraído racionalmente los secretos que guardaba la Naturaleza: las leyes que dictan lo que puede ser y lo que no. La proeza del materialismo atomista consiste en el descubrimiento verdadero de cómo se producen todos los seres, tanto los que habitan en la tierra y bajo el suelo, así como los que pululan en el mar y en el cielo.

4. 4. Y ¿qué es el cuerpo?

El ataque epicúreo contra las explicaciones religiosas que sostienen que el mundo se engendró de la nada por obra divina, fue continuado por Lucrecio hasta demostrar el absurdo en el que desemboca esa tesis religiosa. Así lo dicen estos versos del canto primero:

Principio a lo cual, de aquí tomaremos nuestra partida,
150 que nada se engendra de nada jamás por obra divina.
Que a bien que así es que temor a las gentes todas domina
porque pasar muchas cosas en tierra y cielo las miran
de cuya obra las causas por medio a verlas atinan
ninguno, y así, que por genio divino se hacen estiman.
Ante lo cual, de que visto se haya que nada podría
de nada surgir, ya derecho de ahí lo que es nuestra pesquisa
158 veremos de claro y de qué puede ser cada cosa nacida
y de qué modo sin falta suceden de obra divina.

Lucrecio, como siempre siguiendo a Epicuro, descubre los secretos de la Naturaleza al postular que “nada nace de la nada ni es engendrado jamás por obra divina”; quien considere lo contrario yerra poseyendo una explicación absurda. Esto lo dice el poeta en cincuenta y cinco versos¹ que resumimos de la siguiente manera: “Nada se engendra de nada jamás por obra divina”. La sentencia no afirma que no haya dioses, sólo niega su intervención en el engendramiento de las cosas a partir de nada. Al decirlo así, el poeta combate la ignorancia humana sobre la naturaleza divina. En el *De rerum natura*² Lucrecio dice que la naturaleza de los dioses consiste en gozar de una vida inmortal y de una profunda paz que los mantiene alejados de los asuntos humanos; les resultan indiferentes. Los seres divinos al bastarse y ocuparse de sí mismos están libres de dolores y peligros, ni los sobornan los sacrificios de los hombres ni les hacen montar en cólera sus resquemores. Así que las cosas no son creaciones de dioses; crear va contra su natura. La autosuficiencia divina (poder bastarse a sí mismos) es el argumento contundente contra su intervención en la creación, porque si los dioses se vieran necesitados de crear estarían faltos de algo; no serían autosuficientes: no serían dioses.

Por otra parte, un engendramiento a partir de nada anularía la posibilidad de encontrar *principios* constitutivos que expliquen la producción y reproducción de las cosas. Por eso mismo, a la sana razón del materialismo atomista se le antoja un disparate que haya quienes pretendan concebir cosas sin principios (esto es, creados a partir de nada) porque de eso se seguiría una realidad desordenada y sin fundamento. Pensar, por ejemplo, que los animales se crearon de la nada por obra divina desembocaría en la imposibilidad de que haya especies animales en el mundo, pues, al no tener principios que transmitir a su descendencia, entonces, de cualquier animal podría surgir otro diferente;

¹ Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, Libro I, vv. 159-214.

² Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, Libros I y II, vv. 44-49 y 646-651 respectivamente

al no poseer principios de reproducción, los animales aparecerían inesperadamente en cualquier sitio: los acuáticos se producirían en el aire y los de tierra se engendrarían en el cielo, etcétera. Más aún, si no hubiera principios en los procesos de las cosas tampoco habría estaciones del año, ya que los climas cambiarían imprevisiblemente y los hombres estarían incapacitados para llevar un cómputo de días. O, para decirlo en una palabra: sin principios no habría orden de crecimiento y la realidad sería un completo disparate. Pero basta con asomarse a la reproducción de los animales para reconocer que hay un orden al que ciegamente obedecen. Y como corolario de lo anterior, Lucrecio niega también que las cosas se reduzcan hasta la nada. Así lo dice en su canto primero:

A esto se añade que a todos de nuevo en los átomos suyos
216 disuelve natura y no hasta la nada aniquila a ninguno.
Pues, si algo fuese mortal en sus partes todas, al punto
sin más cada cosa se viera acabar borrada del mundo:
no haría falta una fuerza que hiciera de su conjunto
220 rotura de partes y que desliar pudiera sus nudos.
Que así, como hecho de eterna simiente está cada uno,
hasta que fuerza atacó que destroce las cosas al brusco
golpe o que éntre a sus huecos y les deslíe los grumos,
224 no consiente natura acabar que se vea ninguno.

El engendramiento de las cosas, mediante principios determinados, imposibilita su reducción hasta la nada; si lo pudieran, hace mucho tiempo que las cosas habrían desaparecido: sin simientes de regeneración la reproducción de linajes es imposible. Por lo tanto, es preciso reconocer que, si nada se engendra de nada jamás por obra divina y si nada se reduce hasta la nada, entonces es necesario que haya algunos elementos de donde las cosas se críen, se nutran y se desintegren. Esos elementos reciben por nombre *primordios de seres*.

4. 4. 1. Cuerpos genésicos y vacío

El modo en que se hilvanó el discurso postergó hasta aquí la precisión siguiente: Epicuro llamó *átóμων*, átomos (literalmente *sin partes* o *indivisibles*), a las *partículas últimas* con las cuales todas las cosas están constituidas, pero Lucrecio no tradujo negativamente al latín tal término griego, sino positivamente: *rerum primordia* (primordios de seres), *inuisibilia indiuisibilia* (invisibles indivisibles), *genitalia corpora* (cuerpos genésicos), *semina rerum* (simientes de seres o de cosas), *corpora prima* (cuerpos primarios), *corpora materiai* (corpúsculos de materia), *principiis rerum* (principios de cosas). En resumen: a los *átomos* epicúreos Lucrecio los llama *cuerpos genésicos*; no son *partículas últimas* sino *elementos primeros*.

Si es imposible engendrar cosas a partir de nada por obra divina y reducirlas hasta la nada, se deduce, sin dificultad lógica, que cualquier cosa se ha hecho mediante *primordios* y en *ellos* ha de tornar al desbaratarse; la *reproducción permanente* de los linajes así lo demuestra. Y aunque los ojos humanos no vean los corpúsculos de materia, eso no refuta su presencia; sólo demuestra la incapacidad sensitiva para percibir cuerpos diminutos.¹

Agustín García Calvo insistió sobre una táctica elemental para comprender mejor la doctrina materialista, a saber: La Física atomista requiere explicar el mundo, el conjunto de cosas que hay en él; dicha explicación se halla en los corpúsculos de materia. Entonces, es menester establecer esta diferencia: se llamará mundo (o realidad) al conjunto de cosas o cuerpos que pueden sentirse. Y se llamará submundo (o subrealidad) a los átomos y el vacío que no pueden sentirse.²

¹ Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, Libro I, vv. 265-328.

² Cf. AGC, "Prolegómenos", § C3, en Lucrecio, *De rerum natura. De la Realidad*, Edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1997, pp. 32-33. También AGC, "Cómo caen los átomos", en *CR*, p. 282, donde, al hablar de dos necesidades, establece la siguiente diferencia: «añadir, a modo de glosa, dos necesidades, una, la de la sub-realidad, los átomos, que es caer, otra,

La subrealidad consiste en dos modos de haber: la presencia de cuerpo (los corpúsculos de materia) y la presencia de la ausencia de cuerpo (el vacío). A tales premisas se llega por el análisis de las cosas reales, pues es evidente que éstas son corpóreas. Que hay cuerpo lo prueba, sin más, el sentido común y, sin una fe primera en ello, jamás se podría encontrar ninguna explicación racional para el suceder de las cosas de la realidad. De lo anterior se sigue que si tampoco hubiera ese lugar y espacio llamado vacío no podrían los cuerpos estar ni cambiar de sitio. El materialismo atomista apela a la evidencia del cuerpo y otorga una fe ciega a la sensación; sin ellas estaría incapacitado para entender el fundamento de la realidad. Y, sin embargo, hay que reconocer que los elementos de la subrealidad son imposibles de percibirse con los sentidos; su percepción requiere razonamientos.

Los corpúsculos de materia están constituidos de una simplicidad maciza, poseen una dureza impenetrable. A un primordio no se le puede agregar ni quitar nada; la materia que lo integra está fuertemente compactada en sí misma: los cuerpos genésicos son indestructibles. Ante estas aseveraciones, de ordinario se cuestiona lo siguiente: si las cosas están hechas de átomos duros, entonces, ¿cómo es posible que en la realidad haya cosas blandas? Lucrecio afirma que la blandura de las cosas reales resulta de una conglomeración rala de los primordios de dureza impenetrable; mientras que ahí donde se ven cosas duras es porque la reunión de átomos es más tupida. Los cuerpos genésicos gozan de una simplicidad maciza, pues si fueran blandos también serían divisibles, poseerían una naturaleza quebradiza y eso resultaría absurdo. Los átomos son pues los mínimos del cuerpo que ya no pueden dividirse. Lucrecio aquí lo confirma (Libro I):

la de la Realidad, que es existir, incompatibles ciertamente la una con la otra, pero obligadas a un punto de contacto (si no, no hay explicación ni Física), y ese punto de contacto es la imperfección de la caída». Cf. además AGC, "Del número y los fundamentos lógicos", en *CR*, p. 20.

Luego además, como es cada punta último hito
600 de un cuerpo, lo que de él ya no pueden nuestros sentidos
verlo por sí (eso está sin partes hecho, de fijo,
y condición de mínimo tiene, que nunca ello ha sido
por sí separado ni ser podrá nunca aparte y distinto,
puesto que es parte de otro, primera y sola, ello mismo:
de ahí otras partes y otras iguales, en orden y al hilo
llegan el ser del cuerpo en tropa prieta a cumplirlo;
que puesto que ellos no pueden por sí tenerse, es preciso
pegados que estén de do fuerza ninguna pueda partirlos),
son los primordios, por tanto, en total simpleza macizos,
610 de mínimas partes que están en piña prietos y unidos,
no por conjuntamiento de cosas costituídos,
teniendo más bien en su eterna simpleza su poderío,
de donde nada arrancarles ni en nada disminuírlos
ya deja natura, a las cosas guardando simiente y principio.

Por lo demás, si no hubiese un mínimo, aun ya los más chicos
cuerpos de partes sin fin han de verse costituídos,
sí, que la parte de una mitad tendrá siempre a seguido
una mitad, y no habrá cosa alguna que ahí ponga hito;
así que, entre cosas, del todo a lo que haya en ellas de mínimo
620 ninguna distancia habrá: pues, por más que el todo infinito
del todo lo sea, aun así, los seres que haya más chicos
de partes sin fin estarán igualmente costituídos.
Que, como clama ante eso razón veraz y admitirlo
niega que pueda la mente, es de ley que confieses vencido
que hay unos que ya no están de partes ningunas heñidos
y tienen de mínimo harnaz; que siendo tal, asimismo
te toca reconocer que eternos son y macizos.

En fin, si no hiciese a todas las cosas en mínimas partes
natura la criadora por norma desmenuzarse,
630 ya nada la misma de aquéllas podría hacer repararse,
puesto que aquéllos que no son ningunas hechos de partes
ya no podrían a la engendradora materia prestarle
lo que ella requiere, rebotes y pesos, varios enlaces,
encuentros, mociones, por los que las cosas todas se hacen.

Estos versos provocaron tormentos a varios editores y traductores porque, al hablar de la simplicidad maciza que constituye a los primordios de seres, aquí se insinúa que estos también están integrados de partes diminutas. Por lo tanto,

es pertinente aclarar lo siguiente: decir que los átomos están compuestos, a su vez, por cuerpos mínimos es contradictorio sólo si tales partecillas pueden subsistir por sí solas. Ahora bien, el átomo puede tener partes mínimas a condición de que no puedan arrancársele, conservando así su dureza impenetrable y su simplicidad maciza. Estos cuerpos genésicos resultan, por tanto, indestructibles, eternos e indivisibles. Si se habla de una simplicidad maciza como rasgo constitutivo de los primordios de seres, entonces, también hay que decir que ellos señalan un límite a la divisibilidad de la materia. No obstante, ello no significa, argumenta Lucrecio, que tengamos que pensarlos en cantidad limitada sino, al contrario, como infinitos. Y de ello se sigue lógicamente que el vacío, a su vez, también es infinito. No puede haber un vacío limitado, pues, ¿qué lo limitaría? Sólo algo que no sea vacío, es decir, el cuerpo. Pero se ha dicho que el cuerpo, en la subrealidad, no es sino la presencia de una simplicidad maciza, es decir, aquello que no puede encerrar dentro de sí algo ajeno a sí mismo. Entonces, no se puede sino aceptar que el vacío es infinito. Por otra parte, tampoco es aceptable que los cuerpos genésicos sean en cantidad limitada, pues si así fuera, y al ser infinito el vacío, los átomos jamás podrían juntarse ni crear nada. Por lo tanto, es preciso aceptar que en el submundo hay una infinidad de cuerpos genésicos en un vacío sin fin.

Los cuerpos genésicos son infinitos. Sin embargo, es indispensable que se diferencien unos de otros, pues no pueden ser todos de una misma forma o figura. Esto es una consecuencia lógica sustraída del análisis de las cosas de la realidad, ya que los seres que la componen son distintos. Para empezar, basta con observar los diversos *géneros*; estos, a su vez, se diversifican en *especies*; en éstas, por otra parte, es posible distinguir a los *individuos* que las componen; y un individuo no está compuesto de las mismas partes. Así que, de la diversidad percibida en los seres de la realidad, es preciso deducir que los corpúsculos de materia que los constituyen poseen rasgos propios que también los hacen diferenciarse a unos de otros; por ejemplo, dirá Lucrecio que las

formas de los átomos pueden dividirse en las siguientes figuras: *esféricos lisos o ásperos, ramosos o punzantes* (es preciso retener esta clasificación de las figuras de los átomos para cuando, en líneas posteriores, se hable de la moderna Física de partículas).¹ La diversidad de figuras en los primordios reposa sobre la necesidad de que los átomos estén constituidos de partes mínimas, bajo la condición de que tales partículas diminutas no puedan separarse.

En el canto segundo de su poema (vv. 478-499), Lucrecio afirma que los átomos deben estar constituidos de tres partes pequeñas o quizá unas cuantas más y que basta con que ellas varíen un poco su posición para que los cuerpos genésicos difieran en figura. Si la cantidad de figuras está limitada significa que es imposible que cada átomo tenga una figura propia; de tenerla, forzaría a que la pequeña cantidad de partes minúsculas que los integran aumentara en proporción indefinida hasta que los átomos se volvieran de una grandeza descomunal y, por lo tanto, serían incapaces de explicar la realidad. Ahora bien, se ha dicho que los átomos son infinitos, pero que la cantidad de sus figuras está limitada; de ello se sigue que la cantidad de átomos de cada figura es ilimitada. Lucrecio ilustra esto acudiendo al parangón entre los cuerpos genésicos y las letras del alfabeto.² Las letras del alfabeto (o los fonemas) de un idioma pertenecen a un sistema cerrado, es decir que la cantidad de sus componentes está limitada, pero la reproducción de cada uno de los fonemas o letras es infinita.³ Del mismo modo los cuerpos genésicos son de figuras

¹ Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, Libro II, vv. 333-447, pues en estos versos se exponen las figuras señaladas de los átomos (esféricos lisos o ásperos, ramosos o punzantes) así como las cosas diversas que engendran al mezclarse.

² Cf. Lucrecio, *De rerum natura*, Libros I y II, vv. 823-829; 907-914 y 688-699; 1013-1022 respectivamente.

³ En un comentario a la identificación de los átomos o primordios con las letras del alfabeto, Agustín García Calvo señala que eso es lo que la Ciencia de la Realidad, la Física, tiene que ignorar por principio de sí misma, a saber, que no es más que un caso del lenguaje. Cf. AGC, "Ataque 11.º", en *CT*, pp. 187-190. Piénsese, por tanto, en la incertidumbre que embargaría a los científicos si

limitadas, pero cada una de estas figuras de átomos tiene ejemplares en cantidad infinita.

4. 4. 2. De los cuerpos genésicos a la génesis de la Realidad

Se ha dicho que la Física materialista reduce el fundamento de la realidad a una infinidad de cuerpos genésicos, de figuras limitadas, en un vacío sin fin. Sin embargo, no se mencionó el paso de la subrealidad a la realidad, esto es, ¿cómo se engendró el mundo? Detengámonos entonces en ello. Del descubrimiento de los elementos que hay en el submundo se deduce esto:

- 1) Los cuerpos genésicos o átomos están en el vacío (lo que es sin cuerpo).
- 2) La materia de los corpúsculos vuelve a los átomos *pesados*.
- 3) El modo de estar de los átomos en el vacío es el *caer*. La caída de un átomo se entiende como el desplazamiento hacia abajo producido por su propio peso.
- 4) La caída de los átomos en el vacío se describe como un movimiento vertical, pues el vacío, al carecer de cuerpo, no puede alterar la trayectoria de los cuerpos genésicos.
- 5) De la carencia de cuerpo, por parte del vacío, se sigue que la velocidad de la caída del átomo es insuperable; se trata de una velocidad máxima o límite ya que, sin cuerpo, el vacío de ningún modo puede provocar una disminución de tal velocidad.

empezaran por reconocer aquello que a toda costa pretenden eludir: que sus teorías no son sino una forma (entre las múltiples que hay) para hablar de las cosas.

De lo anterior se sigue que no hay condición alguna que provoque un salto de la subrealidad a la realidad. Dadas las condiciones señaladas *parece* imposible el engendramiento de las cosas, porque la caída en vertical a velocidad insuperable ha de aplicarse a cada uno de los átomos, resultando así imposible el choque de uno con otro que pudiera provocar los enlazamientos entre los corpúsculos de materia que dieran lugar a la formación de las cosas de la realidad. Sin embargo, esa imposibilidad se anula en el Libro II del *De rerum natura*:

Algo en esta cuestión también que entiendas anhelo,
que, cuando los átomos van el vacío abajo derechos
del propio su peso llevados, en tiempo a veces incierto,
incierto lugar, se tuercen un poco del derrotero,
220 tanto no más que se pueda decir que mudó el movimiento.
Que, si jamás desviarse solieran, tal todos ellos
cual gotas de lluvia cayeran por el vacío desierto,
ni a los primordios jamás les habría choque ni encuentro
surgido: así nada nunca Natura habría compuesto.

Que, si uno quizá supone que pueden, al ir elementos
de peso mayor más a prisa por el vacío derecho,
de arriba caer sobre menos pesados, y choques y encuentros
así producir, que puedan obrar genitral movimiento,
muy desviado se aleja del cálculo verdadero;
230 pues, cuanto va por el agua y el ralo aire cayendo,
eso es ley que el caer a razón acelere del peso,
por cuanto la harnaz del agua y del aire el cuerpo ligero
no a toda cosa el empuje le pueden igual detenerlo,
sino vencidos ceder a la más pesada más presto;
ah, pero a cosa ninguna de parte alguna ni a tiempo
ninguno el vano vacío pararle puede el intento
sin que, según lo que pide su ser, siga siempre cediendo;
dado lo cual, todo debe por el vacío quieto
igual de a prisa moverse sin ser iguales los pesos.
240 Nunca, pues, de lo alto podrán sobre más ligeros
más pesados caer ni crear por sí con encuentros
la varia moción por donde Natura rija su reino.

Conque, una vez más, que un poco desvíen los cuerpos primeros

es necesario. Y no más que lo mínimo, no movimientos
al sesgo parezca que quiero trazar y lo nieguen los hechos:
pues esto a la mano está y bien claro se ve, que los pesos,
cuanto por ellos es, andar no pueden al sesgo,
de arriba a plomo caer, en lo que puedas tú verlo;
pero que nada en nada del fiel de su derrotero
250 de si se desvíe ello mismo ¿quién hay que pueda ver eso?

Esta desviación imprevista de los cuerpos genésicos, también llamada *clinamen*, resulta polémica porque podría considerarse como el punto débil del que adolece el materialismo lucreciano, toda vez que semejante desviación podría considerarse como un argumento capaz de sustentar la “intervención divina” en la génesis de las cosas reales; sólo por intervención divina la desviación del átomo puede plantearse sin problemas. Evidentemente, ese es un modo sencillo de solucionar los inconvenientes surgidos tras la promulgación del *clinamen* en la Física de Lucrecio. No obstante, la apelación a los dioses es un modo de recular a las viejas doctrinas religiosas que tantos males provocaron a los hombres. Tal interpretación resulta incoherente con el materialismo atomista que ha liberado a los dioses de la creación del mundo. Por lo tanto, es preciso entender el *clinamen* desligándolo de cualquier divinidad.

Una vez postulados los elementos del submundo se sigue que, sin el *clinamen*, es imposible la génesis de cosas reales. El *clinamen* es lo que explica y engendra la realidad. *Explicar* y *engendrar*, leídos a partir del *clinamen*, designan prácticamente lo mismo. El paso de la subrealidad a la realidad es la desviación mínima de los átomos, a partir de la cual se producen choques capaces de enlazar a unos primordios con otros para conformar las agrupaciones atómicas que constituyen las cosas reales. Por otra parte, diversos autores se han empeñado en comprender el *clinamen*, cada cual a su

modo: Bergson¹, Onfray², Deleuze³, Serres⁴. No obstante, una interpretación del *clinamen* digna de citarse, por su simplicidad lógica y que es capaz de demostrar la presencia del *clinamen* sin el *clinamen*, es la que refiere Agustín García Calvo en un comentario crítico a una investigación de José Luis García Rúa⁵:

Si bien de ordinario (y ya Lucrecio en sus versos) referimos la imprevista desviación, naturalmente, a los átomos en su pluralidad, es de advertir que, en rigor, para explicar la realidad o creación de mundos, basta con que eso le haya pasado a un solo átomo una sola vez, contando con el sinfín de vacío y tiempo para el desarrollo de los choques generativos; y aun cabe añadir que, en cierto sentido, “uno no es ninguno”, una sola vez no es ninguna vez, en el sentido de que la Ciencia, como es sabido, no puede tratar de individuos ni de comportamientos individuales.⁶

Esta consideración provoca un trastocamiento útil del *clinamen* al desligarlo de su aplicación a la pluralidad de los átomos y adjudicárselo a uno solo, pues ¿qué significa *un átomo* entre la infinitud de cuerpos genésicos? A eso se responde diciendo que “uno no es ninguno”. Lo anterior significa que *uno* es negación de números. *Uno* no puede ser considerado como un número entre los números, ya que los números lo que hacen es contar. Y lo que cuentan es la repetición de lo mismo. Pero “algo” *irrepetible, singular, único*, no puede contarse.⁷ Ahora bien, que eso que se ha llamado *algo* no pueda ser sometido a cómputo no implica que no lo haya. Por lo tanto, la presencia de lo irrepetible ha de estar desligado de cualquier tratamiento científico. De esto se sigue que es posible

¹ Cf. Henri Bergson, *Lucrecio*, Palacio Salvo, Montevideo, 1937.

² Cf. Michel Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, Anagrama, Barcelona, 2007.

³ Cf. Gilles Deleuze, “Lucrecio y el simulacro”, en *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 2005.

⁴ Cf. Michel Serres, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*, Pre-Textos, Valencia, 1994.

⁵ Cf. José Luis García Rúa, *El sentido de la naturaleza en Epicuro*, Editorial Comares, Granada, 1996.

⁶ AGC, “Cómo caen los átomos”, en *CR*, p. 284.

⁷ Cf. AGC, “Del número y los fundamentos lógicos”, en *CR*, pp. 13-20.

que a un solo átomo le haya acontecido el *clinamen* y esa sola *desviación* sería suficiente para explicar la creación de la realidad. Por otra parte, siendo los átomos en cantidad infinita, tal *desviación* está fuera de cualquier cuantificación numérica y, por ende, fuera de todo tratamiento científico “en el sentido de que la Ciencia, como es sabido, no puede tratar de individuos ni de comportamientos individuales”.

4. 4. 3. Libre albedrío

Así que bien pudo haber *una única desviación de un solo átomo* en la cuantía sinfín de los cuerpos genésicos, pero siendo única se tomará como si no la hubiera habido puesto que es *in-identificable* (in-localizable, in-determinable; en lugar y momento inciertos: ¿no describía así Lucrecio al *clinamen*?). Haber *clinamen* sin *clinamen* es realmente imposible, pero lógicamente coherente. Y no se olvide que el *clinamen* se da en la subrealidad (que es una formulación lógica) y no en la realidad. Pero, en la realidad, el *clinamen* es la explicación que intenta fundamentar la voluntad, tal como se muestra en los versos 251-293 del Libro II. En esa parte del razonamiento lucreciano se pretende encontrar un fundamento para la voluntad, eso que muchos consideran como una disposición interna de desobediencia capaz de contrariar las leyes impuestas que obligan a cumplirse en línea recta y al pie de la letra. Sin embargo, resulta muy curioso que a ese propósito se establezca un parangón entre el movimiento de los cuerpos genésicos y el de los seres reales porque, por una parte, el *clinamen*, en tanto expresión desobediente de la ley de caída en línea recta, acometido por un corpúsculo de materia, fundamenta un acto de libertad y, al mismo tiempo, produce el engendramiento del mundo. Pero, por otra parte, ya en la realidad, el *clinamen* pretende explicar los movimientos azarosos o caprichosos de los seres, incluidos los humanos. No obstante, la

voluntad humana, entendida desde el *clinamen*, plantea una paradoja. Expliquémosla.

Lucrecio parece invitarnos a entender la sociedad humana como un reflejo de lo que pasa en la subrealidad atómica. Los átomos por fuerza están obligados a desplazarse en línea recta; su integridad maciza los empuja a moverse hacia abajo (y entiéndase que se trata de un abajo sin arriba); lo único que pueden decidir los átomos (la obediencia de su voluntad) es permanecer por siempre fieles a sí mismos, a su integridad maciza. Un átomo no quiere ir a otra parte sino que decide moverse hacia donde lo empuja *su propia fuerza*, y que no consiste sino en su peso surgido por el hecho simple de que está constituido de materia. Un átomo sólo se mueve hacia donde él quiere, a donde su voluntad lo lleva; pero su querer (la elección de su movimiento) sólo cobra fuerza gracias a su constitución, la manera como está integrado, pues si los átomos fueran sin cuerpo no tendrían la fuerza propia que les indicara la dirección de su movimiento. Visto así: desde la subrealidad, la voluntad se contrapone a la libertad. Gracias a lo que son (cuerpos) los átomos sólo van a donde la propia fuerza (la voluntad) de sus cuerpos los llevan. Y la libertad surge como posibilidad de negarse a sí mismos, es decir, negar el rumbo hacia el que los lleva sus propias fuerzas. Esto quiere decir, por otra parte, que el *clinamen*, entendido como un movimiento libre en la subrealidad atómica, se contrapone a la voluntad, porque para que un átomo se desvíe del sitio a donde su propia fuerza lo lleva requiere, por principio de cuentas, desobedecer a su integridad maciza, es decir, volverse infiel consigo mismo, declarar una especie de imperfección constitutiva. La libertad no puede surgir, entonces, de la integridad maciza de los átomos.

Ahora bien, en el plano real, los hombres se comportan como átomos sociales: individuos. (*Individuo* es un término latino cuyo primer uso fue la traducción del griego *átomos*; se trata, entonces, de un tecnicismo de la Física

materialista).¹ Se cree de ordinario que los individuos son lo que son porque hacen lo que quieren, es decir, que se dejan gobernar por sí mismos; en una palabra: hacen lo que su voluntad les dicta. En eso son muy parecidos a los átomos de la teoría materialista. Por lo tanto, lo mismo que en la subrealidad, la libertad sólo puede presentarse en este mundo a condición de que los individuos descubran una imperfección capaz de vulnerar su constitución integral. Libre no es el que hace lo que quiere sino el que descubre la impostura de una ley que lo obliga previamente a querer.

Dicho lo cual, entonces, ya puede entenderse la siguiente paradoja del *clinamen*. Los hombres se creen libres porque hacen lo que quieren, pero, de verdad, sólo hacen lo que deben hacer, es decir, *al ser hombres* deben *comportarse como hombres*. Los hombres sólo pueden comportarse como hombres. Y los átomos sólo pueden comportarse como átomos. Están condenados a ser lo que son y todo lo que hacen lo hacen por obligación: los unos por la obligación de ser átomos, los otros por la obligación de ser hombres, y, sin embargo, a esa obligación la llaman voluntad (la fuerza propia de querer) intentando ocultar la ley fatal de la obediencia a creer en sí mismos y comportarse como lo que creen que son. Por lo tanto, la única forma de descubrir la libertad es dejando de ser lo que son: los hombres dejando de ser hombres y los átomos dejando de ser átomos. He ahí la libertad; pero, entonces, donde hay libertad no hay hombres y tampoco átomos. Si hay libertad entonces no hay sociedad (de hombres); si hay libertad entonces no hay átomos. Así que, sin átomos y sin hombres, la realidad también deja de ser realidad y no hay nada que explicar.

De lo anterior se sigue que cualquier empeño por salvar al mundo sólo se sostiene con la fuerza de una fe. Creer que hay un mundo es la condición previa

¹ Cf. AGC, "Ataque 7.º", en *CT*, p. 92.

para querer explicarlo. Sin no se creyera en el mundo, ¿quién desearía encontrarle una explicación?

Sin embargo, no olvidemos que llegamos hasta este punto porque intentamos plantear honestamente el problemático tema del cuerpo y que la Ciencia de la Realidad, la Física, se empeña en esquivar bajo la pretensión de no abismarse en las contradicciones de su fundamento. Así que, tomando en cuenta lo que antecede, tal vez sea pertinente remarcar las siguientes consideraciones.

5. Y el cuerpo se hizo Idea (de cuerpo)

Para hablar sobre el cuerpo acudimos al materialismo atomista, porque advertimos que semejante doctrina heterodoxa de la Física representa una manera seria de abordar el tema (a pesar de las contradicciones que expondremos en líneas posteriores). Y, sin embargo, después de un somero repaso a su teoría esto fue lo que descubrimos:

- 1) Sin la creencia previa de que hay cuerpo o cuerpos nadie osaría ofrecer una explicación de éstos.
- 2) El materialismo antiguo, Lucrecio lo confirma, parte de esa ciega creencia en el cuerpo: sin una fe que crea que “hay cuerpo” sería imposible desarrollar cualquier averiguación científica, pues si la Ciencia no investigara cuerpos, entonces, ¿qué haría?
- 3) “Lo que explica” debe ser diferente de “lo explicado”, pues si fueran lo mismo no habría explicación. Dicho de otra manera: el objeto de averiguación es distinto de su fundamento. Para explicar al cuerpo no basta con creer simplemente en él. Se buscan explicaciones sobre el cuerpo para asegurarse de que se le posee, sabiendo lo que es.

- 4) La fe materialista sostiene que hay una variedad de cuerpos reales (las cosas del mundo) y que son explicados mediante corpúsculos diminutos. No obstante, los cuerpos reales y los cuerpos genésicos son diferentes en grado sumo.
- 5) Los cuerpos reales, por ejemplo, tienen extensiones palpables; se sienten y dejan sentirse: tienen tamaños diversos, texturas, colores, olores, sabores. Tocar y ser tocado si no es cuerpo ninguna cosa lo puede, así lo dice Lucrecio.
- 6) Los cuerpos genésicos de la subrealidad, por otra parte, tienen lo mínimo de cuerpo; pues de no tenerlo, desaparecerían. Y, sin embargo, son insensibles (debido a su dureza impenetrable), no pueden sentirse. Entonces, ¿cómo se ha llegado a ellos? Por razonamientos, análisis y deducciones lógicas, dicen los materialistas.
- 7) Ahora bien, al postular unos corpúsculos de materia que no pueden sentirse ¿no es convertir al cuerpo en Idea (de cuerpo)? Responderán los materialistas que no y darán como argumento que, si pudieran sentirse, entonces, serían como las cosas reales y, por lo tanto, ya no servirían para explicar a los seres de la realidad (recuérdese lo dicho en el inciso 3).
- 8) Lo que pasa con las aparentes incongruencias del materialismo es que, analizadas con rigurosidad, lo vuelven demasiado congruente. Para dotar de una explicación rigurosa a los cuerpos reales, el materialismo se sirve de cuerpos ideales. Y, sin embargo, eso demuestra que su fe en el cuerpo no está tan segura, pues, de estarlo, no requeriría explicación ninguna. Aunque esto también es

sumamente razonable: se acude a idealizar el cuerpo como un recurso desesperado para evitar su pérdida. La desesperación de la Ciencia, de la cual la Física atomista es una caricatura, así lo demuestra: para evitar la pérdida del cuerpo real se apoya de un cuerpo ideal que no padece las dentelladas herrumbrosas del tiempo, pues, un cuerpo ideal es aquel que no se corrompe, ni se deshace, ni se muere, y, como podemos ver, éstas tres características son aplicables perfectamente a la integridad de los átomos: eternos, indivisibles e inmortales. La eternidad e inmortalidad del cuerpo se paga con la pérdida de sensibilidad. Los cuerpos genésicos son inmortales, sí, pero también son incapaces de sentir. El cuerpo sólo puede ser eterno a condición de dejar de vivir.

9) Líneas arriba hablamos de la libertad y descubrimos que lo que ella hacía era negar lo que se sabía (un átomo *no* es lo que se cree que es; un hombre *no* es lo que se cree que es). Así que, para terminar esta breve exposición de la Física heterodoxa de Lucrecio, tal vez haya que remarcar esto que sigue: No hay que decir lo que uno quiera (voluntariamente) sobre el cuerpo, sino ejercer la libertad de hablar de él; que él se libere de las ideas del que habla.

10) Y la libertad de hablar del cuerpo no consiste en negar la presencia del cuerpo, sino en no creer que se sabe lo que es; sólo negando las ideas que se han hecho de él es como puede dejársele vivir, pues las ideas son lo que son justamente porque están muertas. El cuerpo vive sólo a condición de liberarlo de las ideas que lo tienen preso.¹

¹ Esto es lo que se apuntaba al comienzo del capítulo: no negar que hay cuerpo sino descubrir que no puede saberse lo que es. De saberlo, se le encerraría en una definición. Pero hay que reconocer que no por apuntar hacia la liberación conceptual del cuerpo, se consiga su liberación. Siempre sobrarán intentos de definirlo y, por lo tanto, también oportunidades para criticar tales intentos.

6. De la Física atomista a la Mecánica cuántica¹

Lo dicho hasta aquí representa una exposición básica y sucinta de la física materialista desarrollada por los atomistas de la antigüedad y, en este caso, representados por el poeta romano Lucrecio. En lo que sigue se mostrarán algunas relaciones que dicha Física guarda con la actual Teoría de partículas, también conocida como Mecánica cuántica. La intención de parangonar estas teorías no es otra más que la de poner al descubierto lo que Agustín García Calvo designaba como el abismo de contradicciones que cualquier manifestación científica pretende eludir para poder erigirse.

A tenor de lo anterior no estará de más recordar los siguientes versos de Lucrecio que enmarcaron el propósito general de su poema *De la Realidad*:

Pues ya la más alta razón a decirte de cielos y dioses
55 empiezo y mostrarte primero los elementos de donde

¹ La relación de la Física de Lucrecio con la Mecánica cuántica ha sido puesta de relieve por Agustín García Calvo en los “Prolegómenos” a su versión rítmica del *De rerum natura*, así como en diversas conferencias, entre las que se cuenta la siguiente: “No hay [progreso:] reconozco en una Física que conozco hartamente bien, porque es nuestra primera Física Atómica, la de Epicuro, cantada por Lucrecio a lo largo de sus seis libros, reconozco lo mismo que en los avatares actuales de la Física. Encuentro el otro día en una de las entradas uno que sienta los principios: la Realidad está compuesta de entes separados, entes distintos unos con los otros, irreductibles; estos entes tienen que ser de clases distintas [...]; el número de clases tiene que ser finito (o sea que si hoy, de hecho, el número de clases de los entes subatómicos no acaba de cerrarse, es porque la Ciencia no ha progresado lo bastante; pero el número de clases tiene que ser finito para que las cosas puedan marchar); y finalmente, dentro de cada clase los átomos son infinitos, queriendo decir simplemente incontables, innumerables, que entorpece un poco menos. Pues bien, cuando me cojo a Lucrecio cantando a Epicuro, reconozco que esto que leo el otro día en una entrada es justamente lo que en la Física de Epicuro se había inventado [...]. Es lo mismo. Esto os lo digo como caso que nos muestra la necesidad de la idea de progreso en la Ciencia, en el conocimiento que se nos impone. No hay más que unas maneras y otras de montar el tinglado, unas más hábiles y por tanto más duraderas, hasta que otra las derrumba, otras menos hábiles, que no alcanzan éxito, que pasan pronto, y justamente eso es lo que podemos decir si echamos una mirada a la Historia de todo esto” (AGC, *¿Defender la Realidad?* Conferencia 1ª: “Cosas/Verdad”, dictada en la Residencia de Estudiantes, Madrid [14-04-2008]. Disponible en: [http://bauldetrompetillas.es/agustin-garcia-calvo/conferencias/.](http://bauldetrompetillas.es/agustin-garcia-calvo/conferencias/)).

60 todas las cosas natura las críe y las nutra y las forme,
y donde, a su vez, perecidas a deshacerse las torne,
lo que nosotros materia y cuerpos engendrades
de cosas también y simientes, al dar a las cosas razones,
solemos llamar y también a los mismos darles por nombre
primordios, pues de ellos primeros se hace todo por orden.

Son precisamente estos versos del libro I del *De rerum natura* (aunque en la versión española del Abate Marchena) los que ha utilizado también el físico Fidel A. Schaposnik¹ para decirnos que la empresa del poeta romano supera, y con mucho (puesto que se trata de una ambición desmedida), la definición mesurada de la entrada “física” del Diccionario de la RAE, que limita su investigación al estudio de las propiedades de la materia y la energía, específicamente sus atributos susceptibles de medición. Por otra parte, Schaposnik asevera que el objetivo final de la física actual no debiera ser otro más que el establecimiento de una teoría unificada capaz de describir todos los fenómenos del Universo mediante ecuaciones matemáticas simples con un mínimo de parámetros arbitrarios. Así las cosas, resulta evidente que no es mucha la diferencia entre la Física actual y la antigua. Veámoslo con mayor precisión.

Podríamos tomar cualquier *Historia de la física* a nuestro alcance y encontrar descritas sus dos manifestaciones o caras oficiales, a saber: la física clásica y la mecánica cuántica. Y, para ser más específicos, descubriríamos que se llama “clásica” a toda física anterior a la aparición de la mecánica cuántica formulada a comienzos del siglo XX (con los trabajos de Planck, Schrödinger, Heisenberg, etc.) y, más aún, que la primera estudia los fenómenos macroscópicos (desde que en el siglo XVII Galileo y Newton establecieron las bases de la mecánica clásica) mientras que la otra se encarga de analizar

¹ Cf. Fidel A. Schaposnik, “¿Cuál es el origen del universo?”, en *Qué es la física cuántica. La clave del universo*, Paidós, México, 2015, pp. 133-148.

fenómenos a escalas microscópicas, pero que tiene las miras puestas en el descubrimiento de una descripción unificada de todo lo que acontece en la Naturaleza.¹ Esto mismo es lo que expone, mediante un recurso literario, el Premio Nobel de física Leon Lederman en su libro *La partícula divina*.² En esa Historia de la física, Lederman habla de un tipo de sueño que algunos especialistas llaman “lúcido” porque el que sueña sabe que lo hace y, en el momento de percatarse de ello, el soñador puede hacer lo que quiera en su sueño.³ Caído bajo este influjo, Lederman narra el encuentro que sostuvo con un físico griego antiguo, Demócrito de Abdera, “el filósofo que ríe”, encima de un supercolisionador o acelerador de partículas. En esta conversación Lederman pone al día a Demócrito con respecto a los avances de la mecánica cuántica desarrollados a partir de su antigua teoría de los átomos. No es este el lugar de relatar los pormenores de tales avances científicos, pero sí de remarcar lo que al propósito del presente apartado de nuestra investigación interesa:

Lederman comenta a Demócrito sobre el “modelo estándar” a partir del cual cabría explicar todo lo que se sabe del universo con la interacción de una docena de partículas y cuatro fuerzas.⁴ Sin embargo, atribuye a Demócrito una aseveración que es claramente lucreciana, a saber, aquella en donde se habla de las *figuras limitadas de los átomos*⁵ (recuérdese lo expuesto en el apartado titulado “Cuerpos genésicos y vacío” del presente capítulo, donde señalábamos

¹ Cf. Fidel A. Schaposnik, “¿Cómo nació la mecánica cuántica?”, en *ibidem*, pp. 19-33. Véase también John Gribbin, *En busca de SUSY. Supersimetría, cuerdas y teoría del todo*, Crítica, Barcelona, 2010, p. 15, pues ahí se anota lo siguiente: “Muchos físicos creen hoy en día que están a punto de explicar todas las fuerzas y partículas de la naturaleza mediante un único conjunto de ecuaciones, una «teoría de todas las cosas» en las que participaría un fenómeno conocido como supersimetría, o SUSY”.

² Cf. Leon Lederman y Dick Teresi, *La partícula divina. Si el universo es la respuesta, ¿cuál es la pregunta?*, Crítica, Barcelona, 2013.

³ Cf. Leon Lederman y Dick Teresi, “El primer físico de partículas”, en *ibidem*, p. 54.

⁴ Cf. *ibidem*, p. 68.

⁵ Cf. *ibidem*, p. 72.

que las figuras de los átomos, según Lucrecio, consisten en las siguientes: *esféricos lisos o ásperos, ramosos o punzantes*), toda vez que en los fragmentos del materialista de Abdera no se establece esa precisión.¹ Pero, hecha la aclaración anterior, y reconociendo que la identificación limitada de la figura de los átomos es más bien una precisión del poeta romano (y que, por lo tanto, está más emparentada con la actual Teoría de Partículas), he aquí una parte del diálogo entre el físico griego antiguo y el contemporáneo narrada por el Premio Nobel de física:

—LEDERMAN: Para empezar, si bien usted cree que el á-tomo es el ladrillo esencial, en realidad cree que hay muchos tipos de á-tomos; los á-tomos de los metales tienen rizos; los á-tomos lisos forman el azúcar y otras cosas dulces; los á-tomos cortantes constituyen los limones, las sustancias ácidas. Etcétera.

—DEMÓCRITO: ¿Y a dónde va a parar usted?

—LEDERMAN: A que es demasiado complicado. Nuestro á-tomo es mucho más simple. En su modelo habría una variedad excesiva de á-tomos. Lo mismo habría tenido uno para cada tipo de sustancia. Nuestra esperanza es hallar un solo «á-tomo».

—DEMÓCRITO: Admiro esa ansia de simplicidad, pero ¿cómo podría funcionar un modelo así? ¿Cómo sacáis la variedad de un solo á-tomo y qué es ese á-tomo?

—LEDERMAN: En este momento tenemos un número pequeño de á-tomos. A un tipo de á-tomo lo llamamos «quark» y a otro «leptón»; reconocemos seis formas de cada tipo.

—DEMÓCRITO: ¿En qué se parecen a mi á-tomo?

—LEDERMAN: Son indivisibles, sólidos, carentes de estructura. Son invisibles. Son... pequeños.

—DEMÓCRITO: ¿Cuán pequeños?

—LEDERMAN: Creemos que el quark es puntual. No tiene dimensiones y, al contrario que su á-tomo, no tiene, por lo tanto, forma.

—DEMÓCRITO: ¿Sin dimensiones? ¿Y sin embargo existe, y es sólido?

—LEDERMAN: Creemos que es un punto matemático, así que la cuestión de su solidez es discutible. La solidez aparente de la materia depende de los detalles de la manera en que se combinan los quarks unos con otros y los leptones.²

¹ Cf. Néstor Luis Cordero, “Leucipo y Demócrito”, específicamente la sección titulada “Las figuras infinitas de los átomos”, en VV. AA., *Los filósofos presocráticos III*, Gredos, Madrid, 2008, pp. 202-205.

² Leon Lederman y Dick Teresi, “El primer físico de partículas”, en *La partícula divina. Si el universo es la respuesta, ¿cuál es la pregunta?*, Crítica, Barcelona, 2013, pp. 76-77.

Tras lo cual Lederman hace aún más precisiones sobre dichas partículas.¹ Afirma que es posible que los seis tipos de quarks sean la manifestación de una misma cosa diferenciada por algo que los teóricos llamaron “sabores”. Los quarks se combinan mediante una interacción fuerte producida por un tipo de fuerza que, no pudiendo ser otra cosa, también se presenta mediante partículas, las cuales llevan por nombre bosones *gauge* (y se encargan de transmitir información sobre la fuerza de una partícula A a otra B y viceversa). Más aún, las propiedades de los bosones o transmisores de fuerza (a saber: masa, espín y carga) determinan el propio comportamiento de la fuerza. En un segundo momento, el Premio Nobel de física afirma que, además de sus cargas eléctricas, los quarks se diferencian por sus masas, a pesar de que antes había dicho que se trataban de un asunto puntual; pero, en este sentido, Leon Lederman advierte que la masa de los quarks procede de un campo que los físicos teóricos denominan el campo de Higgs y que, al parecer, y en sus términos, tiene que existir porque: “Los quarks, los leptones, las cuatro fuerzas conocidas carecerían de un sentido completo a menos que haya un campo con masa que distorsione lo que vemos, sesgando nuestros resultados experimentales. Por deducción, el Higgs existe.”²

Y bien, para que no se tome esta descripción por lo que no es, a saber, un catálogo de la actual Teoría de partículas, sino la exposición de las pretensiones de ésta (semejantes a la de la Física de Lucrecio), quizá haya que finalizar con estas palabras de Leon Lederman que lo dejan aún más claro:

Los teóricos tienen hoy un objetivo audaz: buscan una teoría que describa la simplicidad primigenia que reinaba en el intenso calor del universo en sus primerísimos tiempos, una teoría carente de parámetros. Todo debe salir de la ecuación básica; todos los parámetros deben salir de la teoría. El problema es que la única teoría candidata no tiene conexión con el mundo de la observación, o no la tiene todavía, en todo caso. Es aplicable sólo durante un

¹ Cf. *ibidem*, pp. 77 y ss.

² Cf. *ibidem*, p. 88.

breve instante, en el dominio imaginario que los expertos llaman la «masa de Planck», donde todas las partículas del universo tienen energías mil billones de veces la energía del Supercolisionador. Esta gran gloria duró una billonésima de una billonésima de una billonésima de segundo. Poco después, la teoría se confunde: demasiadas posibilidades, la falta de un camino claro que indique que nosotros, las personas, y los planetas y las galaxias somos, en efecto, una predicción suya.¹

Como puede notarse, la creencia de los teóricos cuánticos en que hay una ecuación simple, capaz de explicar el origen de las personas, los planetas y las galaxias, en nada se diferencia de la pretensión de la Física de Lucrecio: decir la más alta razón, esto es, descubrir los elementos primeros de donde la naturaleza ha criado todas las cosas. Así que puede aceptarse, sin objeción alguna, que hay una relación intrínseca entre los objetivos de la física antigua y la mecánica cuántica. Para resumir: una y otra teoría sólo son dos manifestaciones de lo mismo. Y, por lo tanto, a pesar de que ambas pretendan ser rigurosas, ninguna puede ser tomada por verdadera. Es cierto que ambas pretendieron demoler las hipótesis equivocadas sobre el origen y funcionamiento del universo, pero, para poder hacerlo, tuvieron que colocar otras hipótesis en el lugar de las que habían derruido. Sólo puede haber una Ciencia si previamente se ocultan las contradicciones de su fundamento. Expliquemos esto.

7. Los problemas del fundamento de la Física

Si quisiéramos resumir con un razonamiento desmandado la conclusión a la que ha llegado Agustín García Calvo sobre la Física (en cualesquiera de sus manifestaciones) sería tomando en préstamo una frase del teórico Julian

¹ Leon Lederman y Dick Teresi, “La partícula divina, por fin”, en *La partícula divina. Si el universo es la respuesta, ¿cuál es la pregunta?*, Crítica, Barcelona, 2013, p. 514.

Barbour, autor del libro *The End of Time*¹, y reseñado por el pensador zamorano. Tal sentencia es la siguiente: “La primera tarea de la Ciencia es salvar las apariencias.”² Y, después de lo expuesto en el presente capítulo, es de sobra evidente que ésa es la pretensión tanto de la Física de Lucrecio como la de la Mecánica cuántica. Así que, para finalizar el presente apartado, han de remarcarse algunas consideraciones del pensador zamorano respecto a los problemas de fundamento de la Ciencia, con la Física a la cabeza, pues como bien lo advierte Agustín García Calvo:

Cierto que la Ciencia es hoy día el órgano de la fe dominante sobre todos (y los restos de otras fees que por ahí andan viven sumisas a la Ciencia y tratando de hacer con ella buenas migas), pero no vayan tampoco los lectores a engañarse en esto: como los demás órganos del Poder, tampoco la Ciencia es tan perfecta y cerrada como Dios, matemático, querría, y, en el propio ardor de la investigación, no puede menos de descubrir impertinencias como que no se puede saber al mismo tiempo dónde está una cosa y qué es lo que es.³

Dicho lo cual, en las siguientes líneas se pondrán al descubierto algunas de las múltiples impertinencias de la Ciencia.

7.1. La Física sólo es una forma de lenguaje

La primera impertinencia de la Ciencia consiste en eludir que la Física no es sino una forma de lenguaje, es decir, que sólo se trata de una, entre las múltiples maneras de hablar. Ciertamente, esa elusión la comparte con otras disciplinas que también se niegan tajantemente a reconocerse como simples casos lingüísticos; por citar tres ejemplos: la filosofía, la poesía y las matemáticas también son formas de lenguaje. Aunque no cualquier filósofo ni

¹ Julian Barbour, *The End of Time*. —*The next revolution in Physics*, Oxford University Press, New York, 2000.

² AGC, “¿Una física sin tiempo?”, en *CR*, p. 293.

³ AGC, “Ciencia y fe”, en *MP*, p. 95.

cualquier poeta ni, mucho menos, cualquier matemático estarían dispuestos a reconocer, de buenas a primeras, que lo que hacen todos los días en sus producciones especializadas consiste en un simple acomodo de palabras, pues, si lo reconocieran, con ello la filosofía, en primer lugar, quedaría despojada de su máscara de rigurosidad sistemática; la poesía, por otra parte, perdería esa supuesta visión sublime e iluminada del mundo con la que, a menudo, pretende identificarse. Y la exactitud de las matemáticas se reduciría a un simple e insípido, aunque interesante, juego en el que, una vez y otra, se establecen relaciones ineludibles entre sus términos o definiciones. Obviamente, esto dicho así, de modo exabrupto, no puede sino ocasionar descontentos entre físicos, filósofos, poetas y matemáticos; por lo tanto, será necesario todavía argumentar la declaración de que la Física y las demás disciplinas sólo son simples casos lingüísticos.

En el libro *¿Qué es lo que pasa?*¹ Agustín García Calvo, dispuesto a hacer un ataque frontal contra las teorías científicas o filosofías al uso, dedicadas a defender la Realidad, se lanza a desmontar las mentiras con las que opera la Ciencia. Y para poder llevar a cabo semejante ejercicio fue preciso hacerlo desde una posición que no fuera ni filosófica ni científica. Este lugar no es otro más que el del lenguaje corriente y moliente o, por citar al maestro Berceo (como a menudo lo hacía el pensador zamorano), “el román paladino con el cual suele el pueblo hablar a su vecino” y que no debe confundirse con las jergas de las masas. Esta lengua popular es la que “se contrapone a todas las corrupciones que las academias y los estados quieren hacer pasar como sustitutos de la lengua, con vocabularios especializados para la sumisión y perversión.”² Porque, para Agustín García Calvo, la única manera de poner al descubierto las contradicciones de la Realidad es haciéndolo desde el propio

¹ Cf. AGC, *QP*.

² AGC, Conferencia: “Para desconfiar de la aplicación de los medios tecnológicos en la educación”, pp. 14-15. Disponible en: <http://bauldetrompetillas.es/agustin-garcia-calvo/conferencias/>.

sitio donde son creadas. Y es en eso en lo que se diferencian la lengua (o razón) común y corriente de las jergas académicas o científicas:¹ el lenguaje común desmiente la Realidad mientras que las manifestaciones lingüísticas especializadas la defienden, esto es, contribuyen a sostener las contradicciones sobre las que reposa la Realidad.

Ya desde las líneas “preliminares” de la presente investigación se advertía que la Realidad, para Agustín García Calvo, no era otra cosa más que una creación idiomática e incluso se precisó tal concepto con los siguientes términos: “la realidad de las cosas consiste en los significados de las palabras de una lengua (no hay Realidad común: tan sólo la idiomática), que son la idea de la cosa, sin la cual no sería lo que es, y por tanto, tampoco existiría.”² Lo anterior quiere decir que lo que comúnmente se entiende por Realidad no es otra cosa más que “aquello de lo que se habla”. Ahora bien, de lo anterior se sigue que “lo que habla” es distinto de “aquello de lo que se habla” o, dicho de otro modo, que un asunto es *el objeto de estudio o tratamiento* (la Realidad) y otro muy distinto es *el medio de tratamiento* (el lenguaje).³ En este sentido puede decirse que es imposible que subsista alguna Realidad sin las palabras que la nombran; sólo hay Realidad en la medida en que haya un lenguaje que hable de ella y al hacerlo, por una parte, la *establezca* o la *constituya* pero, por otra parte, y esto es lo que a menudo se elude, también la *desmienta*. Así lo dice el pensador zamorano:

[...] puede ‘realidad’ (y ‘cosa’) definirse también como ‘aquello de lo que se habla’ y ‘seres denominados’, lo cual se combina con el significado de ‘condición o conjunto (abierto) de

¹ Entre las que pueden contarse también el parloteo de las masas, pues no se olvide que la Ciencia tiene entre sus filas a muchos teóricos encargados de vulgarizar sus conocimientos, esto es, de producir cultura masiva.

² AGC, “Lo más insignificante”, en *RR*, p. 112.

³ Cf. AGC, “Lenguaje” e “Intento de definir ‘lenguaje’ por recurso a la noción de ‘relación instrumental’”, en *HH*, pp. 17-25 y 26-32 respectivamente.

cuantas cosas existen', pero subraya debidamente la contraposición insalvable entre 'realidad' y 'lo que habla de la realidad'. Y al mismo tiempo, debe desde aquí aclararse que [...] 'realidad' (y 'Realidad') se emplea aquí como un denominador genérico capaz de abarcar cualquier forma o aparición de realidad o existencia, pero la Realidad, realmente, no es una realidad, sino que sólo aparece como múltiples y diversas realidades, que llamo idiomáticas, en cuanto que dependen del vocabulario semántico del idioma de la tribu o sociedad correspondiente: no hay, en realidad, una realidad común.¹

Por otra parte, la palabra 'existencia' también se clarificó en el capítulo precedente. Y de esa aclaración debe retenerse cuanto menos lo siguiente: el término 'existir' es correspondiente al adjetivo 'real' y al sustantivo 'existencia'. En ese sentido la palabra 'existe' es tomada generalmente como sinónimo del índice deíctico 'hay' que no tiene significado y, sin embargo, tramposamente se le llega a equiparar con un asunto de definición, a saber, 'lo que es'. Por lo tanto, afirma el pensador zamorano, 'haberlo siendo lo que es' es el único significado, aunque contradictorio, que se le debe otorgar al término 'existir'.²

Como se habrá notado, ya con el sólo hecho de decir que la Realidad es un engendro del lenguaje y que su existencia reposa sobre una contradicción terminológica, con ello sería suficiente para refutar sus pretensiones de darse por verdadera. Y, sin embargo, la Física, en lugar de desmentir la Realidad, se encarga de defenderla, mediante la pretensión de decir lo que ella es; o, dicho de otra manera: la Física, al hablar de la Realidad, cree que puede decir una verdad (o la Verdad)³ sobre ella, pero, como es de sobra evidente, al no reconocer la contradicción sobre la que está montada la Realidad, le resulta imposible descubrir que de ella *no puede* decir verdad; ahora bien, como la

¹ AGC, *QP*, p. 15.

² Cf. AGC, *QP*, pp. 13-14.

³ Aunque se afirme que actualmente la Ciencia no pretende acceder a la Verdad (como intentara hacerlo la Filosofía en otro momento) sino a *certezas por aproximación*, tendría que reconocerse que esa modestia tan sólo es un disfraz para camuflar su oculta pretensión por la Verdad.

Física no reconoce su impotencia de raíz, entonces, confunde la incapacidad de decir verdad con un aplazamiento. Sólo de esta manera es como puede entenderse el progreso de las teorías científicas: al creer que las teorías actuales descalifican a sus precedentes, porque las descubren incongruentes, entonces las teorías novedosas se autoproclaman verdaderas hasta que vengan otras y las declaren obsoletas.

Ciertamente, con lo dicho hasta aquí no se ha aclarado todavía por qué, para Agustín García Calvo, la Física es tan sólo un caso de lenguaje; no obstante, era necesario hacer este recordatorio respecto a los términos 'Realidad' y 'Existencia' para poder entenderlo. Así que, a tenor de lo anterior, podríamos preguntar:

¿Qué es lo que hace a una cosa ser 'una cosa'?

O bien, ¿cuál es el proceso mediante el cual a una cosa se le puede considerar como 'una cosa'?

Y, si eso no está claro del todo todavía se puede alcanzar una precisión mayor al formular la interrogación del siguiente modo: ¿cómo surge 'una cosa'?

Si las preguntas anteriores resultan difíciles de resolver es porque generalmente se dan como problemas saldados, esto es, que no se reconocen propiamente como problemas, pues, ¿qué pasaría si una Física comenzara su averiguación no dando por hecho aquello que pretende investigar? ¿Qué pasaría si cualquier disciplina comenzara dudando de que hay cosas?, esto es, reconociendo que ninguna disciplina contara con un objeto de estudio determinado. O, lo que es lo mismo, ¿qué pasaría si la Física comenzara por preguntar: qué son las cosas o qué es una cosa? Simplemente no podría establecerse como disciplina de nada, porque eso que se llama Realidad, más que como una rigidez, se le mostraría como un asunto variable y cargado de inseguridad. Entonces ¿qué hacer? He aquí el surgimiento o aparición de las cosas en la Realidad, según la clara formulación de Agustín García Calvo:

La realidad de las cosas se establece por una colaboración de la 'idea' de la cosa (que es lo mismo que el significado de su palabra) con 'cuantificadores' (primariamente los números naturales), en cuanto que la idea requiere, para fijarse y confirmarse la realidad de la cosa, su cuantificación, a la vez que los números exigen, para funcionar y hacer realidades, la fijeza o firmeza de la idea de la cosa: para contar ovejas, es preciso que las ovejas sean todas las misma y no se distingan en nada una de otra, pero, a la inversa, que una oveja sea la que es y se acerque a realizar el ideal 'oveja' sólo puede conseguirse a fuerza de contar las ovejas del rebaño.¹

Así que *nombre* y *número* (o, para decirlo como los lógicos: *semantema* y *cuantificador*) es lo que se requiere para fabricar, es decir, instituir cualquier tipo de cosas en la Realidad.² Piénsese por un momento qué pasaría si faltara alguno de esos elementos en la constitución de cualquier cosa. ¿Podría hacerse referencia a una cosa si no hubiera un nombre que la designara? ¿Habría acaso una cosa si no pudiera contársela entre las demás cosas? Evidentemente no. ¿Cómo decir que hay una cosa si no se la puede nombrar? ¿Cómo decir que hay una cosa si no se puede ni decir que es 'una'? Así que una cosa, para poder ser la que es, debe tener un nombre que la identifique, una palabra con significado, y un cuantificador numérico. Sin números y sin nombres no hay cosas. El ejemplo de las ovejas, de la cita precedente, es demasiado ilustrativo a este propósito. Analicémoslo:

¿Podría haber ovejas sin un nombre que las designara como tales? ¿Podría haber ovejas sin números que las contaran? Muchos confundidos afirmarían que sí, que, a pesar de que no haya nombres que las designen como *ovejas* ni números que las cuenten, sí hay unos mamíferos que tienen cuatro patas y producen lana, emiten balidos, y que entre ellos se diferencian, en determinado momento, porque unos tienen cuernos generalmente en forma de espiral y otros producen leche con la que se fabrican quesos. En resumidas cuentas, que sí hay ovejas independientemente del nombre *ovejas* y de los

¹ AGC, *QP*, p. 16.

² Cf. AGC, "Del número y los fundamentos lógicos", en *CR*, pp. 13 y ss.

números que las cuentan. Obviamente con esos feligreses de la existencia de las-ovejas-sin-nombre-ni-cuantificador no se puede discutir porque ni si quiera les pasa por la cabeza que esas características con las que intentan referir a las ovejas-sin-nombre es la definición que da el diccionario de la RAE para la entrada del término ‘oveja’ y cualquier hablante del español oficial contemporáneo (esporcont) sabe que tales características se utilizan para describir el significado de la palabra *oveja*. Así el asunto, por lo menos se ha demostrado que sólo hay cosas si se ha establecido previamente un nombre para designarlas y un número para contarlas. Y, sin embargo, esta constitución de las cosas es contradictoria. Prosigamos entonces con el análisis del ejemplo de las ovejas.

Cada oveja, para ser la que es, requiere ser *una y una de tantas*. ¿Qué se quiere decir con esto? Que el carácter único de cada oveja viene dado por la multiplicidad de las ovejas (es decir, que para que todas las ovejas sean oveja se requiere que todas –o sea, las múltiples ovejas– sean la misma) y viceversa, la pluralidad de las ovejas está condicionada a la individualidad, esto es, a que cada una sea única (es decir, idéntica consigo misma, pero diferente de las demás). Aclaremos esta obvia contradicción que siempre se ha pasado por alto, pues de reconocerla la Realidad no duraría en pie ni un solo día. Agustín García Calvo nos precisa la contradicción de la siguiente manera:

Uno, para ser real, ha de pertenecer a una colección o género de los distintos-que-son-el-mismo, del que él se deduce como elemento: sólo así puede ser uno, esto es, uno de ellos. Pero uno que sea único por virtud de su solo Nombre Propio ni puede ser real ni tampoco ‘1’.

Sólo de seres reales puede tratar la Física y toda Ciencia de la Realidad; que es, en cambio, perfectamente inepta para tratar de Don Hipólito Santiesteban, ni de mi muerte que sólo se da una vez, ni de cosa alguna que sólo se dé una vez, ni tampoco, por más que la Cosmología cuántica siga pugnando en ello, del Universo mundo, si es que es uno solo.¹

¹ AGC, “Del número y los fundamentos lógicos”, en *CR*, p. 14.

“Distintos-que-son-el-mismo” es un término que bien puede valer por “Diferentes pero iguales”; eso es lo que se pretendía apuntar cuando, hace un momento, se hizo referencia a que cualquier cosa, para ser la que es, se ve forzada a ser *una y una de tantas*. Así el asunto, no puede resultar más reveladora la contradicción sobre la que está montada la Realidad porque la noción de los distintos-que-son-el-mismo nos lleva directo a la idea de ‘conjunto’ que, en sentido lato, querría referir a una “colección de todos los x que, a la vez, son x y no son x ”¹; y de ello se sigue necesariamente que cada uno de los elementos x son uno mismo al tiempo que no son ninguno. Ahora bien, si eso que se llama Realidad se piensa como un conjunto de cosas, según lo señalado, es de sobra evidente que no puede ser ningún conjunto, pues sólo puede haber conjuntos de cosas iguales (esto es, de cosas que sean las mismas); pero, si las cosas son las mismas, tendrían que ser idénticas unas a otras, esto es, *iguales*, es decir, *la misma*, porque bastaría con que una contara con alguna característica diferente para que ya no perteneciera al conjunto y, sin embargo, eso es lo que pasa a cada paso, porque ya con el sólo hecho de decir que hay muchas cosas se establece, por fuerza, que son diferentes, siendo una cada una.

A propósito de que las cosas para ser las que son se ven necesitadas de ser, por un lado, únicas y, por otro, como vulgarmente se dice, ser también unas más del montón, queda perfectamente aclarado en los siguientes versos pertenecientes al libro II del poema científico de Lucrecio:

A esto se añade que cosa no hay en el todo ninguna
que única nazca y que única crezca a ser sola y una
sin ser de alguna familia y sin que en el mismo haya muchas
1180 género. Atiende primero a los seres vivos y busca:
la raza de fieras monteses así hallarás que lo cumpla,
así de los hombres la prole dual, asimismo las mudas
manadas de los escamosos y las volátiles turbas.

¹ AGC, “Del número y los fundamentos lógicos”, en *CR*, p. 16.

Visto lo cual, a razón semejante el cielo sin duda
1185 hay que admitir, tierra, sol, cuanto hay, y el mar y la luna
que uno no son cada cual, sí más bien en innúmera suma.¹

Estos versos del poeta romano clarifican, de manera exagerada, lo que se ha venido señalando: en la Realidad no puede haber cosas únicas. Y, en dado caso de que hubiera cosas únicas, esas no podrían ser reales, toda vez que la Realidad requiere de lo múltiple para fundar la singularidad de las cosas e, inversamente, se necesita de la unidad para sostener la pluralidad de las cosas reales; así, cualquier animal (sea terrestre, volátil o escamoso) para ratificar su *ser* se ve forzado a pertenecer a un género o familia y la fundación de un género o familia sólo es posible a partir de la singularidad de sus especies; es la necesidad recíproca de estos contrarios lo que salva la apariencia de las cosas reales.

A tenor de lo anterior, la razón desmandada nos muestra que, de principio, está negado todo saber positivo respecto a la Realidad. Lo único que la razón desmandada puede descubrir sobre la Realidad es su fundación contradictoria. Y, por tal motivo, Agustín García Calvo no se atrevió a postular ninguna nueva teoría filosófica o científica sobre la Realidad, porque eso equivaldría a querer tapar la contradicción, labor que se lleva ejecutando desde que los hombres aprendieron a formular teorías para huir de la falta de fundamento. Y frente a ese intento de salvar las apariencias, por parte de las teorías científicas y filosóficas, el pensador zamorano, volcado a hacer que el lenguaje se volviera contra sus propias producciones, mediante el análisis de la razón desmandada, nos descubre la futilidad de salvar las apariencias.

Por otra parte, lo antedicho no significa que Agustín García Calvo nos invite a callar, creyendo que bastaría con no hablar para que desaparecieran,

¹ Atiéndase a la lógica de este último verso de Lucrecio que, líneas abajo, nos servirá para denunciar otra de las impertinencias o contradicciones de la Física.

de una vez por todas, las contradicciones de la Realidad, no. El empeño del pensador zamorano es, más bien, lo contrario, se trata de una invitación a dejarnos hablar, pero no para defender la Realidad, sino para atacarla y, de esta manera, descubrir las contradicciones sobre las que pretende asentarse.

Ahora bien, para poder denunciar las mentiras de la Realidad es preciso descubrir que el lenguaje no es un atributo exclusivamente humano, sino que pertenece también al resto de las cosas o, dicho con mayor precisión, todas las cosas hablan, pero cada cual lo hace a su manera, y el hecho de que el Hombre no las comprenda no significa que las cosas no hablen, sino que denuncia, más bien, la incapacidad de los hombres para vérselas con otros tipos de lenguaje.¹ En este sentido hay que decir que el lenguaje cumple dos funciones principales y, obviamente, contrapuestas: *mentir y denunciar las mentiras*. Así lo precisa el gramático de Zamora:

Parece que es propio de la lengua humana el poder mentir, y en verdad es el mentir tan inherente y casi definitorio que una lengua que no pueda mentir no podría llamarse lengua; así pues, para acercarse a entender cómo es que las cosas también mienten, hay que remitir la noción de 'mentir' a la más genérica de 'defensa', que en la presentación de este descubrimiento se ha mostrado como perpetua dinámica de resistencia de la Realidad a su continua perdición: es en ese sentido cómo las cosas, teniendo que defender, en conjunto y cada una, una realidad, no pueden menos de mentir con ello, y la manera de mentira de los Hombres, con sus argucias políticas o sus teorías científicas, no es más que un caso de esa defensa general de las cosas ante el perpétuo [*sic*] descubrimiento de su falsedad.²

De las líneas precedentes se sigue que cualquiera de las teorías filosóficas o científicas ordinarias se encargan de ejercer la primera función del lenguaje, mentir, o defender la Realidad (que, a estas alturas del razonamiento, ya nos significan prácticamente lo mismo), mientras que la razón descubridora, que

¹ Cf. AGC, "Ataque 8.º", en *CT*, p. 107.

² AGC, *QP*, pp. 58-59.

nos conmina a ejercer el lógico zamorano, se encarga de desmentir las mentiras de aquella primera función lingüística.¹

Tras este corto rodeo, cuya intención fue precisar las dos principales operaciones lingüísticas, y antes de demostrar de manera contundente que la Física no es más que una forma de lenguaje dedicada a defender la Realidad, nos resta hacer uso de una descripción, mentada por Agustín García Calvo, respecto a la creación de la Realidad a partir de la oposición entre ‘campo en que se habla’ y ‘mundo del que se habla’. Así que vamos a ello.

En el primer tomo de su trilogía *Del lenguaje* (un análisis dialogado en el que llevan la voz cantante tres personajes identificados como Lina, Rueda y Trino) Agustín García Calvo establece la diferencia entre lenguaje y Realidad. En el tramo del diálogo que nos interesa, los personajes ya cayeron en cuenta de que para hablar del lenguaje no hay más remedio que hacerlo *hablando*, es decir, que se trata del único asunto en el que el objeto de estudio (el lenguaje) es su propio medio de estudio (el lenguaje): el lenguaje hablando de sí mismo. En este sentido, es preciso reconocer que cualquier estudio honesto sobre el lenguaje desembocaría en el descubrimiento de una gramática (recuérdese lo dicho sobre este asunto en la “Advertencia sobre la ‘heterografía’ de Agustín García Calvo” de la presente investigación). Ahora bien, la gramática, por coletilla, nos mostraría la manera en que se crea el mundo del que se habla, esto es, la Realidad. En este momento es cuando interviene Rueda, secundado por Lina:²

¹ Para una equivalencia del ejercicio creativo y destructivo del lenguaje, pero analizado desde el Génesis bíblico, cf. AGC, “De la luz”, en CR, pp. 29-42, pues, entre otras cosas, ahí se descubre que lo primero que hace Dios es hablar, pero su hablar es crear; en otros términos, que el decir de Dios es un hacer, en el sentido ambivalente de la acción: hacer y deshacer. Ni que decir tiene que desde este análisis no hay más Dios que el lenguaje, creador único y destructor de las cosas.

² Como en otros lugares de la presente investigación, la claridad de la explicación justifica la extensión de la cita.

R. Creo que debo darnos a entender, primero, que con algún lugar o mundo hay que contar como campo pregramatical, sobre el cual actúe y se monte la gramática; y segundo, que no puede valer para el caso la hipótesis de un mundo en general, sino que se impone la de dos distintos, a salvo de que luego lo que suelen llamar mundo real o realidad resulte ser una componenda o confusión entre los dos, como que pretende por un lado constar de cosas denominadas y por el otro estar aquí. Pero que, en suma y por lo pronto, lo que debería quedarnos claro es que una cosa es el mundo de la mostración, al que los índices deícticos, apuntando desde la producción lingüística, se refieren, y otra cosa el mundo de la significación, al que pretende referirse, por su significado, las palabras que lo tengan.

L. *¡Oh rayo cegador de la simpleza! Entiendo entonces que –en términos vulgares– uno es el mundo en que se habla y otro el mundo del que se habla.*¹

R. Ah, Lina, esa fórmula de evidencia vulgar merecería grabarse en mármol: o más bien en cinta magnética, para que sonara cada hora por los altavoces de las ciudades. Uno es el campo en que se habla y otro el campo de que se habla; y uno no puede ser el otro: ni se puede hablar del lugar en que se habla ni, por motivos bien distintos, se puede hablar en el lugar de que se habla.²

De las líneas precedentes se desprende, por una parte, que, previa a la aparición de la gramática del lenguaje, hay una instancia pre-referencial o pre-gramatical y, por lo tanto, del todo ajena al lenguaje. Así que de ello no puede decirse otra cosa más que es lo sólo indispensable para que sobre ello se monte el aparato de la lengua. Algunas veces, abusando de las metáforas para que apunten a esa instancia pre-gramatical se suele decir que se trata de una “masa amorfa y sin nombre”, lo cual se convierte en una enunciación contradictoria de raíz, ya que se pretende indicar algo que precede a cualquier indicación. Ahora bien, como las cosas (los humanos entre ellas, no se olvide) parecen forzadas a hablar interminablemente, no queda más remedio que forzar también los límites de lo decible para reconocer que hay tal instancia pregramatical sencillamente porque es imposible que no la haya; hay una instancia pregramatical, por la sencilla razón de que hay gramática; hay una instancia prelingüística no por otra cosa sino porque hay lenguaje, ya que si no hubiera ni lenguaje ¿quién se

¹ El subrayado no se encuentra en el texto.

² AGC, L1, pp. 341-342.

atrevería a decir que hay algo previo a él? Ciertamente, el asunto resulta un tanto turbio, de ahí que nuestra intención sea que se clarifique un poco más con lo que sigue.

El lenguaje común, que no es otra cosa más que una gramática general de las lenguas, se compone de una suma de elementos cerrados. El gramático zamorano llegó a establecer una clasificación de dichos elementos afirmando que, para que cualquier idioma¹ funcione, le es indispensable contar con aquellos elementos de la gramática general.² He aquí la clasificación efectuada por Agustín García Calvo:

[...] el aparato de índices y palabras (ideales) está clasificado siempre en cinco grandes clases (negación; interrogativos; mostrativos, personales y no personales; cuantificadores, indefinidos y definidos, de los cuales últimos se desarrolla en algunas lenguas la serie de los números; y palabras con significado, quedando los Nombres Propios medio fuera del sistema).³

Así que la base elemental de la gramática común, sobre la que se constituye cualquier idioma, se reduce a cinco tipos: elementos de negación e interrogación, índices deícticos (o de mostración), cuantificadores definidos y no numéricos, además de un campo abierto para los semantemas, esto es, para las palabras con significado, quedando escindidos del esquema los Nombres Propios, pero teniendo como motor todos esos elementos una base fonémica que consiste en meros entes ideales y abstractos.

¹ Quede claro desde aquí que ningún idioma puede considerarse como el lenguaje común. Los idiomas son meros representantes de la gramática general, pero ninguno puede confundirse con el lenguaje común; no obstante, toda manifestación idiomática que se precie de tal se ve obligada a contar con tales elementos de la gramática general para poder funcionar.

² La exposición pormenorizada de la gramática de la lengua (que alcanza mayores precisiones de lo señalado en los dos primeros tomos de la trilogía *Del lenguaje*) se encuentra en el gran tomo *Del aparato (Del lenguaje III)*. Cf. L3.

³ AGC, "Lenguaje", en *HH*, p. 23.

vuestro, sus, se, él, ellos, esto, aquellos, el, lo, los, la, las; aquí, hay, allá, ahora, luego, mañana)¹; otra de las caras laterales apunta a los elementos *cuantificadores* tanto definidos como indefinidos (*mucho, algunas, un, muy, algo, más, menos, todo, nada, nunca; 2, 3, 4, 5...*)²; otra de las caras comprende los elementos *negativos* e *interrogativos* (*no, acaso, es, puede, ha; ¿quién?, ¿dónde?, ¿cómo?*)³; otra de las caras de la pirámide pentagonal corresponde a los *índices sintácticos*⁴ entre los que se encuentran las múltiples reglas de combinación y de prosodia de los elementos. Y, finalmente, como se habrá notado en los esquemas anteriores, hay una cara lateral imperfecta, esto es, abierta, la cual es ocupada por los semantemas (palabras con significado) de cualquier idioma, es decir que se trata de un sitio que siempre permanece abierto puesto que en él están constantemente entrando y saliendo términos.

El gramático zamorano nos advierte que el campo abierto de cualquier idioma muy bien puede corresponderse con lo que líneas arriba se ha llamado Realidad, en la medida en que no hay Realidad sin palabras con significado. A tenor de lo anterior hay que aclarar que el resto de las palabras que integran las laterales de la pirámide (es decir, las palabras no semánticas) ninguna tiene significado (y en esto no hay que dejarse engañar por los intentos definitorios de cualquier diccionario de cualquier idioma que, a cada paso, pretende definir tales palabras indefinibles). Por otra parte, hay unas clases de palabras

¹ Los elementos mostrativos se dividen en tres tipos, a saber, los del tipo AQUÍ, los de los tipos YO y ESTO. Cf. "Esquema 23: Clases de palabras asémicas de cualquier lengua", en AGC, L1, p. 337.

² Los cuantificadores se dividen en indefinidos y definidos, entre éstos los numerales. Cf. "Esquema 23: Clases de palabras asémicas de cualquier lengua", en AGC, L1, p. 337.

³ Los interrogativos son lugares (incógnitas) de palabras semánticas, nombres propios, mostrativos o cuantificadores. Por otra parte, la negación y algunos elementos asimilables parecen ser meros índices sintácticos o aparecer como palabras. Cf. "Esquema 23: Clases de palabras asémicas de cualquier lengua", en AGC, L1, p. 337.

⁴ La cópula (es) y otros auxiliares asimilables son índices sintácticos que ocasionalmente pueden aparecer como palabras o viceversa, palabras con relación a índices sintácticos. Cf. "Esquema 23: Clases de palabras asémicas de cualquier lengua", en AGC, L1, p. 337.

asémicas de cualquier lengua, es decir, que no pertenecen propiamente al aparato lingüístico y entre ellas se encuentran los Nombres Propios, divididos en topónimos (nombres de lugares) y prosopónimos (nombres personales).

Se decía en líneas anteriores que se requiere de una instancia pregramatical para poder montar el aparato del lenguaje, pero que de tal instancia no se puede hacer ninguna descripción positiva pues antecede al lenguaje mismo. De cualquier manera, con el descubrimiento de los elementos de la gramática general se puede deducir que, sin hacer trampas, la instancia pregramatical queda referida con la simple formulación “algo hay” o “hay algo”. No obstante, debe tomarse en consideración que se trata de una simple indicación, esto es, no significativa, ya que las partículas lingüísticas que la componen son del todo ajenas al significado: la partícula “hay” sólo es un índice deíctico, no descriptivo, y el término “algo” pertenece a los cuantificadores no numéricos o indefinidos. Así que *hay algo*, sin saber lo que eso es, sencillamente porque no puede haber todo ni nada; “todo” y “nada” son términos que apuntan a la definición de límites y, por lo tanto, ideales, mientras que la formulación “algo hay” escapa a la ideación, apuntando, más bien, a lo *indeterminado* o *ilimitado* o a la *infinitud* que ya con el sólo hecho de anteponer en tales palabras la partícula de negación (*in*) las palabras quedan, de principio, destruidas de cualquier significado o desprovistas de ideación. En última instancia, se puede decir que “hay algo” pero no se sabe lo que es. Y todo lo que el lenguaje diga sobre *ello*, serán mentiras, auspiciadas por las palabras con significado y creando de esta manera la Realidad. Pero, por otra parte, también se encuentra el recurso destructivo del lenguaje, el descubrimiento de las mentiras que se hace sobre la instancia pregramatical infinita.

Pero sigamos con la exposición del gramático zamorano: en el momento del descubrimiento de la oposición de los mundos (el que habla y el del que se habla) los protagonistas de los libros *Del lenguaje*, dispuestos a clarificar la oposición, recurren al uso del mito, pues éste, como es sabido, es una

formulación atemporal, así que lo que el mito dice tiene la gracia de poder explicar aquello que incluso antecede a la aparición del lenguaje:

T. Vaya por el mito y por el caos, puesto que Lina te lo pide. Volvamos a hundirnos en el seno de la oscuridad materna.

R. Basta con recordar sencillamente que en el caos lo que hay no es nada, y que lo que haya no está en ningún sitio. Buscando la palabra menos comprometida, vendremos a decir que «Hay algo»: ‘algo’, esto es, un cuantificador indefinido: pues que no haya nada no puede ser, puesto que lo hay; pero no puede ser tampoco ni uno ni dos ni tres, ni todo, ni esto, ni aquello, ni tierra ni cielo, ni tampoco caos: porque eso querría decir que se le podía contar o señalar con el dedo o designarlo con su nombre; lo cual por hipótesis está excluído. ¿Se entiende algo?

L. Se entiende por lo menos que no hay lo que no hay. [...] Perdidos estamos tú y yo y los tres en la indefinición.

R. En una doble indefinición: que no se sabe ni qué es ni dónde (ni cuándo) está.¹

Lo que se sigue del comienzo de este mito es algo sumamente revelador porque si la instancia pregramatical apunta a que “Hay algo”, de esa formulación resulta que se puede preguntar “¿qué dice?” y “¿quién lo dice?”. De tal suerte que la instancia pregramatical *indefinida*, queda rota de dos maneras tan distintas: “la una (¿quién) por la acción misma de decir algo; la otra (¿qué?) por la mención que en el decirlo haya.”² He aquí cómo prosigue el mito:

L. Pero ¿qué ha dicho?

R. Por ejemplo «Mundo»; o –mejor dicho– «Cielo y tierra».

T. Pero ¿quién es el que lo ha dicho?

R. Pues ¿no oyes?: yo, que acabo de decirlo.

T. Ya. Y tú estás en la acción, pero no se te nombra ni menciona.

R. Todavía no.

L. Y el cielo y tierra ¿dónde está?

R. Pues mira: allá y allá.

L. ¿Arriba y abajo?

R. De mí.

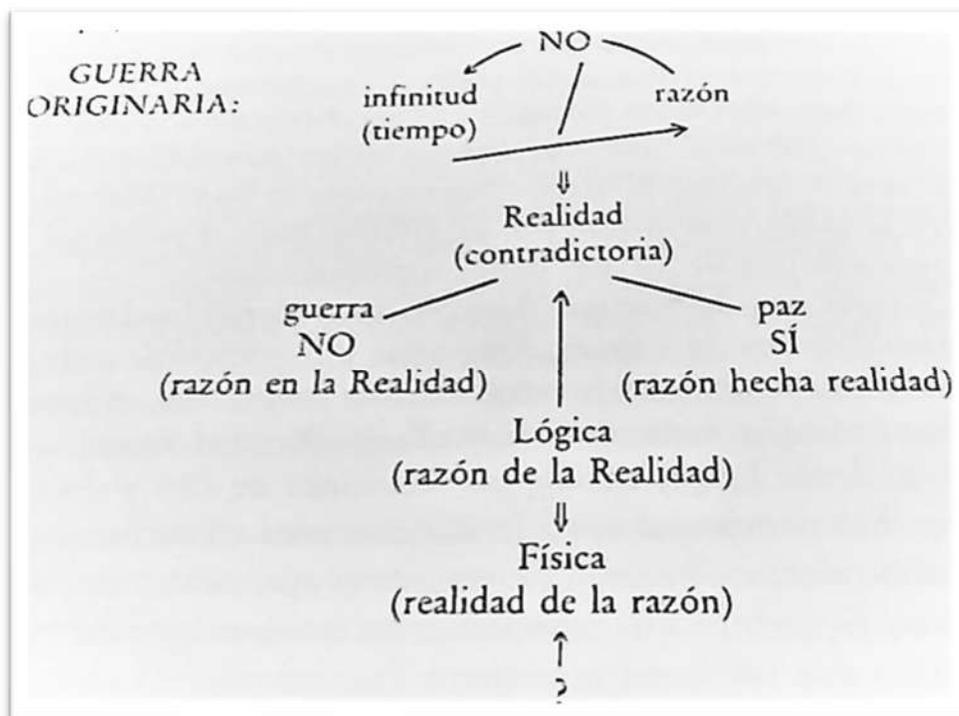
¹ AGC, L1, pp. 345-346.

² AGC, L1, p. 346.

- L. Ya. Y con eso la mención de cielo y tierra está —parece— donde se da la acción. ¿No es eso?
 R. Pero al mismo tiempo yo estoy entre cielo y tierra.
 T. O sea que la acción queda a su modo dentro de la mención. ¿No era así?
 R. Así era más o menos para lo que podía servir el mito.¹

Esta continuación del mito apunta a la ruptura de lo indefinido que hay por debajo del lenguaje. Ahora bien, con el hecho de decir que *hay algo* se ha establecido un mundo (por el sólo hecho de decirlo, puesto que decir es hacer: hablar es un acto creativo), pero también se descubre que, respecto al mundo nombrado, hay algo escindido, esto es, *quien* ha podido formular que hay un mundo (el lenguaje). Así el asunto, aparecen, por ruptura de lo indefinido, un lenguaje que nombra (y al nombrar define lo indefinido, esto es, lo falsifica) y lo nombrado, la falsificación de lo innombrable (mundo del que se habla).

Para terminar este largo rodeo, aunque necesario, véase el esquema 3:²



ESQUEMA 3

¹ AGC, *L1*, pp. 346-347.

² AGC, "Ataque 13.", en *CT*, p. 226.

Con este recurso didáctico (Esquema 3) el pensador zamorano descubre el proceso que opera entre la infinitud o lo indefinido y el cálculo o razón (que aquí son dos maneras de nombrar al lenguaje). Consiste pues esta operación en establecer una especie de guerra originaria donde lo que se enfrenta es algo que no tiene nombre, pues precede a la aparición misma del lenguaje y una suerte de red (la razón) dedicada a anular su indeterminación o infinitud. Ahora bien, en la medida en que esta guerra no puede darse por saldada ni adjudicar la victoria y el oprobio a ninguna de las dos partes (pues, de triunfar lo indefinido, el lenguaje quedaría abolido para siempre y, viceversa, si triunfara el cálculo sobre la infinitud, no habría ya ninguna necesidad de emprender investigaciones de la índole que fuere, pues se habría conseguido domesticar lo que, de verdad, no puede ser domesticado); decimos, pues, que si el enfrentamiento entre estos dos enemigos (infinitud y razón) es interminable, entonces, lo que aparece como guerra es una contradicción a la que llamamos Realidad.

La Realidad es contradictoria. Y su contradicción se nos descubre gracias a una operación lógica (pues no podía ser de otra manera, teniendo al lenguaje como medio para la ejecución de cualquier empresa), a saber: el lenguaje (que es *articulación*) es negación de la infinitud (que es *continuidad*) y de esta oposición surge la Realidad. Así el asunto, una parte de la razón o lenguaje se percata de su operación originaria y de esta manera se establece como Lógica (análisis y descubrimiento de la contradicción), pero, por otra parte, la Lógica deviene Física y se olvida de la contradicción originaria para dar cuenta y razón de la Realidad. Es decir que la Física, en cuanto Ciencia, se olvida de la infinitud (esto es, de la imposibilidad de que las cosas puedan ser y que estén perfectamente definidas) creyendo que las cosas son como son y de ahí parten sus averiguaciones, a saber, del olvido de la contradicción originaria. Así lo precisa el pensador zamorano:

Es como si (por contarle casi a la manera de un mito) la guerra originaria fuese entre infinitud (continuidad, tiempo que todo lo arrastra y lo confunde) y razón, que le dice lo solo que razón sabe: NO; que de ahí surge la Realidad, por ende contradictoria: guerra por un lado (que es la razón en la Realidad), paz por el otro (esto es, componenda, que es la razón hecha idea de sí, o sea hecha realidad); sobre esa contradicción opera la Lógica (análisis, descubrimiento), razón de la Realidad; esa Lógica, en fin, se convierte en Física (harmonía, explicación causal; dar cuenta del tiempo), realidad de la razón. [...] Sólo la razón misma puede volverse a deshacer esa labor del Tiempo. Pero, al hacerlo, al liberar de la Realidad a la razón, no puede menos de liberar también al mismo tiempo a la infinitud.¹

A tenor de lo anterior descubrimos que la Física es sólo un caso de lenguaje, a pesar de que sus teóricos no se atreven a reconocerlo, so pena de perder la precisión y rigidez supuestas en sus averiguaciones. No obstante, aún resta por describir la operación de este caso lingüístico. ¿Y bien? De primeras, hay que observar que la Física no puede ser el lenguaje común o la gramática de la lengua (pues, si fuera la razón común ¿qué necesidad tendría de adjudicarse un nombre científico?), así que por fuerza está obligada a ser algo distinto; debe contar entonces con al menos una característica que la escinda de la gramática común. Y, como es de suponer, ese rasgo distintivo tiene que ver con la necesidad de operar con términos que no se presten a equívocos en su significación; el vocabulario propio de una Ciencia de la Realidad está condicionado a desechar los términos abstrusos en sus averiguaciones. Eso significa que la Física pretende operar con un vocabulario preciso, no presto a los ambages ni a las confusiones.

Así el asunto, ¿qué términos se pueden encontrar más precisos y exactos que los de la Matemática, desarrollada por un lado como Geometría y por otro como Aritmética? Pues no se olvide que el significado de los términos de una Geometría y de una Aritmética no pueden prestarse a confusión so pena de deshacerse desde la raíz. Esa es la razón por la que el lenguaje de la Física pretende separarse de la equivocidad en los significados propios de la lengua

¹ AGC, "Ataque 13.º", en *CT*, pp. 226-227.

corriente. Estos son los términos de Agustín García Calvo sobre el asunto: “la Física o Ciencia de la Realidad es un caso de esa aspiración a superar lo idiomáticos de las Realidades, y así intenta presentar, regida por una sintaxis lo más precisa, rígida y congruente posible, matemática, un conjunto de ideas, una teoría, que de razón de la Realidad sin más.”¹

Lo que los científicos de la Realidad olvidan a cada paso es que la Física, en verdad, no es una Matemática, pues ésta opera con entes puramente ideales, es decir, ajenos a la Realidad; más aún, los elementos de la Matemática son tan exactos y precisos en sus resultados porque se trata de un juego combinatorio entre sus entes ideales y, por lo tanto, sin referencia a cosas reales. Por otra parte, la Física pretende alcanzar el grado de rigor matemático sin percatarse de que sus objetos de estudio no están plenamente determinados o definidos (la determinación o definición absoluta pertenece sólo al estatuto de las ideas y no a las cosas). Las cosas reales de las que trata la Física están faltas de la precisión de los entes ideales de las Matemáticas. Así que el lenguaje de la Física jamás alcanzará una precisión en sus resultados porque, a diferencia de las Matemáticas, su lenguaje no puede prescindir de un vocabulario semántico “y eso es lo que reduce la Física a la condición de idioma, y no puede ser (no es

¹ AGC, *QP*, p. 56. A propósito de esto, nótese cómo la precisión de Rueda (en AGC, *L3*, pp. 476-477) también es sumamente clarificadora: “entre los dialectos que más aspiran a una ordenación perfecta, o formalización, como se dice, los de una lógica desarrollada en forma de dialectos matemáticos, encontramos, por un lado, el de la Ciencia o Física que se empeña en someter la Realidad, lo significado, a una organización perfectamente congruente y prometer una ordenación total de la Realidad, mientras que anda por el otro lado, el curso de un pensamiento matemático que, cada vez más libre de la pretensión de hablar de ninguna cosa, convirtiendo sucesivamente en cosas de que hablar los mecanismos, procesos y configuraciones resultantes de su propio juego, números, funciones, cuerpos algebraicos, siempre abandonando, al tomar como objeto, ente o hecho, razones anteriores, la forma correspondiente de razonamiento, para ascender a otra del nivel siguiente de abstracción, parece aspirar a reproducir la operación de la razón común, inhumana, carente de vocabulario de significados. No este puro pensamiento matemático por sí mismo, sino su presencia contradictoria con el otro sometido al servicio de la Física o Ciencia de la Realidad podría en cierto modo reproducir el tinglado ese que se te ocurría, Trino, para sugerir algo, como decía Lina, de cómo son las cosas y cómo juega la razón en ellas.”

cuestión de progreso) que una teoría física (no digamos una filosofía) sea nunca verdadera”.¹

En conclusión, y para decirlo como Albert Einstein, muchas veces secundado por el lógico zamorano², los desarrollos de las Matemáticas puras serán siempre verdaderos porque no se refieren a la Realidad. No obstante, la Física, al usar los entes ideales de las Matemáticas para aplicarlos a la medición de las cosas reales, se verá siempre condenada a fallar, porque “en la medida en que se refieren a la realidad, las proposiciones de la matemática no son seguras y, viceversa, en la medida en que son seguras, no se refieren a la realidad.”³ O para decirlo con la glosa de Agustín García Calvo: “la realidad no es verdadera: la matemática, jugando con sus propios axiomas y seres definidos, puede decir verdad, que es al fin una vuelta a los principios; pero, cuando trata (como Física) de hablar de las cosas, la honesta investigación se enreda en una problemática sin fin.”⁴ Ciertamente, la Física es un caso del lenguaje y como tal está condenada a mentir porque la propia Realidad es un engendro contradictorio de la razón; así que, de buenas a primeras, ni la Realidad reconocerá su contradicción ni la Física se aceptará como un caso de lenguaje propenso a mentir a cada paso. Esa es justamente la conclusión a la que ha llegado Agustín García Calvo, al hacer el siguiente comentario:

[...] pues bien he descubierto cómo la Física tiene que olvidarse de que es ella misma, con sus cálculos y sus experimentos incluidos, un caso del lenguaje (y toda la Ciencia, por ende, parte de la Cultura), precisamente para mantener la ilusión constitutiva de que está versando acerca de algo exterior y ajeno al lenguaje, siendo así que la Realidad de que la Ciencia (y el

¹ AGC, *QP*, p. 57.

² Cf. AGC, “Presentación”, en Ret Marut (Bruno Traven), *La destrucción de nuestro sistema del mundo por la curva de Mar* (Traducción y Noticia de Luis Andrés Bredlow), Lucina, Zamora, 2001, p. 11.

³ Albert Einstein, “Geometría y experiencia”, en *Sobre la teoría de la relatividad y otras aportaciones científicas*, Sarpe, Madrid, 1983, p. 41.

⁴ AGC, “Lengua / Cultura – Lengua y Matemática”, en *MP*, p. 25.

lenguaje del trato vulgar también) versa, es ya, como el propio estudio lingüístico ha revelado, una componenda, verdaderamente imposible, por más que real, entre aquello innominado, incontable, que haya por debajo y la configuración por las ideas o significados de las palabras de un idioma, que les dan su ser, ya que no su haber, a las cosas de la Realidad.¹

Así el asunto, la lógica descubridora no tiene más remedio que seguir mostrando las resquebrajaduras de la Realidad y los fallos en las formulaciones de la Física. Bajo esta consideración enumeramos las siguientes impertinencias de la Ciencia de la Realidad.

7.2. Infinitud contra totalidad. Totalidad contra infinitud

Uno de los crasos errores de olvidar que la Física tan sólo es un caso de lenguaje consiste en no someter a un análisis riguroso la función significativa de los términos que utiliza, pues, los teóricos, al tener tanta prisa en describir la Realidad, no dedican ni un mínimo de tiempo para determinar si el uso que hacen de las palabras es correcto o no, de tal suerte que sus descripciones sobre el funcionamiento del Universo (creyentes ellos de que sólo hay uno) pueden sonar a los despistados tan rimbombantes cuanto más oscuros. Sin embargo, el carácter ostentoso y turbio de los postulados de las Ciencias de la Realidad no es ninguna prueba de rigurosidad. Para muestra, un ejemplo.

En la Física de Lucrecio, espejo de toda teoría científica, se habla sin reparo alguno con un ayuntamiento de términos que, bien pensados, resultarían lógicamente incompatibles: todo infinito (*infinitum omne*) o totalidad infinita (*infinita omnia*).² Esta componenda imposible de términos contradictorios (pero solapada por teóricos y estudiosos al paso de los siglos) no se diferencia para nada de aquella otra formulación de Leon Lederman, y

¹ AGC, *TRPMV*, § 65, p. 93.

² Lucrecio, *De rerum natura*, Libro I, vv. 967 y 1011 respectivamente. A este propósito, *cf.* la entrada “infinitus” en el “Índice de Nombres Propios y términos” de la edición de Agustín García Calvo, p. 582.

que enunciamos en líneas previas, sobre la pretensión contemporánea de la Física cuántica, a saber: el establecimiento de una teoría simple, esto es, de una ecuación *limitada* capaz de explicar o predecir lo *ilimitado* (personas, planetas y galaxias).¹ Así el asunto, se cree científicamente poder reducir lo infinito (lo que no se sabe pues no puede ser definido, debido a la incapacidad para someterlo a la cuantificación) a una totalidad (una suma determinada, esto es, un conjunto sabido o conocido de cosas contadas con una precisión absoluta), sin reparar en que donde hay infinito no puede haber totalidad. La infinitud es insondable y su determinación científica como totalidad (o suma) es una chapuza, pero, de reconocerlo, la Física quedaría paralizada.² Así que, para seguir funcionando, se ve obligada a eludir las contradicciones con las que opera su vocabulario. De esta otra manera es como lo expresa el lógico zamorano:

*Otro caso en que la Física de Epicuro cantada por Lucrecio es ejemplo de toda Ciencia de la Realidad: es a saber que la Realidad no puede por menos de pretender ser un todo (si no lo fuera, si no fuese un conjunto, ni siquiera podría haber dentro de ella cosas determinadas que la ciencia pudiera describir y analizar, ya que 'elemento', sin 'conjunto', no tiene ningún sentido, pero, al mismo tiempo, no puede evitar la presencia de la infinitud (de que no hay fin, de que hay siempre más allá) amenazando por todas partes. Misión es, por tanto, de la Física hacer compatibles los incompatibles, meter también la infinitud (y la continuidad) dentro de la Realidad total.*³

¹ Cf. Leon Lederman y Dick Teresi, "La partícula divina, por fin", en *La partícula divina. Si el universo es la respuesta, ¿cuál es la pregunta?*, Crítica, Barcelona, 2013, p. 514.

² Una crítica paralela al cálculo de la Física, y calificada como "ciencia de la impostura", se puede leer en Fernando Vallejo, "El sistema Internacional de Unidades o La Torre de Babel", en *Manualito de imposturología física*, Taurus, México, 2005, pp. 199-205. Por otra parte, este libro lanza un ataque a las teorías de Galileo, Newton, Maxwell y Einstein, sin olvidarse de los físicos cuánticos, a quienes tilda de "payasos". La crítica a tales teorías científicas es secundada en el reciente libro: Fernando Vallejo, *Las bolas de Cavendish*, Alfaguara, México, 2017.

³ AGC, "Prolegómenos", en Lucrecio, *Op. cit.*, § C4, p. 33. El subrayado pertenece al texto.

Visto así, el progreso de la Física sólo ha sido posible mediante el ocultamiento de la contradicción terminológica entre “totalidad” e “infinitud”.¹ A tenor de lo

¹ Sobre este asunto véase, por ejemplo, *Los tres primeros minutos del Universo* de Steven Weinberg, pues ahí podemos leer lo siguiente: “En el comienzo hubo una explosión. No una explosión como las que conocemos en la Tierra, que parten de un centro definido y se expanden hasta abarcar una parte más o menos grande del aire circundante, sino una explosión que se produjo simultáneamente en *todas partes*, llenando *todo el espacio* desde el comienzo y en la que toda partícula de materia se alejó rápidamente de toda otra partícula. «*Todo el espacio*», en este contexto, puede significar, o bien *la totalidad de un Universo infinito*, o bien *la totalidad de un Universo finito* que se curva sobre sí mismo como la superficie de una esfera. Ninguna de esas posibilidades es fácil de comprender, pero esto no será un obstáculo para nosotros; *en el Universo primitivo, importa poco que el espacio sea finito o infinito*” (Steven Weinberg, *Los tres primeros minutos del Universo*, Salvat editores, Barcelona, 1993, p. 2. Las cursivas no se encuentran en el texto).

Como puede notarse, en esta teoría explicativa de las bases del *Big Bang* se hace uso de términos contradictorios como si no lo fueran; de tal manera que el teórico expresa, aparentemente sin problema alguno, frases como “la totalidad del Universo infinito” (nótese el parecido con las contradictorias locuciones lucrecianas: todo infinito [*infinutum omne*] y totalidad infinita [*infinita omnia*]) o que “en el Universo primitivo, importa poco que el espacio sea finito o infinito”. De cualquier manera, como ya advertía Agustín García Calvo respecto a Lucrecio, pretender hacer compatibles los términos incompatibles (infinitud y totalidad) es la única manera en que la Ciencia de la Realidad puede poner en marcha la ilusión de que avanza hacia una explicación total o definitiva. A partir de estas consideraciones el mismo postulado de un Universo en expansión podría someterse a discusión. No obstante, como las teorías tienen desperfectos o resquebrajaduras, de vez en cuando por ellas dejan asomarse sus dudas y contradicciones, así, por ejemplo, al final del libro de Steven Weinberg también podemos leer lo siguiente: “Con la ayuda de mucha teoría altamente especulativa, hemos podido extrapolar la historia del Universo hacia atrás en el tiempo, *hasta un momento de densidad infinita*. Pero esto nos deja insatisfechos. Naturalmente, queremos saber qué hubo antes de este momento, antes de que el Universo comenzara a expandirse y enfriarse.

” *Una posibilidad es que nunca hubiese realmente un estado de densidad infinita*. La actual expansión del universo puede haber comenzado al final de una edad previa de contracción en que la densidad del universo tuviese un valor muy elevado pero finito. [...] Pero aunque no lo sabemos de cierto, es al menos lógicamente posible que haya *habido* un comienzo y que el tiempo mismo no tuviera ningún significado antes de ese momento. Todos estamos habituados a una idea de un cero absoluto en la temperatura. [...] tal vez tengamos que habituarnos a la idea de un cero absoluto en el tiempo: *un momento en el pasado más allá del cual sea imposible en principio rastrear ninguna cadena de causas y efectos. La cuestión no está resuelta, y puede quedar siempre sin resolver*” (*Ibidem*, p. 134. Las cursivas, excepto *habido*, no pertenecen al texto).

anterior, no resulta raro, entonces, que el propio Agustín García Calvo se haya atrevido a declarar en la prensa que “Tampoco el bosón de Higgs era verdad”¹, pues si recordamos la exposición de Leon Lederman ante Demócrito, la partícula de Higgs cumpliría la función de dotar de masa a las partículas que no la tienen (los quarks) y de ello se seguiría que la explicación sobre el origen del universo estaría completa.² Como cabe suponerse, es la pretensión de completitud en la explicación de una teoría, aplicada a la Realidad, lo que jamás se puede conseguir, ya que resulta imposible de raíz dar cuenta matemáticamente de la contradicción intrínseca sobre la que reposa lo Real: “No puede ser que se descubra una solución, teoría, filosofía o ciencia dentro de la realidad, que, valiéndose de términos del vocabulario real, trate de dar con la explicación de todo; porque, entonces, la explicación misma entraría a formar parte de la realidad y no podría decir nada nuevo o desmentidor acerca de ella.”³ Lo que explica el mundo tiene que estar fuera del mundo, puesto que si forma parte de él entonces ya no explica nada. De tal suerte que ni la Física de Lucrecio ni la Mecánica cuántica, por más reveladoras que resulten a ratos, pueden dar con la explicación definitiva de la Realidad.

7.3. No hay causas

Para terminar este capítulo quizá no haya mejor tema, a propósito de lo expuesto, que señalar, con el pensador zamorano, que tampoco hay causas. Lo cual, obviamente, será difícil de aceptar, pues no se olvide que cualquier

He ahí pues las dudas surgidas de la teoría misma que pretende explicar el origen del Universo. Y, sin embargo, como es de suponerse, muy pronto se acudirá a tapan la duda para que no cause mayores estragos en el intento de ofrecer una explicación final y totalitaria.

¹ Cf. AGC, “Tampoco el bosón de Higgs era verdad”, en *El País*, 14 de julio de 2012. Disponible en: http://elpais.com/2012/07/12/opinion/1342110521_710470.html.

² Cf. Leon Lederman y Dick Teresi, “La partícula divina, por fin”, en *La partícula divina. Si el universo es la respuesta, ¿cuál es la pregunta?*, Crítica, Barcelona, 2013, pp. 518 y ss.

³ AGC, “Tampoco el bosón de Higgs era verdad”, en *Op. cit.*

averiguación sobre cualquier asunto científico cree tener por obligación objetiva la de descubrir lo que ha provocado (esto es, las causas de) tal o cual acontecimiento y ello queda representado en esta simple sentencia: *el fin está en el comienzo*. Es decir, que, desde el punto de vista científico, no se puede dar un paso sin saber a dónde se va: la búsqueda del comienzo pretende fundamentar el final y no se puede entender el final si no se conoce el principio.

Piénsese por un momento en la aseveración de Leon Lederman respecto a la utilidad de aquella ecuación simple, tan afanosamente buscada por los físicos actuales: “Todo debe salir de la ecuación básica [...] que indique que nosotros, las personas, y los planetas y las galaxias somos, en efecto, una predicción suya.”¹ Se trata, pues, de encontrar la causa que ha producido eso que se llama Realidad (personas, planetas, galaxias, etc.). Pero ¿qué nos pasa, entre tanto, a nosotros como cosas si no se ha encontrado aquello que nos explique definitivamente? La respuesta, a todas luces, es evidente: no se sabe lo que somos. Si no hay una explicación para las cosas, éstas permanecen indeterminadas; no se sabe lo que son; no pueden ser.

Sin una explicación, la Realidad resulta imposible. He ahí la tarea humana, demasiado humana, de defender la Realidad, incluso apelando al recurso desesperado de una ecuación simple que la dote de fundamento. Ahora bien, esa búsqueda de fundamento encierra dentro de sí un pequeño truco difícilmente desmontable si no se reconoce que la Física sólo es una manera de hablar. Sin embargo, cuando se acepta que la Ciencia de la Realidad es un simple caso lingüístico, entonces, el trampantojo de la explicación causal se insinúa tanto aquí como allá.

Nadie puede negar que cualquier producción lingüística se presenta de forma articulada. Las frases se suceden unas tras otras. Nadie puede

¹ Leon Lederman y Dick Teresi, “La partícula divina, por fin”, en *La partícula divina. Si el universo es la respuesta, ¿cuál es la pregunta?*, Crítica, Barcelona, 2013, p. 514.

pronunciar dos frases distintas de manera simultánea e, incluso, nadie puede pronunciar dos fonemas al mismo tiempo; es una regla inviolable del lenguaje la articulación sucesiva de sus producciones: siempre va una detrás de la otra y un fonema se sucede a otro. Llegados a este punto, cualquiera podría preguntar ¿y eso qué tiene que ver con que no haya causas en la Física? Y así responde el lógico zamorano:

Puede la cosa empezar desde lo más elemental de la sintaxis, que es la mera sucesión: una cosa se cuenta o se dice tras otra (necesariamente: ésa es la condición del habla: la lengua sólo puede producirse en sucesión), se cuentan cosas sucesivas como “Salió de su casa; pasó por delante de un cerezo; arrancó un ramito de cerezas; se comió las cerezas; al cabo de algún trecho de camino se encontró a un caballero”, unas cuantas frases enlazadas por sintaxis elemental. Pues ahí está ya el comienzo del veneno: uno puede entonces pensar que el haberse comido aquellas cerezas puede haber sido la causa de que después se encontrara al caballero, porque la propia sucesión tiene esta virtud, le comunica la sucesión lingüística una especie de prestigio a la sucesión de los hechos llamados reales o extralingüísticos, y por ahí puede empezar a surgir la causa.¹

La búsqueda de causas se apoya entonces sobre los artilugios elementales de la producción lingüística y, a partir de ellos, se va desarrollando la creencia de que una cosa se sucede a otra e hilados así los acontecimientos se llega a postular que uno ocurre tras otro, que el primero es la causa del segundo y así sucesivamente: la creencia en la causalidad extralingüística tiene como punto de apoyo las leyes sintácticas del lenguaje.

En resumidas cuentas, lo anterior quiere decir que si se deja florecer la infinitud, la cual se insinúa a cada paso, la pretensión de hallarle un comienzo o una finalidad se torna ridícula, pues ¿cómo lo infinito (lo que no tiene fin) ha de poder limitarse, esto es, medirse o cuantificarse? Y, por coletilla, ¿cómo lo que no tiene límites pudo alguna vez comenzar? Lo infinito tomado

¹ AGC, “De la culpa a la causa”, p. 3. Disponible en: <http://bauldetrompetillas.es/agustin-garcia-calvo/conferencias/>. Cf. también AGC, “De la génesis del fin y de la causa”, en *LE*, pp. 91-105.

derechamente, o con la seriedad que demanda, no admite ni comienzo ni fin. Lo ilimitado, por rigurosidad lógica, nunca pudo comenzar y, por lo tanto, tampoco puede acabar. La infinitud, ese monstruo insondable, es lo que yace por debajo del lenguaje y, cada vez que se asoma, los casos lingüísticos estallan hechos añicos y enmudecen. Así que, ante tal bestezuela abstrusa, quizá no quede más que reconocer la impotencia de los fonemas para apresarla, pero esto conduciría a que muchos físicos se les despojase de aquello que los pone en marcha cada mañana: sus ansias locas de encontrar causas que justifiquen la realidad de las cosas. Así el asunto: si se deja aparecer la infinitud, desaparece la Realidad. Y, como es evidente, la Realidad no puede renunciar tan bonitamente a dejar de ser Real. Por tal motivo, sólo puede imponerse mintiendo: haciendo creer que lo único que hay es la Realidad y obligando a sus investigadores a buscar desesperadamente las causas que la justifiquen.

Por otra parte, la impotencia ante el infinito se transmuta, mediante un juego ilusorio, en la instauración del poder (la falsa domesticación de la infinitud); sólo así puede entenderse la mutación de la impotencia en violencia, es decir, la aparición forzada de un dominio ante lo que no se sabe.

Dicho lo anterior, dejamos aquí el análisis de la física y pasamos a la política y que no es sino otra manera de estudiar la violencia del Poder.

LA POLÍTICA QUE NO HACEN LOS POLÍTICOS¹

Tú, oh Dinero, realidad de las realidades, Dios vacío, Capital de todos los Estados, tú eras el Poder y el arma primera de la Administración de muerte. Y entonces, ¿cómo quieres que no me regocije sólo de pensar que, con desaparecer yo del mundo, vas tú a estallar en la verdad de tu mentira, y que no me parezca ese trueque casi un buen negocio y me sea un consuelo este temblorcillo de venganza del corazón y la razón? ¡Adiós, Dinero! Púdrete y revienta. Ya que no me dejas vivir, que muriendo al menos pueda a tí matarte.

AGUSTÍN GARCÍA CALVO, *37 adioses al mundo*.

1. Contra la historificación de la vida

Era el verano de 1989 en Washington cuando, en el número 16 de la revista *The National Interest*, apareció un artículo titulado «The End of History?», «¿El Fin de la Historia?», bajo la firma de Francis Fukuyama (por aquellas fechas Director Adjunto de Planificación Política del Departamento de Estado y antiguo asesor residente de la Corporación Rand en Washington D. C., y que ya antes se había doctorado en Filosofía y Letras, recibiendo su formación en las universidades de Harvard y Yale).² El artículo mencionado despertó muchas críticas y, caso curioso (a pesar de su resistencia declarada a atender las opiniones personales tanto de filosofantes como de eruditos vulgarizadores de la cultura para masas), también la recensión de Agustín García Calvo.³ En su análisis el pensador zamorano refería que la obra a la que dedicaba su estudio estaba motivada por los últimos acontecimientos históricos con los cuales se

¹ Téngase presente el resumen del capítulo inserto en la sección 6 (“Los temas de la presente investigación”) de las páginas PRELIMINARES.

² Cf. Vicente Hueso García, “Francis Fukuyama, El Fin de la Historia y el Último Hombre. Una visión optimista de la evolución de la Historia” [En línea], pp. 197-205. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/4553618.pdf>.

³ AGC, “Tras el Fin de la Historia” (apéndice III) en *CT*, pp. 291-303.

alimentaron los medios de formación de masas durante los años recientes, es decir:

la rendición de Rusia y de los otros países de régimen comunista, más o menos completa y confesada, al modelo de política o economía, o las dos cosas en una, detentado por los Estados Unidos y extendido, más o menos a fondo y de prisa, a todos los demás países de la Tierra, los que en virtud de ello suelen llamarse desarrollados; en otras palabras, la caída de la divisoria llamada antaño Telón de Acero y el fin de la Guerra Fría que había entretenido a la Humanidad durante más de 40 años; si bien al señor Fukuyama no le gusta mucho mencionar la Guerra Fría ni el Telón, por buenos motivos seguramente.¹

En resumidas cuentas: el Fin de la Historia consiste en la adopción consensual de la democracia liberal como la forma de gobierno definitiva en todo el orbe; pero, por otra parte, esto no significa que tal afirmación declare la culminación definitiva de los acontecimientos mundiales.

En un segundo momento el analista critica la interpretación de Fukuyama sobre el concepto de “Historia” y la dialéctica histórica en las obras de Hegel y Kojève, toda vez que el articulista de *The National Interest* tomó de los trabajos de estos autores el apoyo necesario para poder mentar el Fin de la Historia. Sin embargo, no conviene a nuestro propósito referir detenidamente tales críticas, pero sí entender, por las buenas, que para hablar afirmativamente del Fin de la Historia es preciso creer ingenuamente, y con firmeza, en la Historia misma, es decir, creer que lo único que hay y nos pasa es la Historia, de tal manera que la vida ya no sea sino una Historia de la vida, o, da igual, que no haya más vida que la histórica. Y, no obstante, esa gran mentira no puede aceptarse tan fácilmente y sin respingos.²

¹ AGC, “Tras el Fin de la Historia” ..., p. 291.

² Convendrá aquí también comunicar, con las menos palabras que se pueda, que hay algo más aparte de la Historia; es decir, que, con respecto a la vida, hay algo más que una Historia de la vida. La vida no puede reducirse a su condición histórica. Para argumentar esto, el pensador zamorano nos invita a imaginar qué es lo que hubo antes de la Historia, pues ésta no puede tener una duración

A tenor de lo anterior, el escritor zamorano lanza una fuerte crítica a la débil interpretación del señor Fukuyama, pues éste, glosando a Kojève, asegura que aquellas contradicciones inherentes a la historia y conflicto de la humanidad desaparecerán una vez que se ha enunciado el fin de la Historia, ya que a partir de esto podría hablarse de una transformación y dominio de la Naturaleza. Sin embargo, dirá Agustín García Calvo, ni a Fukuyama ni a Kojève se les ocurre que es, justamente, “en la Historia donde de hecho hallamos los conflictos, guerras, leyes y demás horrores que, para falsificación, atribuimos a la prehistoria: no hay otras leyes físicas que las jurídicas, no hay otros lobos que los hombres, no hay más peste divina que los ejecutivos, no hay más guerras que las dictadas por la Idea, no hay más caos que la Administración.”¹

Más, como se anticipó, no se puede prestar demasiado crédito a la mentira que afirma que la vida quedó por fin cumplida en la Historia y que, por lo tanto, ya no hay más posibilidades de que pase otra cosa. El error de Fukuyama (y de los individuos creyentes en la misma idea) radica en aceptar

de más de 10 000 años, según el tiempo contado desde la invención de la escritura, esto es, desde que se pueden rastrear los primeros garabatos de los hombres. Frente a eso, Agustín García Calvo nos hablará de una tradición oral, contrapuesta con la escritura, de gente hablando por la tierra y calculada en alrededor de 500 000 años. Compárense los 10 mil añitos de Historia frente a los 500 mil años de gente hablando por la tierra (y arreglándoselas para llevar una vida sin las complicaciones que tenemos actualmente); así el asunto, la duración de la Historia frente a la tradición oral resulta muy poquita cosa. Sin embargo, esa vida no-histórica, para nosotros, sólo puede aparecer como mítica (y el mito es contra-histórico), pues como no hay registro, no podemos saberla. Pero, de cualquier manera, tendría que ser distinta a la Historia de la vida y que conocemos demasiado bien. Y así, por una vía negativa, siguiendo al pensador zamorano, podemos decir que la vida no histórica no tendría un calendario, ya que este artilugio es un invento de la escritura con el que se puso por escrito el tiempo (y cualquier civilización sólo puede ser considerada como tal, en la medida en que lleva un cómputo de los días mediante la invención de un calendario). Pero, sin calendario, ¿quién estaría obligado a trabajar seis días por semana para ganarse un día de descanso? Por otra parte, si lo que se ve en la Historia es una historia del dominio y de la sumisión, la sola posibilidad de imaginarse una vida distinta a la conocida es suficiente para reconocer que la Historia no es lo único que hay y que, por lo tanto, hay otras maneras de vivir y que los hombres han olvidado por estar demasiado ocupados en los días medidos por semanas, meses y años de trabajo.

¹ AGC, “Tras el Fin de la Historia” ..., p. 296.

que con el Fin de la Historia todos los conflictos y las guerras de los hombres se aquietarán y quedarán redimidos eternamente, de tal modo que la humanidad entrará, por fin, en un estado de Paz o pasividad absoluta. Sin embargo, cualquiera que se arroje a una meditación rigurosa descubrirá que, en el fondo, lo que se oculta tras el nombre de paz es una guerra contra la vida, pues “el fin de la Historia no es otra cosa que la finalidad de Capital y Estado, juntos los dos en uno: esa finalidad o ideal consiste en la reducción definitiva de la vida a Historia, es decir, la sustitución de la vida por la idea de vida y su conversión en tiempo, un tiempo vacío y siempre futuro, donde nada pasa, puesto que todo lo que pase ya ha pasado: es Historia en el momento en que sucede.”¹

Lo anterior no quiere decir sino que la creencia en el Fin de la Historia es una fe a favor de una idea mortífera en la que la vida queda aniquilada, pues en la historia lo único que puede vivir es lo muerto; y la expresión ejemplar de la muerte la encontramos en la televisión: ésta no muestra lo que pasa; muestra lo que pasa como ya pasado; y, en un estado donde la Historia se ha realizado, la vida misma empieza a heder como un cadáver amortajado hace demasiado tiempo, de tal manera que no espera otra cosa sino la realización de sus honras fúnebres. A pesar de lo cual, como advierte el pensador zamorano, “el procedimiento televisivo no es más que la culminación del proceso de historificación que el Poder con sus servidores (filósofos u operadores de televisión, da igual) ha venido ejerciendo contra la vida y sobre la gente, más de prisa cada vez, y más aún de Hegel para acá, en la Edad Contemporánea, o sea aquélla en que el tiempo coincide con el tiempo, el tiempo de contarlos con el tiempo de que suceda.”²

¹ AGC, “Tras el Fin de la Historia” ..., p. 297.

² AGC, “Tras el Fin de la Historia” ..., p. 297.

Lo antedicho exigirá, y con mucha razón, una aclaración sobre semejante proceso y operación mortífera contra la vida. Así que ese asunto ha de exponerse en los siguientes términos: lo primero es hacerle creer a la gente que existen grandes hombres y distintas épocas, entre las cuales, eso que la gente llama su vida, también les está pasando en una época, es decir, en ésta. Se trata, entonces, de hacer Historia y creer que son “Julio César, Hammurabi, Talleyrand, Washington, compañeros míos de existencia, todos en la misma vida, a saber, la de la Historia, o sea la de la muerte”.¹ O, dicho con otras

¹ AGC, “Tras el Fin de la Historia” ..., p. 298. Sobre esta confusión de la vida con la Historia, aunque poniendo especial énfasis en la figura de Julio César, Agustín García Calvo ya había escrito previamente, como *prólogo* a una Biografía, lo siguiente: “Pero, frente a la fascinación de la biografía y las fotos de las caras de los líderes para formación de masas, quede aquí abajo anunciado este apotegma, que brota de lo más hondo del escepticismo popular: que poder es obediencia; y sólo la necesidad de inconsciencia que al ejercicio del poder ha de acompañar por fuerza (y la misma inconsciencia en el líder que en sus masas) obliga a que esa ley de obediencia se oculte alternativamente bajo las máscaras de la fe en la voluntad de los grandes hombres o de la fe en el Destino y en el régimen de las estrellas sobre sus vidas” (AGC, “Prólogo” en Hans Oppermann, *Julio César*, Biblioteca Salvat, Barcelona, 1985, p. 22.). Y, años más tarde, en el libro *DD*, pp. 168-169, Agustín García Calvo extendía la crítica contra la confusión de la vida con la Historia mediante una glosa al párrafo previamente citado, de la cual podemos rescatar lo siguiente (el formato de la cita pertenece al libro de AGC):

[...] y, después de representarles las dificultades y tardanzas con que cumplen la más pequeña decisión los mortales ordinarios, los dejaba eligiendo entre estos dos partidos:

uno, que la capacidad, fuerza y listeza de un Gran Hombre sea millares o millones de veces mayor que la de un hombre del montón;

otro, que tan sólo pueda el Gran Hombre realizar semejantes enormidades gracias a que va movido por algo como el Destino, esto es, por la dinámica misma de la Historia,

como César mismo tranquilizaba al barquero en travesía hacia dirraquio:
“Llevas contigo a César y su Fortuna”;

una fuerza del Destino a la que él obedece con una Fe entera en Sí Mismo, que es la misma que la Fe en el destino de su Patria, o de su Imperio, o del mundo todo;

y coste aquí otra vez (no vayamos a fascinar a algún supersticioso) que esa dinámica de la Historia no es otra cosa que los movimientos, agregaciones

palabras, la mentira consiste en reducir la vida, que no se sabe lo que es, a tiempo, que sí se sabe lo que es, puesto que de él se lleva un cómputo. Por otra parte, una vida cuantificada métricamente no es sino una cosa ideal y abstracta. Ahora bien, al contar con un ideal abstracto que reglamenta la vida, de ello se sigue que quien se declare vivo dentro de tal régimen también estará constituido por semejante ideal de vida.

Se puede sostener entonces que la democracia es una idea y que el individuo es su súbdito. Y ambos instituyen la siguiente reciprocidad: la Democracia cree en el individuo y éste para poder creer en la Democracia se ve obligado a tener fe en sí mismo; lo uno hace a lo otro: lo otro hace a lo uno. De ahí que si el individuo cree en sí mismo y en la Democracia que lo hace ser es porque, por principio de cuentas, sabe lo que hace, lo que quiere y lo que vota, aunque sin percatarse, desde luego, de que sus gustos personales no son sino una fabricación de Estado y Capital y en tanto defensor de lo uno y de lo otro, y convertidos ya en lo mismo, no puede, de buenas a primeras, sino rendirse a su credo, pues, como bien lo advierte el pensador zamorano, el triunfo de la Democracia que proclama el señor Fukuyama encuentra su fundamento en la fe en el Individuo que terminará por convertirse en una pura fe individual: “un individuo perfectamente cerrado en sí, que sabe lo que quiere [...] y que opina lo que le parece, sin sospechar, claro está, que su voluntad y opinión personal puede estar fabricada desde arriba por el Estado-Capital.”¹

El individuo ideal representa la suma de voluntades de la masa de individuos que, en su mayoría democrática, y por equivocación bastante comprensible, se hace pasar por la Totalidad (en la democracia se pretende

y disgregaciones, que el cuerpo de esos entes abstractos, como patrias o imperios, tiene que sufrir para, a fin de mejor administrar la muerte, imitar la vida de los seres vivos, asegurando, con sus transformaciones, su identidad (p. 169).

¹ AGC, “Tras el Fin de la Historia” ..., pp. 298-299.

hacer pasar la mayoría por todos). Es la mayoría de individuos la que hace al individuo ideal y ésta la que hace ser a cada individuo el que es, pues de no ser así tampoco se podría proclamar un conjunto salido de la suma de las mayorías: la suma masiva que integra a la Democracia. “Pero esa Masa (y la Mayoría) está compuesta de no otra cosa que de Individuos; de manera que es el Individuo, por tanto, el fundamento del triunfo de la economía-ideología última en que la Historia se consuma: en el Fin de la Historia no hay más que Individuos, perfectos súbditos del Estado y clientes del Capital.”¹

Una cosa notable en el ensayo del señor Fukuyama es que no habla del pueblo o de la gente (acaso sólo en un par de ocasiones a lo largo de su texto); pero ello también es bastante comprensible porque los términos señalados no hacen sino referir a algo “vago” e “indefinido” y, en su culmen, la Historia no puede hablar de lo que no sabe lo que es sino sólo de lo que sí sabe, es decir, de la suma masiva de individuos o votantes. Lo anterior nos orilla a establecer, como lo hizo Agustín García Calvo, una aclaración pertinente (y que será menester entenderla de una vez por todas para el desarrollo de la presente reflexión): el *pueblo* o la *gente*, tanto en los textos del zamorano como en el presente, son términos que hacen referencia a una cosa vaga e indefinida, y, como tales, los referentes de esas palabras se contraponen a la “suma masiva de individuos”. Dicho de otra manera: los términos “masas de individuos” o “mayoría (de individuos o de votantes)” jamás podrán considerarse como sinónimos de los términos “gente” o “pueblo”; antes bien, se trata de asuntos prácticamente opuestos; esos términos son mutuamente excluyentes; donde se hable de lo uno, no puede estar lo otro. Así lo confirma el zamorano:

Esa ausencia del pueblo o gente (escepto para su denigración o duda con motivo del fascismo o comunismo) en la esposición del sr. Fukuyama la estimo pues significativa: al menos, con esa ausencia declara paladinamente que el Sistema triunfante en que la Historia acaba no

¹ AGC, “Tras el Fin de la Historia” ..., p. 299.

tiene nada que ver con cosas tan vagas, indefinidas y, por ello, sospechosas, como pueblo o gente: por el contrario, ese Sistema trata con Individuos, con Masas de Individuos, bien definidos cada uno y en conjunto, donde el cómputo preciso de la suma (no en vano e s t a d í s t i c o) garantiza la identidad perfecta de cada cual.¹

De lo anterior se sigue que la idealización del pueblo (como lo hicieron el socialismo y el fascismo) representa la muerte de éste, en tanto que se le hizo ser lo que no era (esto es, se le mató mediante su definición). Y ese ejercicio mortífero, para gran chasco de los demócratas contemporáneos, no es nada distinto de la conversión de la gente o pueblo en masa de Individuos. Para resumir: todas las formas de gobierno se reducen prácticamente a lo mismo, pues, en última instancia, se trata del dominio de la gente o del pueblo mediante la ejecución de las ideas que el poder y sus individuos se han hecho de ello. Y cuando las cosas funcionan de esa manera, ya no hacen falta guerras ni nacionalismos para aniquilar al pueblo, puesto que la Democracia desarrollada sustituye la evidencia de sus masacres mediante el uso de mecanismos sacrificiales más ortopédicos, entre los cuales se cuentan la Banca, el Trabajo inútil y la Diversión concomitante.²

Y, sin embargo, resta apuntar una cosa más: las masas de individuos tampoco se oponen a ninguna élite; las élites también están compuestas de masas de individuos (con ideas y voluntades fabricadas por el Capital y el Estado, aunque bajo la engañifa de que brotan de los deseos y querencias propios de los individuos). Así que, desde la óptica del pensador zamorano, el llamado Fin de la Historia, mentado por el señor Fukuyama, intenta ocultar una serie de calamidades que trae arrastrando consigo.

Creer que los estados Comunistas se han rendido al modelo de economía y política dominante tras la caída del Telón de acero, implica una necedad al no

¹ AGC, "Tras el Fin de la Historia" ..., p. 299.

² Cf. AGC, "Tras el Fin de la Historia" ..., p. 299.

reconocer que esa rendición ya venía produciéndose de tiempo atrás, o por lo menos desde hacía unos 30 años, desde que en Rusia empezaron a entrar los automóviles personales. Porque, con la proliferación de automotores, la Guerra Fría no era ya sino una pantomima con la que se entretenía a la gente haciéndoles creer que podían coexistir, de manera pacífica, dos regímenes aparentemente contrarios, a saber, el Capitalismo y el Comunismo.

Pero, en especial, la necesidad de que ahora, acercándonos al segundo milenio y fatídico 2000, llegue el Fin de la Historia y pase algo en nuestras vidas ha venido exacerbándose mucho por la espera: durante más de 40 años, desde el fin de la Guerra Mundial, ilustradas con las consabidas imágenes de apocalipsis nucleares y la continua reposición televisiva de películas de la guerra última y las pasadas.

De manera que, después de más de 20 años de trabajosa transformación de la Guerra Fría en Coexistencia Pacífica, al derrumbarse declaradamente la ilusión de dualidad entre las dos formas de Estado-Capital o Capital-Estado que sostenía la amenaza, la espera en verdad se hacía intolerable, y era necesario creer que al fin iba a pasar algo: si no podía ser la Guerra Apocalíptica, el Armagedón, por lo menos esta Paz definitiva de las contradicciones, este Fin de la Historia que el sr. Fukuyama en su artículo promete.¹

He aquí revelado pues el truco elemental de Capital-Estado: hacer creer a los individuos que la paz que oferta la Democracia liberal terminará absorbiendo todas las amenazas de una tercera guerra mundial ahora que, por fin, se ha declarado el Fin de la Historia. “No saben –dice la razón por Heraclito– que la paz es la guerra; y que esta Paz es aquella Guerra tan largamente temida y esperada”.²

Termina su análisis Agustín García Calvo afirmando que lo que se evidencia en el artículo de Francis Fukuyama es la unificación final de las formas de dominio que pesaban sobre la vida. Eso significa que, tras la rendición al modelo económico occidental por parte de los “países del Éste”, la

¹ AGC, “Tras el Fin de la Historia” ..., p. 301.

² AGC, “Tras el Fin de la Historia” ..., p. 301.

oposición ilusoria de los dos regímenes levantados últimamente contra la vida no ha hecho sino consumir la pretensión de conseguir y mostrar una sola cara del dominio; eso también queda confirmado con la nefasta división entre países desarrollados y no desarrollados (o subdesarrollados), pues, tras el triunfo de la Democracia liberal, estos últimos no pueden sino suspirar por la conquista de las prerrogativas que ofertan los países triunfantes en el gran negocio del desarrollo democrático. Así las cosas, y con la tan esperada rendición de China, en el mundo ya no se padece “más que una sola forma de dominio, «un monarca, un imperio y una espada» (del *Soneto* de Acuña), que es la Demotecnocracia o Tecnodemocracia que todos en los territorios progresados sufrimos a diario, y de cuyo aparato estas filosofías o ilusiones sobre el Fin de la historia también son parte.”¹

Con semejante régimen mundial, la vida se antoja un disparate hilarante a la par que sufriente; lo uno por la condena a padecerlo y, secundariamente, por tomarse en serio un asunto tan cómico. A pesar de lo cual, cuando menos esto debe quedar claro: el dominio no se nos ha impuesto definitivamente; de vez en cuando se siguen pergeñando variopintas maneras de atacarlo pues, como asegura Agustín García Calvo: “Por debajo de este Dominio sigue latiendo el pueblo que ni hace Historia (porque no está compuesto de individuos ni se cuenta en número de almas) ni sabe Historia, por más que se la enseñen por la Escuela y la Televisión, y al que, por tanto, de Tut-Ank-Hamen a Margaret Thatcher, le importan un rábano todos los señores.”² Y, como se sostenía en líneas previas, ése pueblo no equivale a la suma de individuos que pretende gobernar la Democracia desarrollada; ése pueblo sólo se encuentra en el lenguaje común o en el habla popular y, por lo tanto, no pertenece a nadie, toda vez que puede ser utilizado por cualquiera que no pretenda expresar sus

¹ AGC, “Tras el Fin de la Historia” ..., pp. 301-302.

² AGC, “Tras el Fin de la Historia” ..., p. 302.

opiniones personales. El pensador zamorano afirma que este pueblo vive por debajo de la Cultura señorial y del régimen de los ejecutivos proclamados por la Democracia liberal.

De este pueblo da testimonio, en cada uno, la propia imperfección de cada uno, el hecho sensible de que nunca acabe uno de estar del todo reducido a su Persona, su Nombre Propio y su Número de Identidad (tampoco el señor Fukuyama, por ejemplo), sino que algo de razón y vida le siga palpitando por debajo y moviéndolo al conflicto y la rebelión, a la locura o al razonamiento desenfrenado; y esa imperfección en cada uno es el reflejo (y viceversa) de la imperfección general, incurable, del Sistema de Dominio, que nunca puede aquietarse en fin de la Historia alguno.¹

Como puede observarse, sólo en la medida en que la gente no crea que está perfectamente definida o integrada por una masa de individuos personales, y que saben lo que cada uno quiere (y aunque a nivel estadístico todos quieran lo mismo), puede entenderse que en la vida, no medida por épocas, puesto que no cree en el tiempo ni, por tanto, en la Historia, se sigue manteniendo por parte del Estado un intento de someter al pueblo mediante la impostura de los distintos ideales con los que el poder se enmascara (y cuya última faceta es la Democracia liberal). Ahora bien, la oposición dialéctica no debe referirse al enfrentamiento entre totalitarismo y capitalismo sino entre el Aparato dominante y aquellos contra los que se ejecuta semejante ejercicio de dominación. En ese sentido hay que entender también que las manifestaciones del Dominio cambian constantemente de forma o presentación para que, quienes lo padecen, no puedan darse cuenta inmediatamente de la manera funesta con la cual los dominan los verdugos en turno, pues, la mayoría de las veces, los sometidos se dedican a atacar formas del Dominio más rancias que sus bisabuelos y de esa manera no pueden entender absolutamente nada de la forma de poder que ahora está domeñando a la pobre gente. A cada época le ha

¹ AGC, "Tras el Fin de la Historia" ..., p. 302.

tocado una forma diferente de padecer el poder. Y el único problema para poder atacarlo radica en la posibilidad de reconocerlo. Ciertamente, el cambio en las formas del Dominio tiene la finalidad de que nadie se percate de su impostura y, así, quien sólo logre descubrirlo en alguna de sus manifestaciones arcaicas se verá incapacitado para atacarlo en su forma contemporánea. Por eso es importante que la gente no pierda el tiempo luchando contra fantasmas del poder de antaño y se limite a descubrirlo en la época en la que lo padece. En ese sentido quizá pueda recibirse con cierta gracia que, en la actualidad, el mundo quede unificado bajo una sola forma de Dominio porque de esa manera se facilita el trabajo de su desenmascaramiento pues, como advierte el pensador zamorano, “con ello podrá con más claridad sentir la gente con quién tiene que habérselas, contra qué forma de Estado y Capital ha de rebelarse, sin dejarse enredar en los fantasmas del pasado, en las añagazas de la Historia.”¹

No obstante, el triunfalismo de la Democracia desarrollada es sólo aparente porque de haber ganado verdaderamente (de haber conseguido su victoria cruel contra la vida de la gente), no habría ninguna posibilidad de levantar ninguna rebelión contra Ella. Por ello no hay que creer que con el Fin de la Historia se ha conseguido lo que los hombres desde siempre han estado buscando, a propósito de la mejor manera de organizar la vida. Y por lo mismo es necesario luchar contra el aburrimiento que Estado y Capital pregonan, pues, basta con esforzarse un poco en el razonamiento para descubrir que la mejor manera de desalentar una rebelión es con la promoción del aburrimiento, esa desidia necia de creer que ya todo está hecho y que ya no queda más que hacer sino sólo limitarse a padecer el poder que aniquila cualesquiera posibilidades de pensar y de vivir. A tenor de lo anterior, Agustín García Calvo, confía en que la gente o el pueblo, aburriéndose del aburrimiento en que el Estado o Capital lo ha dejado aletargado, se levante en un aliento de rebelión surgido del

¹ AGC, “Tras el Fin de la Historia” ..., p. 302.

pensamiento para poner en entredicho la necesidad de que la vida quede sometida a la impostura de cualquier forma de poder. “Puede que el tiempo vacío, si se siente y se piensa como vacío, venga a ser un arma de la vida y la razón contra la historia, contra el Tiempo.”¹

2. La política que no hacen los políticos

Con las palabras anteriores termina su análisis Agustín García Calvo a propósito del Fin de la Historia mentado por el señor Francis Fukuyama. El cual es digno de interés porque en tal crítica se barrunta el ejercicio político de la lengua viva o de la razón común. Una política que no consiste sino en una lucha contra el poder y contra sus armas de dominación dispuestas a gobernar la vida de la gente. Para corroborar lo anterior basta con recordar las palabras pronunciadas por el pensador zamorano en la Fundación Juan March bajo el título de “Autobiografía intelectual”² y dedicadas específicamente al tema de la *política*.³

[Se advierte por lo pronto que, en las líneas próximas, se hará un rápido repaso del comentario de Agustín García Calvo para que, en líneas sucesivas, se presente un análisis más detallado sobre determinados aspectos de esta política popular que practicaba el pensador zamorano].

Ciertamente, todas las cosas surgen de la lengua, pero a la vez también del sufrimiento y de las miserias particulares y compartidas; de ahí surge también eso que se llama política y que habría que entenderse en un sentido

¹ AGC, “Tras el Fin de la Historia” ..., pp. 302-303.

² Posteriormente publicado como: AGC, *CHU*. En el cual se encuentra la siguiente nota: En la versión oral de esta supuesta autobiografía, dada por invitación y en las estancias de la Fundación ‘Juan March’, debido a la inesperada brevedad del tiempo disponible, hubieron de saltarse muchos hitos o referencias; que son los que ahora, por escrito, restituyo. De todos modos, sigo en mis dudas sobre el sentido del intento, que era mostrar qué de cosas se pueden hacer con una vida y de qué poco parece ser que sirvan.

³ Cf. AGC, *CHU*, pp. 41-49.

negativo, pues se trata de una política que no hacen los políticos, es decir de una política que hace el pueblo que no existe, y que está siempre vivo, a pesar de que el Orden intente convertirlo en su siervo. Pues bien, la política del pueblo o la que no hacen los políticos, entre otras cosas, se dedica a desenmascarar las mentiras del Poder. Este ejercicio de desenmascaramiento es puesto en marcha, unas veces, por el raciocinio de los niños, en la medida en que no se han sometido a las órdenes de sus mayores, los representantes más próximos del Poder; otras veces la política del pueblo es ejercida por los adolescentes, el término “jóvenes” le causaba más bien espeluznos al pensador zamorano, que no acaban de creerse que la única manera de vivir es como dictan las leyes del Estado y Capital; otras veces la política del pueblo es también ejercida por las mujeres, en la medida en que no se han dejado someter por las imposturas del Hombre. En última instancia, la política del pueblo es la denuncia que hace la lengua, a través de cualquier boca y de cualquier idioma, contra cualquier idea que pretenda dominar a la vida y a la gente.

De tal suerte que la persona de Agustín García Calvo, o lo indómito que yace debajo de ella, se ejercitó en diversas peripecias respecto a la política del pueblo, entre los que se pueden contar la enseñanza recibida de su tía Augusta y sus juegos con niños cuya ascendencia había contribuido al estallido de la Guerra Civil; uno de esos niños, llamado Anselmo, ya no regresó a los cursos porque sus tres hermanos habían sido fusilados y, como el pequeño Agustín había establecido lazos de amistad con él, era perseguido a pedradas por otros niños que lo llamaban rojo. Más tarde, llegado a la Universidad de Salamanca, se enredó sin darse cuenta en rebeliones y revueltas contra el Poder, llegando incluso a publicar un texto con el título de “El progreso y el regreso” y, en compañía de su amigo José Luis García Rúa, pegando avisos en las paredes en los que se llamaba “borregos” a los engañados. A esto le siguieron más muestras de rebelión, de las que quizá no esté de más recordar una acampada improvisada al pie de Pobladura del Valle en el Aliste cuyo comienzo se resolvió

con la consigna de “Ni organización ni desorganización: lo que salga”. Posteriormente, ya como profesor en la Universidad de Sevilla, ocupaba las aulas, incluso los Domingos, para sesiones políticas a las que asistía mucha gente de otras Facultades. Un resultado de lo anterior fue que al profesor zamorano se le montó un juicio inquisitorial, y presume que fue el último en España, para saber si era verdad que había puesto en duda la virginidad de la Virgen. Más tarde, dice Agustín García Calvo, presentó una nueva Oposición para ser profesor en Madrid en 1964, y fue allí cuando sucedió algo imprevisible y grande, la revuelta estudiantil a finales de Febrero de 1965 y que se sentía como una resonancia de lo que estaban haciendo más estudiantes en el resto del mundo (California, Tokio, etcétera) y que tendría consecuencias también en Alemania hasta terminar en 1968 con el Mayo Francés.

Respecto a lo anterior, el pensador zamorano advierte que la revuelta madrileña, en un primer momento, resultaba confusa para muchos, al tomarla como una cosa antifranquista, porque la Dictadura seguía en pie, pero desde el momento en que se abrieron las fronteras de España y se permitió la entrada de trabajadores se dejaba ver que ya se había entrado en el nuevo Régimen, esto es, en el Régimen descarado del Dinero que a todos nos ha tocado padecer. Y fue justamente en esos años sesenta, cuando este Régimen intentaba asentarse definitivamente, cuando muchos estudiantes por todo el mundo se percataron de su impostura e hicieron sus respectivas protestas; y, como fue una cosa inesperada, los que se vieron envueltos en la rebelión no sabían muy bien en lo que se metían. Fue así como florecieron en Madrid, a finales de Febrero, las grandes asambleas y cuando, en el hall de la Facultad a la que pertenecía Agustín García Calvo, los estudiantes pidieron el apoyo a los Catedráticos para la protesta, éste levantó la mano y dijo “Aquí hay uno de esa fauna”, dejándose así arrastrar con la mayor alegría de su vida a las asambleas siguientes. He aquí las palabras del zamorano:

Tengo que decir que desde entonces estoy viviendo de eso; es decir que cualesquiera de las cosas que haya hecho, más o menos políticas, hasta los últimos [sic] años la tertulia del Ateneo, viven de lo que aquello me enseñó o me desengañó; que fué, ante todo, lo inesperado, lo improbable: que, contra el Régimen del Futuro que entonces se nos imponía, por agobiante y mortífero que el Poder sea, nunca lo puede ser del todo y siempre se lo puede atacar por el sitio menos previsto y hacer algo que no sea lo que está ya hecho de antemano.¹

Huelga decir que las peripecias de Agustín García Calvo contra el Régimen le costaron alrededor de doce detenciones en calabozos, lo que lo motivó a su destierro en París y Lila para hacer los mismos ejercicios políticos allá contra el Poder, en compañía de otros amigos rebeldes; de tal manera que eso también le costó volverse a fines de 1976, para seguir haciendo la política del pueblo, despotricando contra el Poder, tanto por escritura como oralmente, tanto en diarios y libros como en radio y otros sitios donde la gente se dejaba hablar como pueblo o como gente, esto es, como inteligencia dolorida que se rebela una vez y otra contra la fe y la mentira dominante. La actividad política de Agustín García Calvo desembocó en un fenómeno singular, la llamada tertulia política del Ateneo de Madrid y cuya actividad describía en estos términos:

Esta política es, ya saben, una guerra de lo que nos queda de pueblo-que-no-existe contra lo que de lo alto se le impone, que son las instituciones y leyes de un Estado enteramente confundido con el Capital, el Régimen del Dinero, del Futuro, de la Muerte: que esa guerra se lleve con buena mano o con menos buena, depende, claro, según de dónde surja el ímpetu y de qué armas o trucos se valga: desde luego, uno por sí no puede hacer nada bueno, porque uno personalmente está al servicio del Poder, es un cliente del Capital, un súbdito del Estado; menos mal que uno nunca está bien hecho del todo, y de eso, de sus faltas, rotos y desesperos, es de donde puede surgir algo común que vaya de veras contra el Orden, ¡qué se le va a hacer!²

¹ AGC, *CHU*, pp. 45-46.

² AGC, *CHU*, pp. 48-49.

Como puede observarse estas palabras son el mejor trampolín para lanzarse al ejercicio de la política que no hacen los políticos. Así que será necesario hacer un análisis de las mismas para poder reavivar los ataques de una política popular, nacida del descontento de la gente al sentir la opresión que el poder ejerce contra la vida.

No estará de más, por tanto, recordar que la política, como todo, surge de la lengua, mediante el descubrimiento o percepción del sufrimiento y las miserias que padece el pueblo. Por lo tanto, también es necesario precisar que este tipo de política no es aquella que de ordinario suelen practicar los políticos, y, a pesar de que esto suene redundante, resulta ineludible recalcarlo: se trata de *la política que no hacen los políticos que hacen la política que hacen los políticos*.¹ Con lo cual se quiere decir que este tipo de ejercicio lingüístico no pueden practicarlo las personas, toda vez que éstas son siervas del orden y lo único que pueden hacer es comportarse reaccionariamente, es decir, pretender cambiar las cosas pero para que sigan igual. La verdadera política popular sólo puede ejercerla el-pueblo-que-no-existe, pero que *lo hay*, porque sufre y siente y sabe ese sufrimiento que pesa sobre lo vivo mediante el ejercicio de un poder estatuido y venido de arriba –por utilizar una metáfora tópica–.

Por otra parte, las maneras de rebelarse contra el poder venido de lo alto son múltiples, es decir, son variopintos los modos de lanzarse contra el poder. Por referir un ejemplo, en vez de considerar a la pedagogía como un proceso judicial (donde el estudiante está acusado de ser un ignorante, y, por tanto, se ve en la obligación de demostrar su integración al orden y normalidad mediante la examinación donde la sabiduría está tasada con cálculos numéricos) habría que considerarla como un ejercicio lúdico (donde no haya examinaciones, porque, efectivamente, lo que entorpece la curiosidad de los estudiantes, sus ansias locas de saber, es esa pretensión de saber algo para que, al momento

¹ AGC, *CHU*, p. 41.

siguiente, es decir mañana, o sea en un tiempo futuro, se corrobore que se sabe, puesto que ese saber ya ha sido pasado por los correspondientes filtros de la examinación: un saber que sólo se sabe para poderlo examinar es, por sí mismo, un ejercicio aburrido, y eso cualquier estudiante lo sabe por lo bajo, y tal vez si no se examinara a los estudiantes se verían motivados a llevar a cabo investigaciones hasta la fecha inusitadas).

En un segundo momento de su exposición de la política popular, Agustín García Calvo recuerda, entre otros, a su tía Augusta y a su amigo Anselmo (y, desde luego, su falta de él). Estas referencias podrían sonar hasta tal punto insignificantes para quien no está familiarizado con la obra del pensador zamorano, considerándolas, tal vez, como pecados de promoción personal en grado sumo, y quizá habría que considerarlo así si no hubiera anotado en otra parte lo siguiente (aquí, como en otras partes del texto, la exposición clara del razonamiento justifica la extensión de la cita):

Pues era el curso 1935-36 en el caserón de la Vieja Escuela Normal (hoy arrasado y alzada sobre sus ruinas la Casa de la Cultura), donde 4 de los flamantes maestros de la República,

(tía Augusta jovencita y, si los nombres no se me han revuelto, Oliva, Amador y don José, que era el que a nosotros nos tocaba) se repartían a los escolares, mayores/menores, niños/niñas, en las 4 aulas,

Y allí se hacían, entre las rutinas de la Escuela de siempre, algunos inventos y ejercicios de la nueva Pedagogía liberadora, ¡ay de mí! [...]

Allí se acabó lo que se daba: porque en el verano de entre ese curso y el siguiente la Guerra Civil había estallado en el Mapa,

Y, cuando volví para empezar mi último de Primaria, 1936-37, Anselmo no estaba entre los compañeros. Algunos de ellos me contaron, a escondidas, que habían fusilado por rojos a sus tres hermanos mayores

(alguna de aquellas rachas de tiroteo que sonaban desde el cementerio de madrugada), y que, claro, él no podía volver así a la Escuela. Una sombra y olor de podredumbre, un hálito de miedo,

había caído sobre la escuela y la ciudad toda.¹

¹ AGC, *RR*, pp. 94-95.

Leídos así, el nombre de su tía Augusta hace referencia a una Pedagogía alternativa y, por tanto, liberadora, mientras que el de Anselmo refiere al descubrimiento, a temprana edad, de la impostura del poder. Devolvámosle la voz a Agustín García Calvo mediante sus letras para que lo anterior nos resulte todavía más claro:

Cuchicheaban los chicos por lo bajo que los soldados alemanes o moros en el Hospital le daban a uno una perra por dejarse dar; volvían a los pupitres los Catecismos, había que colorear en los cuadernos banderitas de Portugal, Italia, Alemania, Japón, Falange, Requetés, Renovación Española, Acción popular. Y una tarde, los chicos, acordándose de que yo había sido tu gran amigo, se echaron a la salida a perseguirme por las callejas a pedradas al grito de “¡comunista!”, que debe de ser la única vez en mi vida que me ha caído encima tal apelativo, tan etimológicamente honesto por lo demás. Aquel corte entre mi penúltimo y último año de la Escuela me ha quedado como si fuese la divisoria entre dos mundos o dos vidas: en una estás tú, Anselmo: en la otra, sola tu falta, tu reflejo, en el que sigo abrevando, como viejo burro fiel, sediento siempre.¹

Ni qué decir tiene que semejantes recuerdos perfilan los argumentos de una política popular, por una parte, gracias a los intentos de una pedagogía liberadora y, por otra parte, el descubrimiento de las imposturas del poder, y su pronta adopción por parte de los niños, obligados a comportarse según la esclavitud bajo la cual sus padres fueron educados. De no ser así, cómo se atrevería un niño (educado y conformado bajo el esquema de la normalidad) a levantar y lanzar piedras contra los insurrectos y descreídos de un poder estatuido que pretende gobernar, subyugando a lo que, por debajo de las personas, es decir, en lo que les quede de gente o de pueblo, se escurre y se siente como vida.

¹ AGC, *RR*, pp. 95-96.

3. Sobre el Progreso

Prosigue el pensador zamorano con la ilación de sus recuerdos sobre el descubrimiento de la política que no hacen los políticos, refiriendo su paso por la Universidad de Salamanca y la publicación de un texto llamado “El progreso y el regreso” en la revista *Trabajos y Días*; posteriormente publicado en *Actualidades*, con la inserción de la siguiente nótula en la que se ofrecen los pormenores sobre la génesis de semejante texto.

Se trata de un artículo escrito durante sus años de estudiante en la Universidad de Salamanca, una época de grandes y cultas borracheras nocturnas; la época en la que en el Seminario de Clásicas elaboró un pasquín, con su amigo José Luis García Rúa, que se titulaba “¡Borregos!”, mismo que pegaron clandestinamente en las paredes y en el cual se criticaba la impostura de la vida comodina.¹

Referido lo anterior, entonces, ya podemos recordar el contenido de tal texto. En primer lugar, se critica la bisutería con la que se adorna la exterioridad de una vida a la que se vino a llamar *confortable*, es decir, esa serie de muebles que intentan convertirse en una extensión de sus dueños. También se insiste en que lo que de verdad importa no es sino amoblar bien el interior de uno. Y, a propósito de un libro de estampillas que conserva –según el hilo discursivo del autor– encerrando los años más felices de la Modernidad, pero también los más burguesamente egoístas (hay que precisar que sólo conserva sellos de 1840 hasta 1913) afirma lo siguiente:

[...] cuando se dedicaban a sorber elegante ponche y escuchar Víctor Hugo, y a no hacer nada (a no ser que llames algo a Víctor Hugo) que aprovechara a las gentes venideras; y también a alborozarse como niños cuando se enteraban de que el primer avión había saltado el Canal, que una nueva tribu había tomado contacto (¡pobre!) con la Civilización, que París rebasaba los 2.000.000, que podría llenarse de luz la casa con dar vuelta a una llavecita. Los oradores

¹ Cf. AGC, A, p. 59.

tronaban cánticos al arcángel Progreso, soñando un mancebo de cabellos de acero con su rueda bajo los pies dando vueltas: sin saber con qué fin, pero dando vueltas, que era lo importante, y más aprisa, que no se le vieran casi ni los radios.¹

Pues bien, he ahí pintado en unos cuantos trazos la miseria del Progreso. Inventos que en sus primeros años oficiaban a merced del divertimento y el solaz para la burguesía, pero que, actualmente, han perdido toda mota de diversión y cuyas consecuencias lacerantes, que quizá no presagiaron o no quisieron reconocerlas desde muy pronto sus alentadores, comenzaron a brotar justamente después de 1913. Un cuadro del mundo, después de esa fecha, revelaría la originalidad de un siglo horrible de soledad, muy semejante al anuncio apocalíptico y con ello se insiste nuevamente en que el Comunismo frente al Capitalismo era otra mentira porque, medidos con la vara de Progreso, comunistas y capitalistas se convierten en progresistas, fervientes defensores de los enseres domésticos que les venden las ideas del Progreso. La oposición de la Rusia comunista frente al capitalismo sólo era una pantomima, toda vez que, en pretendido ataque contra el capitalismo, su rebelión caía por los suelos en la medida en que los productos que eran ofertados por el capitalismo eran cosa a la que también se dedicaban los comunistas a su adquisición y uso. Y, entonces, ¿qué quedaba por hacer?

¿Seguir así siempre, pues? No Luis, que esto nuestro cruje como nuez vana, a poquito que se le apriete.

Pues he cavilado yo que acaso, a vueltas de unas pocas guerras y de sentir las desgracias hijas de estos juguetes de los abuelos, comenzaremos a asquearnos poco a poco. No habrá revolución de filósofos que destruya los armatostes maquinísticos, como la puso el buen Samuel Butler en su libro de *Erewhon*, que me dices leer ahora: nuestros filósofos, hermano, no son hombres para eso (y entiende la anfibología como quieras).²

¹ AGC, A, p. 62.

² AGC, A, p. 63.

Como podemos ver la destrucción de lo que se llama progreso y que el capitalismo defiende fervientemente, puesto que de él se sostiene, no se derruirá con ataque de crítica filosófica; los filósofos también son progresistas; los filósofos, en su mayoría, pretenden superar a sus predecesores, en lugar de plantear los problemas con la honradez y precisión debidas. Y, entonces, ¿de dónde surgirá la lucha honesta contra este progreso impuesto con los juguetes de nuestros abuelos? Quizá una manera de enfrentarse al capitalismo sea no el comunismo, pues a la luz del progreso, ya se ha dicho, son lo mismo, en la medida en que obedecen a lo mismo. Quizá para atacar al progreso, una manera sea por agotamiento, es decir, llevarlo hasta sus últimas consecuencias, descubrir que sus artimañas sólo se sostienen ansiando lo que falta y despreciando lo que se tiene; eso bien lo sabe, en el fondo, el pueblo, la gente cualquiera. Contra el progreso está el regreso. El regreso a una vida verdadera y que ha sido desprestigiada por las ideas implantadas de la confortabilidad, es decir, ese intento monstruoso de hacer pasar por una vida de verdad a su sustituto confortable.

4. El pronunciamiento estudiantil

Continuando con el análisis en esta persecución de los hilos que tejen la política popular hay que rememorar aquello que el pensador zamorano presume de haber sido el último juicio inquisitorial y que recayó sobre su persona, pues en el intento de diluir las mentiras impuestas por el poder no se puede dejar de lado las implantadas por la religión, y, en ese sentido, es como Agustín García Calvo recuerda esas sesiones que tenían lugar en la Universidad de Sevilla, en las que, según los inquisidores, se había puesto en duda la virginidad de la Virgen. Sesiones en las cuales los estudiantes accedían a una suerte de despabilamiento respecto a la imposición de los credos vigentes.

Y llegados a este punto, será menester recordar también un acontecimiento inesperado. Sucedió en Madrid en 1965. Agustín García Calvo había llegado ahí por nueva oposición en 1964. Entonces, a finales de Febrero, en el '65, se sintió rebullir algo que, bien mirado, podría considerarse como una suerte de resonancia de lo que estaba sucediendo en otras partes del mundo desarrollado, es decir, de las agitaciones estudiantiles en Berkeley por California, también en Tokio, y proliferando además en universidades alemanas hasta terminar en París, con el Mayo del '68. Aunque también es cierto que, para algunos participantes de Madrid, el movimiento se tornaba confuso; muchos llegaron a relacionarlo con un tinte de simpatía antifranquista, porque, efectivamente, dicho régimen dictatorial todavía pervivía, por lo menos en su superestructura, como decían los marxistas; sin embargo, quien así consideraba dicho movimiento estudiantil se equivocaba porque: “ya de años atrás, desde que se abrieron las fronteras, dejaron salir trabajadores y empezaron a entrar turistas, ya habíamos entrado en el nuevo Régimen, que es el que hoy, ustedes conmigo, padecemos, a saber, el Régimen descarado del Dinero”.¹ Entonces, el intento de precisión nos fuerza a decir que los estudiantes de todo el mundo, contra lo que se rebelaban en el fondo era contra la implantación del Régimen que actualmente padecemos. Y es, justamente, desde esta óptica desde donde hay que entender la consistencia del pronunciamiento estudiantil. Para ello es indispensable acudir a un texto de Agustín García Calvo titulado *De los modos de integración del pronunciamiento estudiantil*.² El cual, para la nueva edición de 1987, cuenta con un prólogo titulado “Aviso para la nueva edición de 1987 sobre la intemporeidad de la guerra de los estudiantes”.

¹ AGC, *CHU*, pp. 44-45.

² Cf. AGC, *PE*.

Semejante agregado cumple el papel de analizar los rebrotes o rebullicios de los últimos años de las agitaciones estudiantiles, toda vez que tales se entienden como ecos de lo sucedido antaño, y, como no faltan los modos de domesticar tales rebeliones, por parte del Estado, entonces, es preciso recalcar lo siguiente:

Agustín García Calvo arremete contra los “doctos imbéciles” dedicados a dictaminar los recientes brotes del pronunciamiento estudiantil, pues el interés comprensivo de los investigadores tiene el agravante de teorizar al movimiento histórica o sociológicamente y cada vez más de prisa, es decir, que al convertirlo en un asunto histórico al mismo tiempo se le aniquila su potencia redentora. Por tal motivo, el pensador zamorano en la reedición del panfleto en cuestión colocó una adenda en la que se advertía a los nuevos estudiantes en rebelión los modos de domesticar el pronunciamiento contra el poder.

Ciertamente, el Estado progresado jamás podrá aceptar, ni tomar a bien, ningún brote de rebelión; en cuanto alguno aparezca, se ve obligado a aniquilarlo. El poder no puede aceptar que ninguna rebelión intente vulnerar su integridad. Y, en cuanto Estado progresado, las maneras de diluir tales brotes también tienen que adaptarse a los tiempos. El ejemplo claro se encuentra al analizarlo desde la óptica de la Historia y de la Sociología, ya que estas disciplinas, al estudiar los acontecimientos estudiantiles, pretenden debilitarlos, toda vez que, por una parte, en este caso desde la Historia, al considerar una rebelión estudiantil como histórica con ello se la está considerando como una cosa del pasado y, por lo tanto, ya no puede provocar ningún daño: las cosas pasadas difícilmente podrán intervenir en lo que ahora provoca sufrimiento y malestar.

Por otra parte, ahora miradas las rebeliones desde el punto de vista de la Sociología, éstas tampoco pueden provocar mayor daño, ni hacerles despertar a los estudiantes de hoy la curiosidad de entender los motivos que llevan o llevaron a los otros estudiantes a rebelarse contra cualquier manifestación de

poder, ya que, en lugar de intentar sentir en carne propia las imposturas del Estado, las investigaciones de los sociólogos quedan reducidas a elaborar cuadros comparativos o descomparativos entre las rebeliones pasadas y las actuales, entre los motivos pasados y los actuales, haciéndoles creer a los que lo escuchen que se trata de movimientos agitados por distintas causas, para ocultarles que toda rebelión, no importa la época en que se produzca, siempre brota de una inconformidad sentida y sufrida de la gente contra el poder, en cualquiera de sus manifestaciones.

Lo anterior queda corroborado de una manera muy simple: al hacerle creer a la gente que el pronunciamiento estudiantil de los años 60 estuvo motivado por una afrenta contra la Dictadura y que el malestar de los estudiantes de los siguientes 20 años estaba producido por un odio acérrimo contra la Democracia; éstas confusiones lo que intentan ocultar, en el fondo, es que no se trata de rebeliones distintas y, de ese modo, no se percaten de que es la misma inconformidad la que está moviendo por lo bajo a ambas, es decir, que en toda rebelión popular de lo que se trata es de atacar cualquier cara progresada del poder. Siempre se está produciendo la misma lucha contra lo que hace sufrir a la gente. Y sólo mediante la Historia o la Sociología lanzada al análisis de los brotes revoltosos es como se intenta debilitarlos para poder guardarlos en sus archivos literarios, periodísticos o televisivos.

Señalado lo anterior, es indispensable remarcar cuatro razonamientos para no dejar disolver, mediante su integración histórica o sociológica, al pronunciamiento estudiantil.

La presentación del primer razonamiento ha de afinarse en el descubrimiento de la falta de identidad de los estudiantes, es decir, justamente en que no se sabe lo que son, puesto que no están perfectamente definidos: su formación como integrantes individuales de la masa no está todavía terminada, mucho menos ocupan puestos en las cadenas del sistema ni en las oficinas del Estado, y tampoco están resignados a pasar el resto de su vida trabajando o

divirtiéndose, en tanto que no tienen ningún futuro por cumplir, ya que no están perfectamente constituidos como súbditos del Capital y del Estado. Agustín García Calvo insiste del siguiente modo:

—Que el pronunciamiento de los estudiantes (es decir, de los menos bien formados todavía como Individuos de la Masa, de los no bien colocados todavía en el Sistema, de los no metidos del todo en la cadena del Trabajo y la Diversión, de los no del todo resignados con su muerte y por tanto relativamente sin Futuro y que por ello pueden acaso decir algo que no sea lo que está dicho, hacer algo que no sea lo que está hecho) ese pronunciamiento es siempre y cada vez el mismo.¹

¿Qué es lo que por un momento se asoma en este razonamiento? Obviamente la mentira de creer que las rebeliones populares son todas distintas. Pero no, la rebelión estudiantil siempre es la misma. Y, más todavía, los únicos que pueden hacer la guerra contra el poder son los menos formados; los que no están constituidos individualmente, ni tienen una personalidad del todo cerrada o perfectamente definida: los estudiantes, los seres rotos de la definición.

No obstante, de lo anterior se sigue que, a pesar de ser los estudiantes pocos de los que pueden rebelarse contra el poder, éste prontamente intenta liberarles de esa posibilidad mediante la pretensión de integrarlos al orden del Sistema, pues una vez obtenidos sus títulos y, por lo tanto, sus nuevos puestos laborales, se ven incapacitados para rebelarse en contra del poder que los ha convertido en trabajadores, es decir, en nuevos súbditos del Orden. Mas, tampoco puede pasarse por alto que los estudiantes, como no están del todo bien formados, tampoco se les puede amortecer definitivamente. Cierto, algunos estudiantes dejan de serlo, pero siempre aparecen otros nuevos. Y si el pronunciamiento estudiantil es siempre el mismo, eso obliga a reconocer que los únicos que cambian en las rebeliones son los estudiantes determinados, esto es, los estudiantes con sus nombres propios y colocados como funcionarios del

¹ AGC, PE, p. 8.

Sistema que se convirtieron en nuevos padres de familia y se vieron obligados a trabajar para alimentarse y pagar sus cuentas en los Bancos. Ahora bien, como estos nuevos empleados del Orden por alguna extraña razón se ven condenados a criar hijos para satisfacer sus carencias, resulta que su progenie tomará el relevo de la rebelión estudiantil, mal aviniéndose contra sus progenitores y con la intención de derruir al Sistema. Así lo reafirma el pensador zamorano:

Los que suelen cambiar son los estudiantes, que se colocan como funcionarios del Sistema, tal vez como Altos Ejecutivos de Ministerios o de Bancos, y se dedican también a hacer hijos para el Cielo, que sin embargo serán a su vez nuevas capas de estudiantes malavenidos con sus progenitores; pero la guerra es la misma, puesto que es contra lo mismo: como Estado y Capital no cambian más que para seguir siendo lo mismo, así la herida de sus manejos en la gente viva, que Ellos tratan de reducir a Masa de Individuos, se renueva constantemente; y así la rebelión de los estudiantes se alza contra las formas actuales y contemporáneas del Capital y del Estado, pero se engaña si se fija demasiado en esas formas contemporáneas que cada vez le tocan y no acierta a descubrir en sus actualidades la eternidad.¹

El Capital y el Estado no están perfectamente hechos. De estarlo, sería imposible cualquier brote de rebelión. Sólo de sus resquebrajaduras e imperfecciones es de donde toma fuerzas la gente o el pueblo, con sus estudiantes, para rebelarse contra las imposturas establecidas desde arriba. Ciertamente, los negocios del Capital resultarían demasiado fructíferos si la suma total de la gente se integrara sin objeciones al Sistema. Pero, como se ha visto, una de sus imperfecciones se anida en la voluntad de crear hijos, pues éstos se prevén como futuros súbditos del Estado y colaboradores del Capital. Sin embargo, mientras no están formados del todo, se presentan también como la principal amenaza del Sistema, de ahí las constantes represiones que sufren, con nuevos planes de estudios, su empacho con informaciones inútiles y el agotamiento excesivo por la televisión. Por tal motivo, el pensador zamorano se ve impulsado a agregar el siguiente corolario al razonamiento previamente

¹ AGC, PE, p. 8.

presentado: *“por eso es tan importante que los estudiantes no vean la Televisión, reducción inmediata de lo que está pasando a mera Historia, ni escuchen las monsergas de los Prohombres, momentáneamente representantes del Poder, que les inculcan los Medios de Formación de Masas.”*¹

Es necesario parar mientes en lo que antecede. Primero, porque es indispensable no sumergirse en medio del ideal torpe que de ordinario pulula entre las urbes y las comunidades rurales que han sido aplastadas por los ojos seductores de la televisión, a saber, que la televisión, bien utilizada, podría otorgar al pueblo o a la gente grandes beneficios; creer estúpidamente que se puede diferenciar tajantemente los programas televisivos inteligentes del resto de la programación basura, es una tontería que jamás debió pronunciarse. Todo lo que pasa por la televisión, ya está muerto. Ahí no hay buenos programas, de lo que se trata es de mantener ocupada a la gente en discusiones vanas. Si la televisión fue inventada para el entretenimiento, su finalidad es la misma que su medio, es decir: el medio es el entretenimiento y su finalidad es la misma, por tanto, de lo que se trata es únicamente de perder el tiempo y de no percatarse nunca de semejante aburrimiento. Pero hace falta demasiado arrojo y todavía sangre fría para desmontar semejante truco. Por otra parte, para que el poder no quede, de una vez por todas, bien estatuido y realizado es preciso que los estudiantes no escuchen a los representantes del poder en turno, pues ellos sólo son disfraces momentáneos que, una vez pasada la duración de su papel, otros vendrán a relevarlos. Es decir, que quien se lance a luchar contra los fantasmas del poder, de verdad, no está atacando al poder, sino que lo está fortaleciendo, ya que la peste que no se ataca directamente prolifera, y se multiplica a velocidad acelerada, de una manera más bien fácil.

El segundo razonamiento presentado por el pensador zamorano se desprende del precedente y dice así:

¹ AGC, PE, p. 8. Las cursivas pertenecen al texto.

—Que las fuerzas de la rebelión estudiantil no son otra cosa que las «contradicciones del Sistema», que ya nuestros abuelos marxistas nos decían, o sea que a lo mejor el Aparato no es tan perfecto ni tan fatal como Ellos creen y quieren hacerle creer al pueblo, ni tan perfecta y fatal, por ende, la constitución personal de cada individuo, sino igual y correspondientemente plagada de fisuras y conflictos: es de esas posibles imperfecciones y quebrantos de donde sacamos corazón y razón para la lucha y no de otro ningún sitio: nuestra sola arma es la mentira de sus verdades. Y desde luego, lo que no cabe es pensar que la rebelión puede emplear las armas que el Sistema emplea para el dominio y el engaño: en la forma misma de las armas están sus fines inscritos y grabados.¹

Veníamos refiriéndonos a la televisión como un arma letal del dominio y también llegábamos a descubrir que, en cuanto fin, era ella su propio medio y que, por lo tanto, no podría servir para nada distinto más que para lo que fue inventada, es decir, para matar el tiempo y lo que quedara de vida, rellenándola con entretenimiento y diversión, en sus míseros televidentes, que, paradójicamente, acuden a la televisión como un medio de solazarse y que los hace olvidar de las mortíferas penas del trabajo y del tráfico. Visto así, resulta muy sospechoso que trabajo y televisión, que penuria y diversión, se lleven tan bien, como una pareja feliz, en este Régimen del Bienestar. Pero, a su vez, esto último tiene una terrible, aunque también simple, explicación: cada cual solapa al otro para que no se descubra la impostura del poder. Se acude, maquinalmente, al trabajo a la espera del tiempo de la diversión y se padece el tiempo del solazamiento a la espera del tiempo de la tortura laboral, de tal modo que parece que las personas sólo trabajan para divertirse y sólo se divierten para trabajar.²

¹ AGC, PE, p. 9.

² Esta constatación aparentemente insignificante se agranda cuando se mira a la luz de una crítica sobre la condición alienante que el círculo vicioso del trabajo ejerce sobre la pobre gente. En efecto, eso lo han recalcado Marx y sus secuaces; aunque también René Daumal, con una alegoría demasiado simple, pero no por ello menos doliente y que, en una primera lectura, podría sonar ridícula; mas no debemos olvidar que también, a veces, los grandes estallidos de risa intentan ocultar los miedos y el dolor, pues, generalmente se acude a lo ridículo como una manera de paliar el sufrimiento. Así lo dice este escritor francés: «Cerca de aquí hay una colonia de cultivadores que

Insistimos en lo anterior porque no se pueden utilizar las armas creadas por el Poder con miras a destruirlo. Es una ilusión ordinaria y vana creer que al poder se lo puede debilitar despojándolo de su poder. Expliquémoslo con el ejemplo tan manido de la dialéctica del Amo y el Esclavo. Uno necesita del otro, cada cual es el que es mientras pueda sustentarse en el otro: no hay Amo sin Esclavo ni viceversa. Entonces, es un error torpe creer que si el esclavo despoja de su poder a su Amo desaparece también la opresión. Eso es mentira: convertir al Amo en esclavo y viceversa no destruye la opresión, la prolonga, sólo que en una dirección alterna. Así que hay que tener muy presente esto: la rebelión estudiantil no está a la búsqueda de conseguir el poder, lo que ella busca es liberarse de lo que subyuga a los estudiantes; no se trata de invertir los papeles sino de destruir lo que posibilita dicha inversión, es decir que se trata de poner en evidencia la mentira misma que constituye al poder. De ahí que se diga que el alimento de la rebelión son las contradicciones del Sistema, justamente, porque éste no está perfectamente realizado y sólo en la medida en que no lo esté es como se le puede deshacer. Y para ello basta y sobra un odio: el odio recalcitrante contra las mentiras que el Sistema hace pasar como sus verdades inamovibles.

Dicho lo anterior damos paso al tercer razonamiento en el cual el pensador zamorano expresa que la rebelión estudiantil no tiene futuro, porque éste es el arma principal con la que Estado y Capital juegan a administrar la muerte de las gentes, en el sentido de que toda muerte es siempre futura. Por

hacen crecer patatas para alimentarse y tener la fuerza suficiente para el cultivo de patatas. Otros se pusieron a construir casas y, luego, tuvieron que inventar hombres mecánicos para habitarlas, luego hilaturas para vestir a los autómatas, luego otros autómatas para que trabajaran en las hilaturas, luego casas para alojar a estos autómatas y, finalmente, todo el mundo resulta que está en una actividad tan febril, en un tal entusiasmo por el trabajo que apenas podrías intercambiar más de dos frases con el menos atareado de todos ellos» (René Daumal, *La gran borrachera*, Cabaret Voltaire, Barcelona, 2011, pp. 78-79.). De lo cual se colige una de las primeras leyes del mercantilismo a la orden del Capitalismo: *para poder vender un producto primero es indispensable crear su necesidad*. La metáfora de René Daumal lo corrobora a la perfección.

tal motivo, para que la rebelión estudiantil no quede amortajada es indispensable que no tenga futuro. Sin embargo, el hecho de que la protesta estudiantil sea sin futuro no significa que desemboque en la inactividad, no. A tenor de esto nos dice el pensador zamorano: “*si puede hacerse algo que no esté hecho, no se sabe, y entre tanto, si hay que cantar o vocear algo en ocasionales juntas o manifestaciones, en vez de los eslóganes que se someten al lenguaje de Ellos hablando de las metas o futuro de la protesta estudiantil, bien será que se usen cosas como la de Antonio Machado, «No hay camino».*”¹

Con una claridad superior es imposible decirlo. El pronunciamiento estudiantil no tiene futuro. E incluso hay que decir que cualquier protesta o rebelión popular, y por lo tanto honesta, carece de futuro, ya que el futuro pertenece al poder. Es el poder el que vive de una supuesta dominación sobre la vida, sometiéndola a sus controles temporales, aquello que Agustín García Calvo llamará en otro momento *la administración de la muerte*.

Para explicar lo anterior tal vez sea suficiente con tomar, como ejemplo, a la protesta de las mujeres contra la opresión masculina. Dicen ellas: *no más sumisión*. Y hasta ahí la rebelión es honesta y demasiado comprensible. Pero el poder masculino, que es demasiado astuto, intenta disolver la protesta, de la siguiente manera: se pregunta a las mujeres, hartas de padecer la opresión masculina, entonces, *¿qué es lo que quieren?* (en otros términos, *¿qué es lo que persiguen?, ¿qué es lo que proponen con su rebelión?, ¿cuál es el futuro de su protesta?*). Y ellas, tan ingenuas en ese momento, responden que ya no quieren sumisión sino Igualdad. Jamás se percatan de que con esa igualdad no desaparece la opresión, sino que se hace más fuerte, pues, *¿a quién terminarán igualándose sino al Hombre que era quien las oprimía?* Para decirlo en términos simples: cualquier rebelión es fácil controlarla y diluirla cuando persigue fines o lucha por un futuro. Por tal motivo, la protesta estudiantil no debe proponer

¹ AGC, PE, p. 9.

soluciones; no se levantó para hacer propuestas, sino para derrumbar al poder que no permite vivir a la gente.

Lo antedicho también nos ayuda a comprender por qué se equivocan los rebeldes al escribir tristes frasecillas reaccionarias en cartelitos y cartelones a modo de soluciones para que el orden funcione mejor. No obstante, una lucha que no tiene futuro no se puede disolver tan fácilmente. La rebelión popular y honesta no ofrece ningún otro mundo y, de hacerlo, no lo propone, sino que lo hace justo en el momento de decirlo, de ahí que haya suficiente razón en la copla de Antonio Machado “No hay camino”, por ello se hace camino al andar. Por otra parte, eso es hasta perogrullesco: la única condición para hacer un camino es que no lo haya. Dicho de otra manera: si la rebelión estudiantil tuviera un futuro sabido no habría ninguna necesidad de rebelarse.

El cuarto razonamiento que nos anuncia en su panfleto Agustín García Calvo es que el pronunciamiento estudiantil permanece ajeno a las nociones de éxito y fracaso. Efectivamente, una rebelión que no tiene fines, esto es, que no sabe lo que quiere, sino sólo lo que no quiere, no puede desmoralizarse a causa de la improbabilidad de que triunfe, pues nunca puede triunfar, ya que en este mundo los únicos que logran éxito son los que creen en su futuro. Pero, frente a esas promesas, a los estudiantes no les queda más que “*poner orejas de asno. Ni miedo ni esperanza. Ninguna de las recetas para el éxito de los Agentes de la Empresa y la Administración, lo que Ellos llaman práctico, les sirven para nada a los estudiantes en la práctica de la rebeldía.*”¹

La rebeldía estudiantil jamás podrá triunfar y, por ello mismo, tampoco fracasar. El premio y el castigo son señuelos que sostienen la permanencia del poder. Por lo tanto, es preciso que los estudiantes se desengañen, lo más pronto posible, de las ideas de éxito y de fracaso, pues, lo que no tiene futuro no puede someterse ni a lo uno ni a lo otro. A este propósito vendrá a bien recordar

¹ AGC, *PE*, pp. 9-10.

también que la rebelión estudiantil no corre ninguna prisa, toda vez que el tiempo controlado pertenece al poder y quien pretende despedazarlo no puede dejarse atrapar en esa red. Dicho de otra manera: lo que de verdad es apremiante para la rebelión popular honesta es el descubrimiento de que no hay ninguna prisa. El poder caerá tarde o temprano según se mire: por ejemplo, cayeron los faraones poderosos de Egipto y la gente siguió viviendo; cayeron las tiranías griegas antiguas y la gente siguió viviendo; cayó el imperio romano y la gente siguió viviendo; cayeron los monarcas y los señores feudales y la gente siguió viviendo; cayó el comunismo y la gente siguió viviendo; entonces por qué no ha de caer el capitalismo, tarde o temprano (aunque para las cortas vidas de los hombres parezca más bien lo primero que lo segundo), y la gente seguirá viviendo. No hay ninguna prisa para la caída del régimen.¹

¹ A este propósito será menester recordar las siguientes palabras de Amancio Prada sobre un par de panfletos repartidos por Agustín García Calvo en sus años de destierro parisino y justamente en el Barrio Latino (pero que quede claro desde aquí que se hace esta referencia por lo que tenga de común en la rebelión más que de exaltación a la personalidad del zamorano): Nos habíamos conocido en París a principios de los sesenta. Un día estaba yo comiendo en el restaurante universitario Mabillon, en pleno Barrio Latino, cuando apareció un señor por entre las mesas, con su melena crespa alzando la voz sobre el ruido de los tenedores y pregonando «¡El *Manifiesto de la Comuna Zamorana!* ¿Quién quiere el manifiesto de la Comuna Antinacionalista Zamorana?». E iba repartiendo entre quienes levantábamos la mano aquellos panfletos que sacaba de una especie de zurrón que llevaba en bandolera. Así le conocí. Me arrimé a él, frecuenté sus tertulias peripatéticas y acabé cantando no pocas de sus canciones y soliloquios. En la Maison des Jeunes et la Culture de la *place Saint-Michel* nos reunimos más de una vez a pensar el *Comunicado urgente contra el Despilfarro*. Pues un comunicado urgente para decir que no hay prisa, le soltó a un periodista empeñado en saber lo que decía aquel panfleto que aún no se había impreso. Y nos ponía en alerta contra toda creencia, escape o liberación, «marías» incluidas. A ver si ahora, después de tanto tiempo denunciando la religión como opio del pueblo, va a resultar que es el opio la religión del pueblo. Y se ponía teologal: «Yo soy el acto de quebrar la esencia: yo soy el que no soy. Yo no conozco más modo de virtud que la impotencia. Mi no saber es toda mi esperanza». Pues eso. (Amancio Prada, “Con Agustín”, en José Lázaro (edit.), *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Triacastela, Madrid, 2013, p. 19.). Las últimas palabras de la cita pertenecen a los sonetos teologales agregados a la segunda edición de AGC, SYNS.

En una conferencia titulada “El individuo” Agustín García Calvo llegaba a recordar esta falta de prisa para el derrocamiento del Régimen, pero, no obstante, precisaba lo siguiente: “Por tanto, no hay prisa. No hay prisa nunca para la revolución. El pueblo no muere nunca. Claro que el que no haya prisa, no quiere decir que pueda uno permitirse tirar por malos caminos, tirar por caminos que la crítica puede enunciar como extravíos y trampas del enemigo ni, desde luego, conservar estorbos tan inútiles y tan pesados como el alma.”¹

Después de mostrar los razonamientos anteriores sobre el pronunciamiento estudiantil, ahora se hace apremiante recalcar los modos de integración con los cuales el Estado opera para apagarlo a cada paso. Así que pasemos a analizarlos detenidamente. Agustín García Calvo, en el mentado prólogo agregado a la nueva edición *De los modos de integración del pronunciamiento estudiantil* nos refiere que, en tanto se trata de la lucha de siempre de los estudiantes contra el poder, hay modos Estatales para reintegrar las protestas de acuerdo con las épocas, pero, por otra parte, también hay otras que se repiten siempre: “*En cuanto al panfleto epistolar que aquí damos a leer de nuevo sobre los procedimientos de reintegración de la rebelión al Orden que por los años ’70 nos agobiaban, es natural que, por lo mismo, al mismo tiempo esté plenamente vigente y se haya quedado viejo para los brotes del pronunciamiento de 15 o 20 años más tarde.*”²

Una vez precisado lo anterior Agustín García Calvo nos comunica los tipos de procedimientos de reintegración de la protesta que siguen valiendo para épocas posteriores y los cuales rara vez son analizados por los estudiantes rebeldes. Entre estos modos de reintegración al orden se encuentra el sometimiento a la examinación y el cierre de cursos, así como el escape por la violencia y el escándalo callejero. Con lo primero se pone en evidencia que la

¹ Agustín García Calvo, conferencia “El individuo personal”, min. 15: 30 y ss. Disponible en: <http://bauldetrompetillas.es/wp-content/uploads/audio/individuo.mp3>.

² AGC, *PE*, p. 10.

individualidad es una institución reaccionaria esencialmente, en la medida en que es una creación del Estado y, por tal motivo, necesita examinar a sus súbditos que, una vez terminados sus cursos, tienen que demostrar que saben lo que se tiene que saber, es decir, lo que el poder les mandaba que supieran por vía de sus Planes de Estudio que él mismo había previamente diseñado. Y, respecto al otro asunto, el escape por la violencia y el escándalo callejero, no por nada es lo más llamativo para los medios de formación de masas, que, relatando los disturbios ayuda prontamente a apagarlos.¹

Quizá pocas veces se ha reparado con tanto ahínco en estos descubrimientos de la constitución reaccionaria del Individuo, ya que la mayoría de las veces se llega a proclamar que el Individuo padece o es víctima de las prerrogativas promovidas estatalmente, y, por lo tanto, de lo que se trata en una rebelión popular es de atacar al Estado mediante la defensa del Individuo. Sin embargo, al analizar con mucha cautela semejantes aseveraciones, se descubre que el Individuo es un súbdito del Estado, en tanto que se alimenta y vive del sustento que le otorga éste último; de tal manera que nada puede hacer contra Él, o bien sólo defenderlo defendiendo su propia integridad constitucional. Y es así como resulta evidente que el Estado se empeña en examinar a los individuos y en terminar sus cursos, ya que sólo así puede dotarlos de una personalidad, haciéndoles ser lo que son.

Por otra parte, el Estado integra a su Orden los brotes de rebeldía estudiantil mediante la espectacularidad de los mismos, sobre todo porque los actos violentos y escandalosos de los estudiantes (realizados en público y a la vista de todos) se convierten en la pasta necesaria para rellenar los espacios vacíos en los noticieros de la televisión y demás Medios de Formación de Masas. De tal suerte que parece que estos últimos son incapaces de hablar del pronunciamiento estudiantil si no es acudiendo a la violencia y el escándalo

¹ Cf. AGC, PE, p. 10.

espectaculares, en tanto ejercicios de provocación y, por ello mismo, también de reprobación multitudinaria. Sin embargo, es indispensable tener en cuenta que si los Medios de Formación de Masas están demasiado interesados en comunicar tales actitudes es porque sólo así pueden debilitar a las rebeliones populares. Al colocarles los calificativos de violentas y escandalosas a las actitudes de los estudiantes se le hace creer al resto del público que se trata de comportamientos que deben atacarse para que no se ponga en peligro la seguridad del resto de la gente. Y así puestas las cosas, en lugar de mostrar la opresión del Estado en todo su esplendor se le hace la zalema o la reverencia, ensalzando su necesidad, para que pueda subsistir el Orden social. En resumen: la violencia y el escándalo (exagerados por su espectacularidad) son los medios más idóneos y fáciles para diluir la protesta estudiantil.

Hasta aquí los procedimientos de reintegración al Orden que se han repetido a propósito de las inconformidades de los estudiantes. No obstante, nos dice Agustín García Calvo, hay otros procedimientos que no son tan fácil de advertir, puesto que han perdido su vigencia y, sin embargo, también es indispensable tomarlos en cuenta, por si acaso intentan resurgir de sus cenizas para amortecer la voz rebelde de los estudiantes en rebelión.¹ En primer lugar, se encuentra la sumisión a las religiones, sea a través de la fe en la mística y en la magia (a la manera de Oriente) o sea a través de la fe en la Ciencia (como en el caso de Occidente), así como el sumidero de las drogas, maravillosas cuando son ajenas al Orden, pero adormecedoras, cuando no letales, si las administra y promociona el Estado. Aunque también entre estos modos de reintegración se encuentra la labor funesta de los Partidos Políticos que consiguieron aburrir a los muchachos desde hace varias décadas hasta provocarles:

una hartura de política que en los diez años siguientes ha dominado y que explica en parte ese lapso de adormecimiento de la protesta estudiantil durante esos años y hasta los

¹ Cf. AGC, PE, pp. 10-11.

presentes; pero por ello mismo, y además por la progresiva incorporación de las ideas revolucionarias al Sistema del Poder Progresado (con el progreso también de la existencia pacífica entre los dos modos de relación entre Estado y Capital que antaño tan fieramente parecían oponerse), ello es que probablemente tampoco parece ahora que ese camino de reintegración al orden sea tan temible como lo era entonces.¹

Ciertamente, tras el florecimiento de las diversas religiones en el mundo progresado, difícilmente pueden ellas servir de socorro para apagar cualquier brote de rebelión. Sin embargo, para haberlas denunciado hace años, como mecanismos para la disolución contestataria, el pensador zamorano tenía sus buenos motivos. Y es que, en verdad, la fe en la Ciencia o, en sus antípodas, la magia y el misticismo, conducían antiguamente a los estudiantes rebeldes a confiar, por una parte, en el progreso, es decir, a adherirse a las promesas del Estado y, por el otro polo, se diluían las protestas cuando los estudiantes revoltosos querían acceder a los Misterios del Destino, o bien a los secretos del Nirvana. Más aún, en épocas pasadas, las rebeliones se disolvían porque los estudiantes se dejaban amortecer con las drogas.

Para entender lo recién dicho quizá sea pertinente abrir un breve paréntesis a propósito del análisis del tema de las drogas hecho por el pensador zamorano: hablando de los mecanismos con los que el sexo dominante huye de la perdición de su alma, o del estatuto de su hombría y señorío, es decir, de la posibilidad de perder su poder constitutivo, recuerda los siguientes versos de Fray Luis de León dirigidos a Querinto: “Si prendiere la capa, / huye, que sólo aquel que huye escapa”. Efectivamente, con esos versos termina el poema titulado Sirenas o Serenas y que también así empieza: “No te engañe el dorado / vaso ni, de la puesta al bebedero / sabrosa miel cebado...”. En atención a los cuales Agustín García Calvo comenta:

¹ AGC, PE, p. 11.

Por lo pronto y a lo que aquí nos toca, lo que esos versos hacen es prevenir a Querinto de que se deje llevar (como pajarillo que, con la miel del cebo, viene a quedar preso en la liga de la trampa) por una tentación; que resulta ser la de la droga, en este caso la del ajeno, assensio o *apsínthion* (de manera que Querinto adelantaba unos pocos siglos las aficiones y delirios de Baudelaire y sus cofrades), al cual el fraile le concede encantos alucinatorios, “essa açuçena, / essa purpúrea rosa / que el sentido enajena”, para avisar de cómo son, si se pasa la raya, veneno del alma y sierpe entre las flores. Y la razón con que anima al amigo a dejar tal perdedero es que “Passó tu primavera: / ya la madura edad te pide el fruto / de gloria verdadera”: tiempo de hacerse un hombre, un señor incluso, y no perderse antes de tiempo.¹

De lo cual podemos inferir que las drogas, en cuanto vía de escape de la Realidad, o de la Institución del Estado (pues es él quien defiende y sostiene la Institución de la Realidad) en verdad no pueden servir de socorro, pues los paraísos artificiales que inventan también son todos mentirosos e impostores; el mundo alucinatorio de las drogas está construido de retazos o harapos de la Realidad y, por lo tanto, sólo por equívoco los estudiantes en rebelión pueden considerarlos como una manera de alterar al Orden; antes bien, al contrario, habría que decir que las drogas ayudan a disolver el pronunciamiento estudiantil.

Y regresando a enhebrar de las razones el hilo, después de cerrar el breve paréntesis, hay que insistir también en que, antaño, el pronunciamiento estudiantil se disolvía gracias a la adherencia o creación de nuevos partidos políticos, toda vez que los estudiantes, motivados por sus deseos equivocados de cambiar el mundo con propuestas de salvación, se rendían fácilmente a afiliarse a cualquier partido político que se presentaba con ínfulas de revolucionario y, entonces, los estudiantes se dejaban seducir embelesados ante ellos. Así que es preciso tomar en consideración que ningún partido político puede luchar por el poder y, al conseguirlo, crearle nuevas utilidades

¹ AGC, “Huyen a donde huyen”, en *MYH*, p. 45.

que no sean las del sometimiento de la gente viva o del pueblo. No hay un poder, ni un uso de este, que le sea bueno o útil a la gente.

Señalado lo anterior, es menester explicitar seis maneras con las que el poder actualmente intenta diluir las protestas estudiantiles. Y, como bien veremos, con ello podremos entender por qué dichas revueltas terminan fracasando. He aquí el primero de ellos:

- a) *Aprenderse los Nombres Propios de las máscaras personales del Poder, y por tanto prestarles una atención vana, que desvía el sentido de la guerra.*¹

Como puede observarse, éste es uno de los principales equívocos que, a cada paso, cometen los estudiantes en rebelión; consideran que atacando a la mísera persona de aquél Rector o Subdirector, aquel Presidente, aquél Ministro o a cualquier otro representante del Poder van a conseguir deshacer al Poder mismo. Pero no, eso no puede ser: el poder no está al servicio de los poderosos, antes bien, al contrario, son los poderosos los principales siervos del poder y, por lo tanto, quien torpemente confunde al uno con los otros se dedica a perder el tiempo en una guerra vana, al no percatarse de que basta con que se elimine o desprestigie a un representante del poder para que otro venga a tomar su lugar y a cumplir las mismas funciones que el anterior.

Sin embargo, esa confusión puede explicarse con bastante sencillez, a saber: los Medios de Formación de Masas, en cuanto instrumentos de entretenimiento, o, lo que es lo mismo, mecanismos al servicio del Estado, cuya finalidad es la disolución de las rebeliones, mediante la promoción del aburrimiento (aunque no se perciba como tal, sino como solazamiento, el cual es el peor: aburrirse sin darse cuenta), se empeñan, día tras día, en hacer creer a la gente que el Poder se encarna en sus representantes, es decir, que no hay

¹ AGC, PE, p. 11.

más poder que el de los poderosos, para que el ataque directo al poder (esto es a la idea de Poder) jamás se efectúe, porque la rebelión equivocada, en verdad, está luchando como Don Quijote, en el peor sentido, contra molinos de viento a los cuales confunde con los monstruos del Poder. De este otro modo lo precisa el pensador de Zamora:

Pues no hay que olvidar que Ministros, Rectores, Subdirectores y demás Prohombres son lugares que cada temporada pueden llenarse con una nueva cara y nombre sin que nada cambie; los Medios de Formación de Masas se dedican justamente a distraer la atención de la gente dirigiéndola sobre esas caras y nombres indiferentes y pasajeros, porque la personalización del Poder es truco principal para el engaño de los pueblos, y de ahí que los Órganos de Falsificación de la Realidad tengan tanto empeño en que relumbren las muecas de Fulano y el nombre de Fulano suene a todo bombo (da igual si encomiándolo o denigrándolo), para hacer creer que es Fulano el que hace y dispone en la economía y la política; pero los ejecutivos no hacen más que ejecutar, son unos mandados, y en ellos, mejor cuanto más alto en la pirámide, se cumplen especialmente las palabras de Jesucristo: «No saben lo que hacen».¹

Así que hay que estar alerta contra esa confusión. Al poder hay que atacarlo en abstracto, es decir que se trata de hacerle frente a su Idea constitutiva y no a las caras momentáneas que lo representan; las cuales se van pasando la estafeta cada cierto tiempo para que la gente, confundida, no descubra las mentiras sobre las cuales el poder está instituido. “*Así que es una triste pérdida de tiempo eso de emplear en derribar (o consolidar) Ministros, Directores o Prohombres las fuerzas y las voces del pronunciamiento estudiantil, que contra lo que se levanta es contra el Sistema mismo, contra los entes abstractos y reales de la dominación y del engaño, de la administración de muerte.*”²

El otro modo de integración contemporáneo de integración del pronunciamiento estudiantil reza así:

¹ AGC, PE, p. 11.

² AGC, PE, pp. 11-12.

b) *Protestar hacia Arriba.*¹

Este también es uno de los equívocos que a diario cometen los inconformes con la opresión del Estado, porque, efectivamente, sienten que la impostura viene de Arriba, entonces creen que no queda más que levantar las manos contra ello, reclamando, insultando o ejerciendo cualquier otra acción violenta contra lo Alto, sin percatarse de que toda protesta airada contra el Cielo y sus secuelas (por recordar otra metáfora tópica) sólo puede hacerse si previamente se otorga un reconocimiento a quien ejerce la violencia contra la vida de la gente.

No basta entonces con suplicar clemencia a los altos ejecutivos, o pedirles favores: no hay poderes buenos de verdad; por ello, es preciso que los estudiantes inconformes descubran o inventen otros modos de convivencia que no finquen sus reales entre el comercio de la impostura.²

¹ AGC, *PE*, p. 12.

² Por otra parte, pero en la misma sintonía, hay que decir que toda la obra de Albert Cossery se ha empeinado en encontrar maneras de burlarse del Poder, sin acudir a los actos de violencia ejercida, porque, como bien lo sabe la mayoría de los personajes inolvidables de sus novelas: responder con violencia a los actos criminales del poder no lo debilita, sino que lo fortalece. Por lo tanto, una de las maneras de debilitar al poder es ridiculizándolo. Para corroborar lo anterior basta con mentar un ejemplo de los múltiples que se hayan en los textos de Cossery: “Heykal intentaba en vano distinguir entre ese populacho el rostro bonachón y alegre de algún vagabundo escapado de las garras de la policía. No divisaba a ninguno. En realidad, las calles de la ciudad se volvían extrañamente siniestras, reducidas a los únicos elementos activos de la población: los tristes y los atareados. Por todas partes estaba rodeado de funcionarios. Heykal no podía dejar de pensar en la respuesta del mendigo cuando le había pedido que fuera a su casa cada mes a recibir la suma que le destinaba. Ese rechazo a convertirse en funcionario, hecho por un mendigo famélico, ¡qué insulto a la posteridad!; esa posteridad que sólo reconocía a aquellos que hacen carrera, siguiendo la rutina habitual. La historia universal rebosaba de pequeños funcionarios, que se hicieron ilustres a fuerza de trabajo y de perseverancia en el crimen. En verdad era penoso pensar que la raza humana no había producido, en materia de hombres gloriosos, más que miserables funcionarios, preocupados por sus categorías, en algunos casos obligados a hacer asesinar a miles de sus semejantes, para conservar su puesto y alimentar convenientemente a su familia. ¡Y era esta deplorable ralea la que se atrevían a exhibir ante el respeto y la admiración de las muchedumbres!” (Albert Cossery, *La violencia y la burla*, Octaedro, Barcelona, 2000, p. 68.).

La tercera manera de reintegrar al Orden el pronunciamiento estudiantil consiste en:

c) *Formular reivindicaciones.*¹

Efectivamente, a los estudiantes en rebelión se les hace creer (y ellos terminan rindiéndose ante tal artículo de fe) que son futuros trabajadores y, por lo tanto, se ven en la necesidad de formular peticiones a propósito de sus futuros puestos de trabajo, sin percatarse de que, en cuanto estudiantes, sin una personalidad o individualidad todavía del todo bien formada, su vida tiene su gracia en no saber lo que va a pasarles el día de mañana. Los estudiantes no son obreros, pero el Estado se empeña en hacerles creer que sí lo son, puesto que están trabajando en hacerse sus puestos en el futuro de la sociedad. Sin embargo, los estudios verdaderos son aquellos que no tienen otra finalidad más que la de que se hacen por el sólo gusto de hacerlos, en ello radica toda su gracia y, por lo tanto, no pueden ser considerados como trabajo ni como nada que se le parezca. Entonces sólo por torpe equivocación se puede equiparar al estudiantado con una promesa de futura camada o reata de trabajadores, a los cuales el Estado les tiene reservados sus ya ganados, puesto que los han solicitado, míseros puestecillos de trabajo. *“Pero los estudiantes no son corporación laboral ninguna, ni el pronunciamiento, cuando surge, puede amortecerse en la frívola tarea de averiguar cuáles son los intereses del Ente estudiantil (más Metafísico que la República de las Mariposas) y de fabricar tablas reivindicativas. Por el contrario, los estudiantes en*

A tenor de esto también puede consultarse el *Elogio de la pereza refinada* [En Línea] de Raoul Vaneigem, ya que, en tal texto, al rescatar la obra de Albert Cossery, advierte que una manera de atacar al Capitalismo es rebelándose contra el trabajo, es decir, contra esa inmensa producción de nada, y, para ello, basta y sobra el cultivo de una pereza refinada, que, por otra parte, en cuanto refinamiento del ocio, *no* puede ser considerado como la madre de todos los vicios.

¹ AGC, PE, p. 12.

*rebeldía deberían perder el temor a declarar «No sabemos lo que queremos: eso son cosas que sólo sobre la marcha pueden irse descubriendo».*¹

Quede claro, entonces, que los estudiantes de verdad no saben lo que quieren, sino sólo lo que no quieren y detestan, porque les afecta y les impide vivir: el Régimen progresado, igualado en la actualidad como Estado-Capital o Capital-Estado.

Otra de las equivocaciones estudiantiles que debilitan las fuerzas de la rebelión es:

*d) Estudiarse las Leyes, Planes y demás reglamentaciones.*²

Es comprensible por qué los estudiantes se comportan de esa manera, pues, han sido educados en el Régimen del Orden, donde les han enseñado que de lo que se trata es de hacer propuestas, que ayuden a mejorar la actividad del Poder, pero para eso es preciso conocer muy bien las leyes y demás reglamentaciones que están a su servicio y disposición. Desde luego, la miopía de tales estudiantes les impide comprender la domesticación de los brotes de rebelión ofreciendo propuestas para mejorar las funciones del Estado, convirtiéndose de esa manera en pequeños funcionarios al servicio de aquello que en un principio intentaban demoler.

*Habrá que saber desanimarlos de su intento a esos compañeros, mostrarles la vacía realidad de todas las disposiciones ministeriales o directoriales sobre los estudios (más necesitadas cada vez, por otra parte, con el progreso, de cambiarse y reproducirse a velocidad acelerada), de cuya inanidad ya el aburrimiento de su estudio es testimonio, y sugerirles que el único lugar adecuado para el papeleo legislativo que caiga desde Arriba es la papelera, mientras no se encuentran modos de impedir que sigan produciéndolo. No es ciertamente para hacer otras Leyes ni otros Planes para lo que surge el pronunciamiento de los estudiantes.*³

¹ AGC, PE, p. 13.

² AGC, PE, p. 13.

³ AGC, PE, p. 13.

Efectivamente, las más de las veces, los estudiantes se suman a las protestas movidos por la algarabía y la bulla, sin detenerse a pensar con cautela de dónde brota dicha inconformidad, de esta manera y, para no desviarse de su cauce, se verían en la necesidad de descubrir que si están contra el Estado no deben de hacer actos que a éste último lo fortalezcan en lugar de derribarlo.

Más todavía, los estudiantes se equivocan al formar comitivas para:

*e) Dialogar con las Autoridades.*¹

Más arriba se ha mencionado que el Poder es demasiado astuto y, por ello mismo, es capaz de hechizar a cualquier rebelde despistado, haciéndole creer que, cuando se lo propone, puede llegar a ser también demasiado comprensible, sobre todo, al estar dispuesto a escuchar las pequeñas o grandes demandas que sus súbditos le presenten. Y con esa malversación acuden los estudiantes rebeldes a dialogar con las Autoridades. *“Como sucede a veces que Ellas se ponen comprensivas y se prestan incluso a recibir en sus antecámaras y despachos a los (dentro de lo posible, legítimos) representantes de la plebe estudiantil y discutir con ellos seriamente sobre los problemas, es natural que se sientan halagados por el reconocimiento de su importancia y piquen en el cebo.”*²

Pero así puestas las cosas, como popularmente se dice, las ovejas acuden voluntariamente a su propio sacrificio en la cueva del lobo. Sólo por una torpeza excesiva de los corderos pueden creer que los lobos son buenos anfitriones y que uno puede salir de sus habitáculos sin sufrir rasguño alguno. Pero no, en verdad, no se debe dialogar con las Autoridades: lo que oprime y lo oprimido jamás podrán entablar una sana relación. A propósito de esto es menester recordar una fábula que abre el telón a una obra teatral del pensador zamorano

¹ AGC, PE, p. 13.

² AGC, PE, pp. 13-14.

titulada *La rana y el alacrán* porque ahí queda revelado de manera inmejorable lo que se acaba de exponer:

Quiso una vez el alacrán
atravesar el río,
y como no sabe nadar,
pues acudió a la rana:
'¡Móntame a tu espalda y, por favor,
pásame a la otra orilla!'
'¿Qué dices?' que le respondió
la rana: 'te conozco:
¿que te monte en mí, para que tú
me piques y me mates?'
A esto el alacrán '¡Te doy
mi palabra de que nunca
te picaré yo a tí!'; y aún
la rana 'No me fío:
sé bien cómo eres'; y el alacrán
razonó: '¿No ves tú misma
que no puedo, que, si te pico a ti,
me ahogo y también muero?'
Se dejó la rana convencer,
y lo tomó a la espalda,
y saltó a las hondas. Cuando ya
llegaban a los cavozos
de mitad del río, el alacrán
le picó. '¿Qué has hecho loco?'
ya emponzoñada sollozó
la rana moribunda.
'Lo siento' dijo el alacrán
anegándose en las aguas:
'No pude menos: soy así.
Tú sabías cómo era.'¹

Tal fábula aplicada al tema que nos traemos nos demuestra a cabalidad que, de verdad, no puede haber diálogo ninguno entre la impostura del poder y la vida

¹ AGC, RYA, pp. 7-8.

que se encuentra dominada bajo su yugo. Sólo ingenuamente podrían creer los estudiantes o el pueblo que se pueden hacer acuerdos con las Autoridades, para que éstas últimas hagan mejor su trabajo mediante las recomendaciones que les hagan los primeros; sin embargo, las Autoridades jamás podrán decir más que lo que dicen siempre ni podrán hacer algo distinto de lo que hacen siempre. Por ello, el pensador zamorano se ve en la necesidad de recordar que *“con las Autoridades no cabe diálogo ninguno: Ellos no saben decir más que lo que está dicho, y entrar en diálogo con ellos implica avenirse a su lenguaje, burocrático, estadístico, con la consiguiente aceptación de su vocabulario y sus ideas de la Realidad, que no puede menos de amortecer y de asimilar las voces que venían de abajo y que trataban de decir algo que no estaba ya dicho.”*¹

Más claro no pudo haberse dicho. Dialogar con las Autoridades implica, en primer lugar, someterse voluntariamente a su jerga y verborrea. Ellas no pueden hablar como la gente; de poderlo, hace mucho que hubieran renunciado al ejercicio del poder, pues se habrían dado cuenta del dolor y del sufrimiento que padece el pueblo por lo bajo. Así que no hay puntos intermedios: o los estudiantes dialogan entre sí mismos, pero no con las autoridades, o lo hacen con éstas, pero no con los estudiantes; si eligen la segunda opción se disuelve la rebelión.

Finalmente, Agustín García Calvo nos advierte de otro mecanismo con el que a menudo se pretende debilitar el pronunciamiento estudiantil y que consiste en:

f) Imitar los mecanismos democráticos.²

¹ AGC, PE, p. 14.

² AGC, PE, p. 14.

Esto último es uno de los recursos con el que ordinariamente se entretienen los estudiantes, pues basta con que sientan cómo brota la rebelión entre sus carnes y pensamientos para que de inmediato pretendan actuar como los demócratas, es decir, se encargan de organizar comisiones y designar representantes, mediante la cuantificación de votos o de manos levantadas en las asambleas y en eso radica su equívoco, pues, al actuar de esa manera, así disuelven la protesta estudiantil.¹

Como puede colegirse de lo anterior, la protesta estudiantil bien encaminada, esto es, no reintegrada todavía al Orden, le estaba preparado el camino a Agustín García Calvo para el pronunciamiento de sus largas e interminables diatribas contra la Democracia, en cuanto que aquéllas consisten en una labor política comunal, en la medida en que se trata de denunciar las artimañas operativas del Régimen que padecemos, la Democracia, y, entre las cuales, pueden enumerarse las que siguen: las votaciones personales y secretas, como fundamento de la representación y, por otra parte, la defensa de los individuos reaccionarios. Más todavía, la confusión de la rebelión con la proclamación callejera de eslóganes, más o menos escandalosos, que, como se señaló en líneas anteriores, intentan diluir las protestas de los estudiantes inconformes.

Pues bien, por ahí se iban marcando los derroteros de la política popular, pero, tal vez, su mayor insistencia quedó manifiesta en una charla titulada *Contra la Democracia*, posteriormente publicada como libro.² Así que, para continuar con el hilo de la argumentación, se dará paso a su análisis.

¹ Cf. AGC, *PE*, pp. 14-15.

² Cf. AGC, *CPCD*.

5. Contra el Poder: contra la Democracia

Lo elemental será comenzar por el final. De esta manera se comprenderá la presencia impostora del poder en la Democracia que actualmente padecemos. Y estas son las palabras utilizadas por Agustín García Calvo en la última parte de su conferencia:

Hay que recordar que la creación del término *democracia* es griega, y que *democracia* encierra una contradicción: el segundo término, *krátos*, quiere decir 'poder', más o menos, y muchas veces 'fuerza'; y el primer término, *demo-*, quiere decir 'pueblo', porque también los pueblos, los pequeños pueblos, por oposición a la ciudad, se llamaban *demoi*, como entre nosotros, los pueblos y el pueblo. *Demoi* eran los pueblos y *demos* era el pueblo. Luego había otros términos despectivos, como nuestro término *masa*, especialmente, *óchlos*, que se parece un poco al latín *turba*. Eran términos despectivos, pero *demos* era más o menos como el *populus* latino, como pueblo. Una cosa así. De manera que eso es lo que funcionaba. Lo curioso es el truco que en la formación de la palabra está implícito: se hacía creer que, efectivamente, el régimen democrático de algunos de los estados, por ejemplo el de Atenas, era un régimen del pueblo, o sea que el que gobernaba era el pueblo; como si no fuera evidente que al pueblo, *demos*, siempre se le hace fuerza, *krátos*, y que nunca sucede al revés, que el pueblo, *demos*, tenga la fuerza y la administre, *krátos*.¹

Semejante denuncia no puede pasar desapercibida y, por lo tanto, hay que seguir insistiendo en ella: los paladines de la Democracia, ahogados en su ceguera, son incapaces de percibir la contradicción: los términos *poder* y *pueblo* son incompatibles en grado sumo. En la Democracia, desde su origen, siempre se ha ejercido presión o fuerza contra el pueblo. Eso quiere decir que jamás ha habido un gobierno popular ni podrá haberlo, toda vez que ha sido al pueblo a quien se ha intentado, desde la impostura del poder, gobernar. En cualquier forma de gobierno siempre hay alguien que la padece y, como es obvio, lo que gobierna no puede ser lo gobernado y, por coletilla, a quien se gobierna no puede ser el que gobierna, o, en una palabra: una cosa es el gobierno y otro lo

¹ AGC, *CPCD*, p. 127.

gobernado. Sólo la miopía o una falta de sesos es capaz de equiparar a lo uno con lo otro.

Y, efectivamente, ese engaño estaba pergeñado ya desde los comienzos de la democracia ateniense. Aunque no faltará aquí quien pretenda diluir el razonamiento arguyendo que en los pueblitos que componían el Ática la democracia no era tan opresora todavía porque los gobernantes no eran elegidos por votación directa (y que, por lo tanto, no se habían ensañado con el ejercicio del poder), sino que, al contrario, eran designados por sorteo y de ahí cierta torpeza en la ejecución de su labor impostora; sin embargo, eso eludiría parar mientes en que el verdadero problema se encuentra en la promoción de la propia palabra *democracia*. Por otra parte, advierte el pensador zamorano que los representantes del poder en verdad no tratan con el pueblo sino con los individuos o con las personas (y ello por muy buenos motivos).

Que en cambio se habla muchísimo de ti o tú, el de los anuncios, del Individuo Personal. Es por tanto importante, no me pesa volver a insistir en ello: Estado y Capital no tratan con el pueblo: al pueblo le hacen la puñeta, por supuesto, para eso están, son administradores de la muerte; pero no tratan con el pueblo; con quien tratan es con el Individuo, contigo y conmigo en cuanto individuos, de manera que tratan, si quieres, con el Hombre, con el invento de los filósofos que para eso está, el Hombre, el abstracto, que es al mismo tiempo lo mismo que el individuo más concreto.¹

Y bien, considero que con lo dicho hasta aquí ha quedado revelada la mentira de la Democracia en todo su esplendor, porque con esa palabrita se hace referencia justamente al poder que actualmente padecemos. Así que es preciso someterla al análisis y de una manera detenida, como concierne a la importancia de semejante temática:

En primer lugar, se acude a la exploración etimológica del término griego, no por mor y veneración de lo antiguo (¿de qué nos serviría elogiar o

¹ AGC, *CPCD*, p. 128.

despotricar contra los griegos? En verdad, la administración de laureles y de oprobios para con los muertos, desde nuestra época, resulta un gesto demasiado ridículo), sino porque es con las definiciones de raíz con las que pueden comprenderse de una mejor manera varios de los sentidos (y sinsentidos, también eso hay que decirlo) de una palabra y que han sido emborronados por el paso de los años, e incluso de los siglos. Y, como se ha podido apreciar, en lo hasta ahora presentado, el caso de la palabra *democracia* ha sido muy ilustrativa, pues, ¿quién se podría imaginar una contradicción en su génesis, sobre todo en esta época en la que ha venido a resultar la forma de gobierno triunfante? Y, más todavía, siendo coherentes con lo recién dicho, es preciso ocuparse de la Democracia que gobierna en nuestra época, o, lo que es lo mismo, analizar esta forma de poder que a nosotros nos ha tocado padecer. Por tal motivo, es indispensable no perder más tiempo en el intento de comprender y averiguar las maneras de gobernar de las épocas ya pasadas. A cada época le ha tocado padecer una forma de impostura y, algunas de sus víctimas, encolerizadas por ese sufrimiento innecesario, se vieron en la necesidad de denunciarla. A nosotros nos queda por ejercer entonces esa misma actividad, pero, como se ha dicho, ocupándonos de nuestra época. Así que vamos a ello, enunciando las rutas equivocadas que se deben evitar, pues, si se nos dejara cometer los errores de siempre, de esa manera nos privaríamos también de un tiempo precioso para denunciar las caras con las que hoy intenta ocultarse el Poder. Y, entonces, ¿qué es lo que hay que hacer? Así lo expresa el pensador zamorano:

Se trata de hablar contra la Democracia porque simplemente se entiende que es lo único que hay, lo único que se ve, en el sentido de que cualquier otra forma de organización del Poder está de alguna manera destinada a concebirse como una aproximación a ésta que hoy aquí padecemos. De forma que todas las demás no son más que prefiguraciones o aproximaciones a ésta, que es la única triunfante y la única verdadera. Esta no sólo Democracia, sino

tecnocracia, es la más avanzada Demotecnocracia, Tecnodemocracia o como queráis llamar a esto que padecemos en todos los países que por ello mismo se llaman desarrollados.¹

Es una impertinencia, pero no por ello deja de ser un error que se comete a cada paso, querer explicar nuestro mundo mediante la aplicación de circunstancias que han perdido todo dominio. De poco vale acudir a las averiguaciones de modos de atentar contra un Régimen impostor de hace apenas un siglo. Y, por la misma razón, también de poco vale tomar al Comunismo como un mecanismo racional de defensa contra el Capitalismo, porque, a la luz de esta época, esas dos formas de gobierno se alimentaron de la misma pretensión: exacerbar la falsía del poder contra la vida de la gente o del pueblo.

No hay más que una forma de poder: es ésta, la más actual y la más perfecta. Las gentes de los países que todavía no han llegado a esto, las gentes de los países que Ellos llaman insultantemente 'tercer mundo', a pesar de que en este momento no se sabe cuál es el primero ni el segundo, no pueden, están condenados a no poder aspirar a otra cosa más que a esto mismo, de forma que es inútil que se intente contar con los ciudadanos, los pobladores, las gentes de estos países, porque toda su aspiración será llegar aquí. Hasta los estudiantes chinos, por poner el caso más extremo.²

De lo anterior se sigue que es mentira que aquellos que se llaman (o son llamados) segundos o terceros mundos estén alejados o separados del primero. No, esos forman parte integral de éste, pues, a los no conformes del todo con las prerrogativas de su primer mundo se les amenaza con caer en el subdesarrollo que conforma a esos otros mundos. Y, por otra parte, a los países llamados tercermundistas se les seduce con la posibilidad de ingresar al primer mundo una vez que adopten el modelo económico (o, lo que es lo mismo, su forma de gobierno) que los ha llevado hasta las cumbres del Desarrollo y del

¹ AGC, *CPCD*, p. 69.

² AGC, *CPCD*, p. 70.

Progreso, mediante la promoción de esa forma de gobierno llamada Democracia. “Es triste, pero hay que decirlo, por si acaso no se oye así de claro a través de las noticias que los medios de formación de masas os ofrecen. Y lo mismo pasa en todos los demás países. En ese sentido, pues, es verdad que esto es el poder real, ésta es la constitución-organización de poder única que nos toca.”¹

Así que no hay más que una forma de Poder y es el que padecemos en esta época: la Democracia desarrollada, en virtud de lo cual también se le puede llamar Demotecnocracia o Tecnodemocracia, tratando así de evitar el riesgo de confundirlas con aquellas otras formas de poder que triunfaron en el pasado. Pero, en todo caso, todas esas manifestaciones están presentes en su forma actual, puesto que la Democracia se ha visto en la necesidad de pasar por todos esos procesos para convertirse en lo que actualmente es. Y esa es una de las razones por las cuales, los todavía no insertos en su mundo, en tanto que aún no gozan de sus beneficios prometidos, insisten, una vez y otra, en ser aceptados por tal forma de regularización de la vida. ¿Un ejemplo? El caso de los emigrantes que, a toda costa, se empeñan en hacerse un lugar en el mundo desarrollado:

Entre otras cosas, los países estos que llamamos desarrollados cuentan también con una invasión de inmigrantes de países de los otros sitios que no han llegado todavía; inmigrantes, sectores especialmente avispados o desesperados de esas poblaciones que se lanzan aquí, sin más, para participar más pronto en la maravilla del desarrollo y de la economía de una tecnodemocracia, dando lugar a los conflictos que todos conocéis, con motivo de la inmigración, y que no son accidentales. Según la descripción que hago, también esos conflictos de inmigración y demás, que tan de cerca nos tocan, forman parte del sistema mismo.²

¹ AGC, *CPCD*, pp. 70-71.

² AGC, *CPCD*, p. 71.

Ahora bien, y como ya se ha insistido en algunas líneas precedentes, desde la caída del Telón de Acero, o tras el fin de la Guerra Fría, ya no quedó en este mundo más que una forma de impostura. Por lo tanto, resulta una insistencia superflua el hecho de levantarse contra esa fantasmal divisoria del Poder, toda vez que, actualmente, sólo padecemos una única forma de dominio y, en este sentido, los automóviles personales lo ejemplifican mejor que nadie, porque desde el momento en que entraron a Rusia semejantes cacharros para venderse como cualquier otro producto considerado como necesario para la vida de los hombres, desde ese momento también se demostró que el Telón de Acero ya no era más que un fantasma del enfrentamiento de dos formas de Poder, es decir que con la intromisión de automóviles personales en Rusia quedaba demostrada que el Capitalismo también la había conquistado. Y sobre este asunto el pensador zamorano lo expresa con los siguientes términos:

Evidentemente hace falta estar muy ciego para no haberse dado cuenta, por lo menos hace veinte años, desde que entraron los automóviles personales en Rusia, de que era mentira lo de la guerra fría, lo de la coexistencia pacífica, en suma, la idea de que había dos. Pero bueno, por lo pronto, la rendición declarada de estos últimos años ha dejado las cosas más claras. No hay más que una cosa: Estado-Capital es lo mismo que Capital-Estado y lo era desde hace mucho tiempo. Por eso es por lo que sin distinguos podemos hablar contra la Democracia como única forma de poder que nos toca.¹

Liberados entonces de los otros fantasmas del Poder, no queda más que declarar la guerra contra la Democracia. Y, sin embargo, una guerra declarada así, tan de sopetón, en este mundo donde habitan las camadas y reatas de demócratas (entre los que se cuentan incluso muchas de las mentes más lúcidas e inteligentes de renombre mundial, es decir, a los filósofos o iniciados en la filosofía, amén de otros intelectuales que, con todo y su bagaje cultural, parece que nunca lograron comprender –por buenos motivos seguramente– las

¹ AGC, *CPCD*, pp. 71-72.

diatribas socráticas contra la Democracia), demanda todavía otra aclaración y que bien puede quedar dicho de un plumazo, pues en ello consiste la política popular, a saber: la denuncia contra el fastidio del Sistema que se empeña, y cada vez con más impertinencia, en domeñar la vida de la gente. Esta forma de dominio, para un tratamiento más despiadado, se le ha de llamar *Administración de la Muerte*, ya que, en eso, y no en otra cosa, es en lo que consiste la labor funesta del Estado y Capital.

¿Qué es lo que uno padece, esté donde esté, por parte de esta última forma avanzada de democracia? Lo que uno padece es simplemente la administración de lo que Ellos administran; y lo que Ellos administran es, en una palabra, la muerte. Lo que administra el Poder es la muerte. Fijaos bien, para que no nos equivoquemos con imágenes sangrientas. No digo que el Capital y el Estado se dediquen a cachipodar a las gentes del pueblo, ni a ejecutarlas. De vez en cuando lo hacen, pero es lo de menos. No digo que den la muerte: digo que la administran. Y éste es el punto, yo creo, esencial para entender cuál es la forma del poder que padecemos.¹

La Administración de la Muerte es una acción en sí misma violenta; no obstante, a la gente se la suministra de un modo, por así decirlo, anestesiado. Administrar la Muerte efectivamente no significa matar, pero sí dosificarla, es decir que por medio de ese acto la vida queda convertida en lo que no era. Y, en ese sentido, la vida antes de ser definida podría ser cualquier cosa, menos eso en lo que la convirtió el Poder en su forma más desarrollada: *tiempo*. El Estado tiene especial interés en saber lo que es la vida, pues, sólo así puede decidir cómo ha de vivir la gente. Y, si bien, no sabe lo que de verdad es la vida; sin embargo, con su administración se la ha transformado en tiempo; si el Estado decidió convertir la vida en tiempo, eso lo hizo por muy buenos motivos, a saber, por la serie de beneficios que puede obtener a partir de semejante chapuza sangrienta.

¹ AGC, *CPCD*, pp. 91-92.

Administrar la muerte quiere decir convertir totalmente nuestra vida, la de cada uno y la de la gente, en tiempo. Un tiempo contable, con sus números, al cual llamo muerte, porque la única vida que merecería no llamarse muerte es una vida que no fuera tiempo, una vida que no estuviera contada en horas ni en jornadas, ni en semanas ni en años. De forma que la única función esencial del Estado y del Capital es que la vida quede convertida absolutamente, totalmente, en tiempo. Un tiempo que, según el truco que todos conocéis y padecéis bien, se divide en tiempo de trabajo y tiempo de diversión. Los dos son el mismo. Éste es un engaño importante, en el que nadie debería ya caer. El tiempo de trabajo, en la forma más avanzada de democracia, es literalmente un tiempo de trabajo para nada. Esto conviene entenderlo bien, porque Ellos nos hacen creer que es que hace falta trabajar.¹

¿Qué es lo que se infiere, de primeras, de ese párrafo tan provocador? Pues, no otra cosa, sino la denuncia terrorífica de aquello en lo que ha venido a convertirse esto que, quizá por costumbre, seguimos llamando nuestra vida: un tiempo, o, lo que es lo mismo, un espacio vacío, porque sólo los espacios pueden medirse y rellenarse con cosas inútiles, o que sólo sirven para comprarse y venderse. Y la única manera de conseguir esto último es mediante el trabajo y la diversión. Más aun, para nosotros, hijos del poder en turno, nos resulta casi imposible imaginar una vida que no esté confundida con el tiempo, puesto que nacimos dentro de él. Ni qué decir tiene que semejante conversión se repite a cada paso y en cualquier época donde se erija un Poder reinante. Para entenderlo mejor, en esto que seguimos llamando Occidente (a pesar de que todo el mundo pretenda convertirse en un Demócrata desarrollado), quizá baste con recordar la pretensión de la Religión desde su institución en el *Libro*: “Y es pues una verdad eterna aquella que el *Génesis* nos enseña la primera: que, antes del cielo, antes de la luz, estaba el Ser de la Semana, que fabricó el mundo en seis días y al séptimo descansó. ¿Qué no tendremos que pensar acerca de una institución que la Sociedad o –mejor dicho– el Estado se apresura a justificar y divinizar antes que cualquier otra?”²

¹ AGC, *CPCD*, p. 92.

² AGC, “Sobre la realidad o de las dificultades de ser ateo”, en *LE*, p. 183.

De lo cual no queda sino colegir, también, que, desde la institución impostora de una Autoridad en el mundo, termina la vida sometándose al trabajo (en el ejemplo anterior son seis esos días) y al divertimento (un día de descanso a la semana para recuperar las fuerzas perdidas en el resto de los días). Ya se verá cómo, con el progreso de las maneras del sometimiento, se conseguirá, poco a poco, la equiparación de los tiempos de uno y otro. Sin embargo, así puestas las cosas, no puede uno sino descubrir que, actualmente, da lo mismo trabajar que divertirse, pues, ambos ejercicios sólo se sostienen si previamente se acepta que la vida es tiempo y, por lo tanto, lo único que se puede hacer con ella es o trabajar o divertirse. Pero, he ahí, justamente, el punto medular de la mentira contemporánea que sostiene al Poder, ya que en esta época nuestra (y con el desarrollo tecnológico ligado a la invención de múltiples máquinas ahorradoras de esfuerzo para los humanos trabajos diarios) ya no hay ninguna necesidad de trabajar. No obstante, es cuando más se trabaja.¹

Propio del Poder es el aumento de las horas de trabajo, toda vez que de dicho tiempo obtiene sus pingües beneficios. El triunfo contemporáneo del Poder radica en una leve pantomima de su dominio: en lugar de hacer mayor presión sobre el tiempo de trabajo, en esta época, ha incrementado las horas de la diversión. Sin embargo, el trabajo siempre ha cumplido el papel de la venta de horas de vida a cambio de dinero, es decir que el trabajo nunca tuvo otra función más que la producción de dinero. Ahora bien, a tenor de lo anterior es imprescindible cuestionar ¿en qué consiste la diversión en nuestra época? Y después de analizarlo un poco no queda sino responder que la diversión no consiste en ninguna otra cosa más que en el gasto del dinero conseguido de la venta de horas de la vida de la gente. De lo anterior se sigue que la diversión no es sino otra manera de trabajar, esto es, de producir dinero.

¹ Cf. AGC, *CPCD*, pp. 92-93.

Como puede observarse, en el Régimen que actualmente padecemos, nadie puede salvarse de la opresión. Por ello resulta muy sospechoso que nuestra época pueda considerarse superior al resto de las otras. No. Si alguien se conmueve de otros tiempos donde hubo esclavos al servicio del Tirano o de cualquier otro Señor, o de súbditos al servicio del Rey o del Faraón, tendría que admirarse de ser él, en esta época, un triste funcionario al servicio del Dinero. Pero, eso sólo se consigue sintiendo un tremendo desprecio por el Poder y su ejercicio administrativo sobre una vida sin dueños. Así que hay dos modos funestos de someter la vida o, mejor dicho, un modo que se parte en dos para que sea más difícil descubrir su labor impostora.

Reducción, por tanto, de una mitad de la vida a un tiempo de trabajo para nada, un tiempo de trabajo que efectivamente está creando sus propias necesidades de trabajar, completamente en el vacío, ya desde hace mucho tiempo. Ninguno de vosotros ignoráis –y a lo mejor muchos de vosotros estáis empleados en ello más o menos– que una de las industrias esenciales de la demotecnocracia es la de la creación de necesidades, la de la creación de nuevas necesidades. No tengo que enumeraros las diferentes oficinas en las que esto se produce, esa producción de necesidades. Sin ella, sin esa oficina, sin la oficina creadora de nuevas necesidades, de renovación de necesidades, no habría demotecnocracia.¹

Ciertamente esta producción de necesidades se presenta entre los individuos como posibilidad de solazamiento, sí, pero, sobre todo de posesión, en tanto que es el modo idóneo para entrar a la Sociedad del Bienestar, promovido y vendido por eso que se llama Primer Mundo y cuyo único motor es el movimiento del Dinero. Sin la posesión de éste nadie puede acceder a su paraíso de confortabilidad prometida. En otros términos, recordando las palabras del antiguo Régimen: sin sacrificios no hay gloria o sin sacrificios no hay Cielo. Sólo creyendo en el Dinero y rindiéndose ante Él es como se pueden satisfacer las necesidades que Él mismo crea para poder moverse y sustentarse. Ello

¹ AGC, *CPCD*, p. 94.

quiere decir que sin Dinero no hay Demotecnocracia; ambos están unidos por una hermandad indisociable, precisamente porque son lo mismo. De lo cual se sigue que la gente de verdad no necesita para nada del trabajo o, para que eso no suene tan drástico, que lo necesita, pero en una ínfima cantidad: “Hoy día el trabajo que hace trabajar a la gente es un trabajo inútil. Si os ponéis un poco bordes y me decís que no será todo inútil, os diré que, bueno, en el 99%, qué más da. Si todo el mundo sabe que con un 1% de lo que se trabaja podríamos vivir, no voy a decir como Dios, pero como los ángeles, por lo menos, sin que nadie tuviera necesidad de dar golpe ninguno. ¿No?”¹

Bien. A pesar de esa evidencia de la inutilidad del trabajo, éste está fuertemente implantado, como primera necesidad, en la conciencia de los trabajadores, pues, ¿qué sería de ellos si no trabajarán? ¿Cómo se les podría definir si no es por lo que hacen? Su actuar es su esencia; son sus acciones las que definen a los trabajadores; ellos están constituidos por el trabajo, sin Él, creen ellos, no serían nada, y eso los sumiría en un grave desconcierto. De tal manera que, también, se ven en la necesidad de defenderlo para así garantizar su propia constitución. Y ello se comprueba cada vez que uno es liberado de la pesada carga de tener que trabajar, es decir, cuando se le despide, pues, al haberse liberado de la necesidad de trabajar con ello siente que también ha perdido el rumbo de su vida, toda vez que sólo vivía para trabajar y trabajaba para vivir; ni le pasa por la cabeza que, con esa liberación, podría crear cosas de veras nunca hechas y pensar cosas hasta la fecha impensadas.

La otra mitad es el tiempo de la diversión, que no es distinto, sino el mismo, es exactamente el mismo. Se teme desde arriba que hubiera un momento en que el vacío a que condenan la vida se reconociera a sí mismo, se sintiera como vacío. De forma que Capital y Estado se ven en este trance de que tienen que vaciar la vida, íntegramente si pueden, convertirla toda en tiempo contado, intentando, al mismo tiempo, que la gente no se dé cuenta de que le están haciendo eso. Eso es necesario. Para eso sirve esencialmente la diversión: para llenar el

¹ AGC, *CPCD*, p. 95.

tiempo vacío que algunos todavía, de una manera bochornosa, llaman tiempo libre; para llenar el tiempo vacío, con lo cual se consigue que ese tiempo vacío siga tan vacío como antes, pero que, encima, nadie se dé cuenta de que está vacío.¹

Desde esta óptica se termina por descubrir que al Poder (entendido como Demotecnocracia o Tecnodemocracia, da lo mismo, se trata del casamiento contemporáneo entre Capital y Estado o Estado y Capital), le resulta indistinguible que las personas trabajen o se diviertan, pues, ambos ejercicios sirven para lo mismo: para la producción desmedida del Dinero, que es aquello que lo sustenta y define.

Ahora bien, una vez que ha sido denunciada la labor impostora del Capital-Estado o Estado-Capital, ¿por qué no aparecen brotes de rebelión, por todas partes, como intentos desesperados de liberarse de semejante opresión e impostura por parte del Poder o del Estado, amparado en su Democracia desarrollada? Dicho de otra manera: ¿Por qué la gente sigue solapando, de la manera más indolente, que le administren la vida descaradamente con trabajo y diversión? El propio pensador zamorano ha tratado de esbozar una respuesta:

Lo que podría liberarse no sería ni tú ni yo. Las personas, como personas, son lo mismo que el Capital y el Estado. Son Ellos. Yo soy Ellos, en ese sentido: antes os lo decía de pasada. Cada uno no padece lo que estoy diciendo que se padece. ¡Qué coños va a padecer uno, lo que he contado que se padece! ¡Si uno parece que está en sus glorias, cuando se compra el auto y cuando ve la televisión y cuando va a la discoteca! ¡Si él parece que no quiere nada mejor en este mundo! ¡Si a él personalmente le parece que está disfrutando de la vida! De manera que dejémonos de hipocresías. ¿A qué coños os voy a decir que yo personalmente sufro esto que os estoy diciendo que se sufre? No soy desde luego yo el que lo sufre. No soy yo personalmente el que lo sufre. Yo, por el contrario, estoy costituido por ello, lo cual es mucho más grave. A mí se me ha hecho así: se me ha hecho un cliente del Capital y un súbdito del Estado. Y lo soy íntegramente, yo personalmente, es decir, representado por mi D.N.I., por mi nombre propio, por mi relación bien establecida con fulana, por mi localización en tal o cual sitio, por mi pertenencia a tal o cual nacionalidad, por mi profesión, por mi ascripción a determinado puesto de trabajo. Ese Yo, bien definido, personal, desde luego, ése no tiene

¹ AGC, *CPCD*, p. 95.

nada que sufrir del Capital y del Estado: para ése están, de color de rosa, abiertas todas las promesas de la demotecnocracia.¹

Señalado lo cual, es indispensable ahora separar a la gente de los individuos o de las personas; no son lo mismo, antes bien, están en lucha constante los unos con lo otro. Para decirlo brevemente: la Democracia desarrollada no trata con la gente, sino con las individualidades o personalidades que ha creado a partir de la gente o del pueblo, que no se sabe lo que es, de ahí que el pensador zamorano haya insistido constantemente en llamarlo gente que no se cuenta o pueblo-que-no-existe, pero que lo hay, y no está sometido a la cuantía numérica.

Las personas o los individuos son tipos más bien reaccionarios y conservadores, pues, en tanto súbditos del Estado, están constituidos por Él. Los individuos o las personas (nótese que se utiliza ambos términos para designar lo mismo) no nacen, sino que se les constituye. No hay individualidades ni personalidades que se arrastren desde y con el nacimiento. Para explicarlo mejor, acudamos al siguiente ejemplo: ¿quién de los individuos recuerda su nacimiento? ¿Quién de nosotros podría manifestar el recuerdo de su nacimiento? Nadie. Y no es porque se haya borrado de la memoria, o se haya sumergido en un lugar oscuro y de difícil acceso. No. Lo que pasa es que nosotros no nacimos, sino que fuimos contruidos merced a las necesidades del poder estatuido; nosotros, en cuanto personitas o individuos, no consistimos en cosas distintas a productos fabricados en serie por los requerimientos del Estado para su propia subsistencia, de ahí que creamos que gozamos de la libertad de acceder al Poder, ocupando escalafones cada vez más altos, según la elevación jerárquica. Nuestra individualidad o personalidad no es otra cosa más que una reproducción minúscula del Poder del Estado. Con la defensa del Estado se machaca la vida de la gente. Y, de igual modo: con la defensa de

¹ AGC, *CPCD*, pp. 97-98.

nuestra personalidad (es decir, de nuestros gustos personales o de nuestros deseos individuales) matamos lo que hay de pueblo o de gente viva por debajo de nosotros.

Queda así demostrado por qué han triunfado Capital y Estado sobre la vida no sabida del pueblo o de la gente, y, también, por qué las personas individuales o los individuos personales se limitan a la permanencia de esta forma de Poder, proclamando su apología, de una forma de gobierno como la democrática, pues todas ellas son enteramente reaccionarias: su integridad personal se alimenta de las ubres pútridas del Dinero. Toda vez que Capital y Personalidad, en este régimen, están enteramente confundidos.

En efecto, no son hipócritas en esto Estado y Capital, de ninguna manera son hipócritas: Ellos de verdad tratan con individuos personales, Ellos de verdad confían en el Individuo Personal; y tienen razones para confiar, porque saben que el Individuo Personal es íntegramente reaccionario, que yo, en cuanto persona, no puedo ser otra cosa más que reaccionario; es decir, alguien que aspira a los beneficios de los que ha llegado a tener una ideíta que, por otra parte, le han puesto, le han impuesto; alguien que aspira a trepar en esa pirámide, alguien que aspira a un futuro, alguien que aspira a poseer, alguien que aspira a la seguridad, en el amor o en lo que sea. Es decir, íntegramente reaccionario, así es cada uno, sin excepción. Si me queréis decir que más o menos, pues después os explicaré en qué sentido puede decirse “más o menos”; pero no es ahora el momento de introducir ninguna excepción. En cuanto de verdad yo, personalmente yo, no puedo ser otra cosa más que conservador, reaccionario, buscador de mi seguridad, buscador de mi máximo beneficio personal.¹

De lo anterior se sigue que una política popular está en pugna constante contra el Estado, pero, de ello se infiere también que esa lucha se precisa contra el Individuo fabricado por el Estado mismo. La política popular lanza constantemente sus ataques contra la individual, en cuanto rasgo distintivo de lo propio o de lo personal. Así que, al atacar al Poder, honestamente, también se está atacando el poder que lo constituye a uno. Esto se entiende mejor

¹ AGC, *CPCD*, p. 99.

pensándolo del siguiente modo: si no hubiera gustos personales ni deseos individuales en uno mismo, el Estado no podría crearnos necesidades. Entonces, la lucha contra el poder arranca, sí, del descubrimiento de la impostura, pero, también, del reconocimiento de que uno mismo está constituido por la mentira de tener gustos personales y deseos propios. Ya que, cuando uno mismo analiza sus gustos personales, termina descubriendo que le gusta lo que a la mayoría le gusta, que quiere lo que la mayoría quiere, que compra lo que la mayoría compra o que vota lo que la mayoría vota. Por eso el Estado se empeña, no en tratar con la gente o el pueblo, que no sabe lo que es, sino con el Individuo o las personas, que sí sabe lo que son, puesto que Él las ha hecho o fabricado a su imagen y semejanza.

¿En qué consiste uno de los principios fundamentales de la Democracia? Pues, ya lo sabéis: en el Voto, en la Mayoría. Éste es el punto central, el más inmediato, el más fácil al que puede dirigirse vuestro ataque, cuando os sintáis impulsados a actuar, no como personas, sino como pueblo, cosa que de vez en cuando sucede. El punto de ataque es la Mayoría, una noción esencial a la demotecnocracia más avanzada, precisamente porque Ellos saben que su proyecto de administración de muerte no ha triunfado totalmente. Si Ellos pudieran, ¿qué falta les haría contar con las votaciones ni con la Mayoría, si tuvieran la totalidad? Pero no tienen la totalidad y lo saben muy bien. Entonces el truco esencial es el de la Mayoría que se hace valer por la totalidad.¹

He ahí pues revelado el truco elemental de la Democracia: solapar la Individualidad, fundamentándola en la Mayoría y confundiendo a ésta con la Totalidad. Dicho todavía con mayor precisión: confiar en cada uno, luego sumar esas individualidades (conservando ridículamente sus supuestas diferencias), para crear las Mayorías (ridículamente también de individuos que no se percatan que son los mismos puesto que desean lo mismo), y, luego hacer pasar a los muchos con el todo.

¹ AGC, *CPCD*, pp. 102-103.

Es así, con este descubrimiento de su mentira, como puede declararse la guerra a la Democracia, a sabiendas de que se trata de una lucha encarnizada contra nuestra propia personalidad o individualidad. Y que, al luchar contra ella, lo hacemos contra nosotros mismos. Más aún, esto último explica por qué en nuestra época hay una apatía contra el régimen: porque la Mayoría prefiere conservar su integridad e individualidad, antes que descubrir el dolor del pueblo y de la gente que sufre por lo bajo de Ella.

Tú eras, Democracia, desde tu origen mismo la traición y veneno de las multitudes, desde que los antiguos y no menos infames griegos te impusieron en algunos de sus estados y te inventaron el nombre, que trataba de juntar en uno el Poder *krátos* con el pueblo *dêmos*, como queriendo tapar con ello lo que la gente viva, por lo bajo, sabe: que no hay casamiento posible del pueblo con el Poder, que nunca puede el pueblo tener el Poder, sino padecerlo; y no se pueden casar porque no son del mismo mundo: que 'poder' se sabe lo que es (él es el saber mismo, la falsía que se nos vende para la administración de muerte), mientras que 'pueblo' no se sabe qué es, no forma parte de la Realidad, y en eso tiene su gracia y su fuerza siempre viva. Pero, aunque no se deje definir ni saber del todo nunca, se le puede definir por uno de sus lados, por el de arriba: que pueblo es lo que padece bajo el Poder, en cualquiera de sus formas, y que, cuando asciende al Poder, eso ya no es pueblo.¹

Pues, bien, se ha visto con estas últimas palabras, la herida siempre abierta del pueblo sufriente, víctima de la impostura del Poder que intenta reglamentar la vida, amorteciéndola, es decir, administrándole la muerte, volviéndola lo que no era: un tiempo vacío, el cual intenta llenarse con sustitutos de vida: el trabajo y la diversión.

Tras este descubrimiento, no puede sino levantarse una protesta en contra del Poder, que siempre ha nacido de la inconformidad, de la no resignación a creer en las ideas de Estado, ni de la Sociedad del Bienestar, ni de la necesidad de Trabajar para satisfacer los gustos o deseos personales, ni del deseo de divertirse para olvidar el sometimiento eterno al trabajo. He ahí,

¹ AGC, "¡Adiós, Democracia! Que te boten", en *AM*, p. 68.

pues, descrita brevemente la política popular que nos descubriría el pensador zamorano. Y bajo esa consideración ¿quién, sintiéndose vivo o queriendo vivir, de verdad, se atrevería a hacer una apología de la Democracia?

La política que no hacen los políticos ha de rebelarse constantemente contra el poder en cualquiera de sus manifestaciones, ¿no nos lo recordaba el pensador zamorano de este otro modo?:

Esta política es, ya saben, una guerra de lo que nos queda de pueblo-que-no-existe contra lo que de lo alto se le impone, que son las instituciones y leyes de un Estado enteramente confundido con el Capital, el Régimen del Dinero, del Futuro, de la Muerte: que esa guerra se lleve con buena mano o con menos buena, depende, claro, según de dónde surja el ímpetu y de qué armas o trucos se valga: desde luego, uno por sí no puede hacer nada bueno, porque uno personalmente está al servicio del Poder, es un cliente del Capital, un súbdito del Estado; menos mal que uno nunca está bien hecho del todo, y de eso, de sus faltas, rotos y desesperos, es de donde puede surgir algo común que vaya de veras contra el Orden, ¡qué se le va a hacer!¹

¹ AGC, *CHU*, pp. 48-49.

CONCLUSIÓN

RAZÓN COMÚN. DESPERSONALIZANDO A AGUSTÍN GARCÍA CALVO

1

Al iniciar este proyecto de investigación preví comenzar su reporte desde la línea que da título a este apartado. Es decir que lo que hoy presento como una conclusión, hace tres años pretendía ser un comienzo. ¿Qué pasó entre tanto? Pues, como descubre el sentido común a cada paso, las cosas no suceden como uno las espera o, por estrujar algunas líneas de la memoria, las cosas no son como uno cree que son. Así el asunto, pronto reparé en la diferencia que hay entre Agustín García Calvo y el resto de pensadores contemporáneos sobre quienes frecuentemente se fabrican tesis doctorales, a saber: que los estudios sobre el zamorano eran menos que escasos (quizá porque hasta octubre de 2012 continuaba pensando y para muchos tesisistas es un requisito la muerte del pensador que están estudiando); mientras las investigaciones sobre filósofos afamados están repletas de lugares comunes (incluyendo los intentos fallidos que cada nuevo tesisista emprende para librarse de ellos), resulta que, respecto al lógico de Zamora no hay lugares comunes en las investigaciones, o bien porque no hay estudios sobre su pensamiento o bien porque, de haberlos, permanecen en el anonimato. Y, en ese sentido, la novedad de una tesis sobre el pensador zamorano residía en proponer algunos lugares comunes a partir de una lectura sensata; lo novedoso de una investigación sobre la obra de Agustín García Calvo no consistía en separarse de los lugares comunes sino en descubrirlos. Ello preveía de alguna manera la función circular de un pensamiento honesto, tal como lo declaró una diosa a un antiguo griego en un poema terrible:

Y me da lo mismo por dónde
deba empezar: pues aquí llegaré de vuelta de nuevo.

Pero, tras esta corta travesía: regresar al sitio de partida, volver al comienzo de una investigación sobre el pensamiento de Agustín García Calvo ¿qué significa? Pues no otra cosa sino cuestionar ¿qué quiere decir eso de “el pensamiento de Agustín García Calvo”? De verdad ¿hay un pensamiento “de” Agustín García Calvo como generalmente es admitida la “propiedad” en otros pensadores?

Tales preguntas conducen irremisiblemente a poner en entredicho no sólo la autoridad sino la autoría de los pensamientos, pues, ¿en qué se basan los investigadores para decir que tales o cuales pensamientos pertenecen a esos autores o a tales otros? ¿Cuáles son los estatutos con los que los estudiosos determinan la propiedad de los pensamientos?

2

Como es de suponer, dejarse acosar por las preguntas anteriores conducía no a un callejón sin salida, sino que era la salida hacia un territorio inexplorado, es decir, sin callejones todavía. A pesar de lo cual, ironías del estudio escolarizado, los estudiantes, mal que nos pese, estamos habituados, por una comodidad ladina impuesta desde las academias, a recorrer caminos trillados y no importa si se trata de sendas escarpadas o intransitables, como modosamente las llaman algunos acomplejados de inferioridad, sin percatarse de que lo “escarpado e intransitable” apenas lo haya recorrido algún otro ya dejó el camino allanado y basta con repetir cuidadosamente sus pasos un par de ocasiones para transitarlo hasta con los ojos cerrados.

Pero comenzar una meditación que cuestiona la autoría de los pensamientos ¿a dónde conducía? Dijimos que hacia un terreno inexplorado. Y, sin embargo, ya con el sólo hecho de llamarle “terreno inexplorado” se nos ha vuelto demasiado familiar: los terrenos desconocidos dejan de serlo en el momento de aludirlos porque los nombres son linderos, señales sobre lugares en otro tiempo impensables; para muestra, un ejemplo: aquél que salió de la

Caverna por vez primera, y regresó predicando que afuera no había sombras, franqueó los límites de la oscuridad y fue bautizado como “el loco de la claridad”, es decir que desde entonces, y para siempre, se le conocería como “el descubridor de la región luminosa” y, cualquiera que repitiera sus pasos, a lo mucho, sería considerado como un segundón, una mala copia del pionero. Así, el proceso conquistador de lo ignoto divide a los investigadores en primeros y segundos, a unos los llama pensadores genuinos y al resto parásitos.

3

Habiendo pues en el risible mundillo de la filosofía pensadores originales y tragapensamientos de otros, cualquier modesto estudiante, no pudiendo pertenecer a los primeros (fabricado, como fue, con la vieja máquina de hábitos impuestos, por más que puje para producir pensamientos genuinos, lo más que excreta son borborigmos o remedos hediondos de lo ya dicho por otros), se acerca empujado, como un bichito cabizbajo, a guarecerse bajo la sombra de otros seres que, siendo tan microscópicos como él, una multitud miedosa convino en llamarlos “pensadores gigantes” o “titanes del pensamiento” ¡tan sólo por emitir unos cuantos juicios sobre el mundo hasta entonces inauditos! Ni siquiera les importó cuestionar el mecanismo que distingue entre pensadores gigantes y enanos, pues, amedrentados como están, olvidaron que es el pensamiento la medida y los pensadores sus esbirros. Bajo esta perspectiva, resulta una broma de mal gusto que los hombres se hagan pasar por la máquina que pesa no siendo más que calibradores desechables.

4

Los pretensiosos sirvientes del pensamiento alardean sintiéndose sus amos y se creen inteligentes porque hablan una lengua que piensa por ellos. Si se despojara del lenguaje a cualquier “titán del pensamiento” ¿en qué reposaría su grandeza? Quítense las palabras al convicto de la Caverna y no podrá hacer

ni una mínima distinción en su teatrillo de sombras. Los reos de la Caverna, sin lenguaje, son ciegos; hasta las sombras borrosas de la Caverna son “sombras” y son “borrosas” por una distinción nominal. La Caverna sólo se ilumina con palabras e incluso la claridad del sol sólo es visible con la frase que enuncia “la claridad del sol”.

5

Pero ¿qué se ha hecho ahí arriba? A estas alturas decir y hacer significan prácticamente lo mismo: no hay acontecimientos independientes del lenguaje: los hechos están contruidos con palabras y todo decir es un hacer (o deshacer, que también es una acción) y la miope distinción socialista entre interpretación y transformación del mundo nunca pasará de ser una graciosa bobaliconada.

Pero ¿igualar al lenguaje con el pensamiento es una ecuación válida? Si dudamos en responder afirmativamente, consultemos entonces a quien sí lo sepa: a Platón o a Heraclito por ejemplo (ellos sí sabían lo que decían) y si la distancia temporal nos lo impide, pues interroguemos a quien esté pensando y que en ese pensamiento se esté jugando la vida; obviamente no a un suicida (él ya tomó una decisión, ¡no vaya a arrepentirse con nuestra impertinencia!), sino a una novia recién pedida en matrimonio. Sí, sorprendámosla *in fraganti*, cuando el novio se lo haya propuesto y ella indecisa (o dubitante, como diría Descartes) responda que lo va a pensar, aunque ya lo esté pensando al oscilar entre el sí y el no. ¿Qué es lo que hace mientras piensa? ¿Haciendo lo más común a todos? (Y eso que no es Heraclito). ¿Dialogando consigo misma? (Y eso que tampoco es Platón). Lo que ella hace al pensar es construir los pros y contras de su decisión, calibra las consecuencias de su respuesta; en dos palabras: hace lo más común a todos: *pensar* (¿verdad Heraclito?), es decir, *dialoga consigo misma* (¿verdad Platón?) y la única manera de hacerlo es *hablando*. No hay pues ninguna distinción entre lenguaje y pensamiento. Y se

ahorrarían muchos ríos de tinta y miles de litros de saliva si los estudiosos no se empeñaran neciamente en distinguir lo indistinguible.

6

Si pensar es lo más común a todos los hombres y si el pensamiento es un diálogo (sea con el alma de uno mismo o con la de algún otro que nos pase por delante), es decir, un ejercicio lingüístico, entonces, ¿cómo se hizo para que lo común de todos tuviera propietarios? Pues, si el lenguaje es usado por todos (o si todos somos usados por el lenguaje, utilizando una fórmula de mayor precisión), entonces, nadie puede declararse su dueño. Siendo el lenguaje la sola máquina que piensa, cualquier producto le pertenece y todo agenciamiento personal es un robo.

7

La propiedad de los pensamientos es una baladronada de los hablantes.

8

Al lenguaje no le interesa la personalidad. La personalidad es una creación infantiloides (en el peor sentido de la palabra) y chapucera de los parlantes. Estando el lenguaje común a disposición de todos (pues es lo sólo gratuito que se le da a cualquiera por el sólo hecho de entrar en el mundo), los parlantes, condenados a servirse de las palabras, tienen un arsenal ilimitado de términos a su disposición y, siguiendo unas reglas inviolables de combinación, se sirven ora de unas palabras ora de otras y así, en un tris, construyen frases y, repitiendo ese ejercicio, fabrican enunciados de modo insaciable hasta llenar espacios en blanco o minutos de silencio y, para cerrar con broche de oro, acometen una última graciosidad cual perrillos juguetones que, en vez de marcar sus territorios, autografían sus mojones de palabras. Así se crean los propietarios de pensamientos; así surgen los autores personales. Y los que más

pujan en el parloteo, creando y puliendo frases, atraen hacia sí los reflectores de un escenario bautizado como historia del pensamiento o de las ideas, sin percatarse de que el pensamiento es contra histórico y enemigo acérrimo de las ideas.

9

Las ideas son personales, por ende, históricas, pero el pensamiento es común y, por lo mismo, atemporal. No hay antónimo más preciso para la palabra “común” que “personal”. Eso lo descubrieron quienes pusieron especial cuidado en el uso de las palabras: lo común se contrapone a lo idiota (lo particular), de donde surgen las ideas y los idiomas y los idiolectos (las maneras propias de hablar de los idiotas).

10

Hay una lengua o lenguaje común que no es real pues no se trata de un idioma. Sin embargo, la única manera que el lenguaje tiene de aparecer en el mundo es de forma idiomática. En este sentido, todos los idiomas son representaciones de ese lenguaje común, pero ninguno puede confundirse con él. Si esto resulta difícil de entender es porque, a primera vista, parece un milagro. Sin embargo, si uno les pide amablemente a los milagros que revelen sus secretos, lo hacen de manera diligente.

Atendamos a un acontecimiento maravilloso del que ya casi nadie se asombra: ¿por qué un niño chino que, recién nacido, es llevado a Alemania habla alemán y no chino? O ¿por qué un recién nacido alemán llevado a Francia hace del francés su lengua materna y no el alemán? O ¿por qué un recién nacido francés llevado al corazón de la selva chiapaneca o a la sierra chihuahuense, en lugar de tener al francés como lengua materna habla un dialecto lacandón o tarahumara?, etc.

Ese acontecimiento es una maravilla porque, para que el milagro ocurra, es indispensable que por debajo de los idiomas variopintos haya una suerte de *aparato común* a todos los dialectos. Para empezar, cualquier idioma está compuesto por una suma de elementos ideales determinados, los llamados fonemas, y regidos por reglas de combinación y prosodia; operan además con una suma de elementos determinados que les permiten negar e interrogar, señalar y cuantificar; si faltara alguno de ellos ningún idioma podría funcionar: esos elementos componen el lenguaje o la razón común, lo que se le da gratuitamente a cualquiera por el solo hecho de entrar en el mundo.

Sin embargo, en el aparato de la lengua no está incluido de manera determinada el “campo semántico”. En el aparato común de la lengua el campo semántico permanece vacío y se va llenando, poco a poco, con la evolución de los idiomas: mientras los componentes comunes de la lengua son limitados, los semantemas (o palabras con significado) que constituyen los idiomas son ilimitados; al paso del tiempo, en cada idioma aparecen nuevos términos semánticos y desaparecen otros en desuso. Y se podría decir que esas palabras con significado son la Realidad misma, puesto que sin ellas no habría realidad que se sostuviera. Así que habrá tantas realidades como tantos idiomas haya en el mundo. No obstante, los idiomas no son la lengua común, y a pesar de que el idioma materno sea nuestro primer encuentro con la aparición primera de la lengua común, no puede confundirse con ella; sí, la lengua materna es gratuita, obviamente, pero no es el lenguaje común. El lenguaje común es el aparato mentado anteriormente.

Habiendo tantas Realidades como idiomas hay en el mundo, eso significa que habrá una realidad para el idioma francés, otra para el griego antiguo, una más para el español, etc. Sin embargo, ahí no termina el asunto porque cada idioma se habla de forma variada en las diversas regiones de un mismo país. Entonces, también habrá realidades regionales como dialectos ramificados haya en cada idioma. Y, no obstante, tampoco ahí se acaba la cosa porque cada

individuo hablará con los términos de su idioma regional, pero utilizados según su criterio; cada persona tiene su propio idiolecto, una manera personal de vérselas con su idioma y con el mundo, y por lo tanto con su propia realidad idiota: cada individuo ve la realidad desde su muy particular punto de vista. Pero eso no significa que el lenguaje común desaparezca, sino que rebrota, una vez y otra, a pesar de los idiomas, para señalarle a los idiotas sus equivocaciones con el manejo del lenguaje.

11

Con una precisión mayor de lo que acabo de escribir era con lo que me encontraba mientras avanzaba en mis lecturas de las obras de Agustín García Calvo. Efectivamente, él tampoco podía librarse tan fácilmente de un nombre personal, de su firma de autor (no obstante, a partir de 1999 comenzó a firmar sus textos entre interrogantes: *¿Agustín García Calvo?*). Y, sin embargo, lo que se encuentra en sus libros es una crítica acérrima contra el autor personal y, por lo tanto, contra el perverso juego de las masas que trasforman a un autor en una autoridad. Eso, por un lado. Pero, por otro, a pesar de su firma personal, “sus” razonamientos apuntaban hacia un sitio (que es el del lenguaje común y que sólo se hace sitio hablando) donde no hay rasgos de personalidad ni firmas autoritarias que defender; lo que ahí importa no es proponer pensamientos particulares (un sinónimo de opiniones personales) sino que, olvidándose de quién es uno, uno ya no sea más que puro lenguaje, puro verbo en acción, analizando las propias producciones de la razón común y destruyendo rigurosamente cualesquiera de las chapuceras ideas del idiolecto de los idiotas.

12

Así el asunto, a pesar de participar de lo común del lenguaje, hay en todos los hombres un idiota en mayor o menor medida. El idiota que habita en nosotros siempre habla en nombre propio y, a menudo, en cada vociferación antepone o

supone muletillas del tipo “en mi muy humilde opinión” (con la que intenta disfrazar en vano su pedantería fofa) o “yo personalmente pienso que” (pretendiendo distanciarse lo más rápido posible de las opiniones que emiten los otros idiotas) o, siendo más escueto, el idiota espeta “yo (personalmente) creo que” (aceptando intrínsecamente que toda creencia es un asunto personal o idiota) o, más revelador a nuestro propósito, el idiota suele ofrecer de aperitivo a sus ideas la locución “desde mi muy particular punto de vista”.

Entonces, de tolerar (recuérdese que la tolerancia o libertad de expresión es el valor supremo que defiende un Estado de idiotez colectiva llamada actualmente Democracia), de tolerar, entonces, todas las opiniones de los idiotas que habitan el mundo, el mundo se reduciría a una colección de idioteces (pensamientos particulares) que se predicán sobre él. Así el asunto, las idioteces sobre el mundo sólo se sostienen por la tolerancia mutua de sus emisores.

13

La idiotez no afecta únicamente a determinados sectores sociales. Incluso la noción misma de sector social es una creación de la idiotez: los sectores sociales se establecieron porque unos se creyeron superiores a los otros y, en ese sentido, su entidad de suprema idiotez terminó subyugando a una entidad que es idiota en menor medida. En la Democracia los idiotas supremos subyugan a quienes no son tan idiotas. La ley del más fuerte no es un asunto animal sino personal: el idiota supremo domina al idiota pequeño.

Sin embargo, en una relación recíproca, entiéndase una conversación en sentido lato, no hay autoritarismos de ninguna índole, porque el lenguaje va saltando de una boca a otra, el yo se convierte en un tú y viceversa.

Yo, que no soy persona, ni tengo identidad ni nombre propio, sólo soy quien habla y tú, que tampoco eres persona, ni tienes identidad ni nombre

propio, sólo eres a quien hablo y, de vuelta, cuando tú hablas eres yo y yo soy tú.

Yo, sin nombre ni historia, es lo más común del lenguaje. Yo es el corazón de la lengua. Yo es una palabra que puede ser utilizada por cualquiera. Yo no distingue de sexos: es utilizada tanto por hombres y mujeres; yo no distingue edades: es utilizada por niños, jóvenes, adultos y viejos; yo no distingue de razas: es utilizado por hombres de distintos colores; yo es utilizado por esclavos y amos, por ricos y pobres, por sanos y enfermos... Yo no es un referente únicamente humano: si pudiéramos escuchar a los dioses y a las cucarachas por el sólo hecho de hablar serían yo.

Yo soy lo más común, mientras no se hable de mí.

Si se habla de mí, es que no soy yo quien habla, sino una cosa de la que se habla.

Si se habla de “el yo” es que no soy yo.

La anteposición de un artículo en “yo” transforma lo común en particular, lo común en idiota. Yo no soy “el yo”. Yo no soy “mi yo”.

Si dejo de hablar de las cosas y hablo de mí me transformo en un idiota del que se habla.

14

La idiotez es autoritaria porque se sostiene a sí misma. Ella sola reposa en su autocomplacencia. Cree que es lo mejor porque únicamente cree en sí misma. Su reino es la impostura y su fundamento la falta de fundamento. Ciertamente esto es inadmisibile para los idiotas. La impostura de la idiotez sólo puede vislumbrarse a partir de un alejamiento progresivo de la fe en uno mismo. Eso significa reconocer que, antes de que nos convirtiéramos en lo que ahora somos, unas personas bien conocidas y diferenciadas de las demás, todos habitamos el territorio del anonimato; sabíamos hablar, pero no sabíamos quiénes éramos (la personalidad se nos fue construyendo con el paso del tiempo), sólo éramos

máquinas parlantes sin personalidad y teníamos la potencia de destruir cualquier idea *hablando*.

15

Así las cosas, Agustín García Calvo, reconociendo lo idiota que lo habita como a cualquier otro, pretendió librarse de su idiotez constitutiva. Sin embargo, la liberación de la idiotez tiene un precio que no cualquier idiota está dispuesto a pagar; se trata de la perdición de uno mismo: dejar de ser uno el que cree que es: una persona específica con rasgos particulares e ideas propias, diferente a los demás, pero idéntico a sí mismo. Pero ¿quién está de verdad dispuesto a renunciar al llamativo disfraz de la idiotez para perderse en lo común y la desnudez del anonimato? ¿Quién está dispuesto a destruir las mentiras de la personalidad hasta despojarla (y despojarse) de su último harapo?

En la época que nos tocó vivir, lo común yace medio moribundo y cualquiera que pretenda resucitarlo, negándose a sí mismo, es tomado como un loco descarriado. Es más rentable andar predicando boberías por el mundo que andar pinchando con las púas de la razón los globos de las ilusiones que sostienen al mundo y la individualidad de los humanos.

16

¿No será una necesidad ir contra los tiempos? ¿No será un ejercicio ingenuo pretender desinflar las ilusiones del mundo cuando el mundo ya es todo ilusión? Dirá la razón común que latía por debajo de Agustín García Calvo, como late por debajo de cualquiera (cuando uno no se traga la sopa boba de su propia mentira) que NO.

El único signo de inteligencia (pues inteligente no hay más que el lenguaje) es la negación. Por lo tanto, no es necio despotricar contra la ilusión. Y, más aún, esa guerra contra las mentiras no es una cosa nueva, es algo de lo que está latiendo desde que hay memoria en el mundo (y cualquier forma de

memoria es necesariamente lingüística). Y es ahí, en las memorias del mundo, donde el filólogo zamorano encontró aliados para declarar la guerra contra las imposturas de la ilusión.

17

El zamorano solía decir que entre los vivos como entre los muertos la mayoría son idiotas, es decir que están al servicio del Poder o de la impostura. Y, sin embargo, esos pocos que escapan de la mayoría idiota resultan incontables pues no son pocos ni muchos, pero sí los suficientes para dudar de que, a estas alturas de la evolución humana, haya triunfado el régimen de la idiotez.

(Entiéndase que si la idiotez triunfara definitivamente nadie podría denunciarla. Así que si se sigue hablando contra ella es porque no ha logrado imponerse sobre la razón o lenguaje común que tiene la gracia de no defender ninguna idea sino de demoler las que le salgan al paso e intenten asentarse definitivamente).

¿Y bien? Paradojas de la memoria, entre los rescoldos del recuerdo se conservan los nombres propios de algunos hombres que, a pesar de su historia personal y de sus individualidades, seguía latiendo por lo bajo algo de sentido o razón común que no se creía que la impostura del mundo fuera tan mortífera y letal. ¿Sus nombres? Heraclito, Parménides, Zenón, Sócrates, Lucrecio, entre otros antiguos que no están muertos del todo. ¿Y entre los vivos? Los niños anónimos que vienen al mundo, en tanto manifestaciones de un verbo encarnado, a luchar contra las malas ideas de sus padres y de la sociedad entera. Y también de todos aquellos estudiantes malformados o inconformes de los años sesenta que se levantaron por todo el mundo para rebelarse contra la última forma de Poder que intentaba imponerse, el Capitalismo desarrollado, la Demotecnocracia o Tecnodemocracia, en donde se confunden Estado y Capital encargados de administrar la muerte.

¿Qué hay de común en los razonamientos de Heraclito? Nada más y nada menos que la separación tajante entre razón y Realidad, entre lenguaje y cosas. Quizá como en ninguna otra parte de eso que muchos llaman pensamiento antiguo (sin percatarse de que lo que se escribía a través de la mano del tenebroso Heraclito se sobrepondrá a todos los tiempos porque es atemporal) se muestra la distinción tajante entre un mecanismo productor de cosas y las cosas producidas por el lenguaje. Es en los harapos del libro del efesio donde el lenguaje común se contrapone a la idiocia (las ideas personales de los hombres particulares o idiotas) y donde se descubre que la realidad es un engendro del lenguaje.

Siendo las cosas unas criaturas de la razón y, por lo tanto, incapaces de poseer verdad en sí mismas porque su identidad sólo se sostiene por oposición, esto es, que las cosas para ser las que son dependen de aquellas otras cosas que las niegan para afirmarse a sí mismas. La identidad de una cosa se gana por oposición con respecto a las demás. Entonces, la única verdad que cabe predicar con respecto a las cosas del mundo es que son y no son de manera simultánea. Sólo que un tipo de verdad como ésta jamás podrá convencer a los idiotas porque ellos también creen que son algo sin reparar en su imposibilidad de ser.

La gracia del análisis lingüístico que fluye entre los restos del libro de Heraclito es una lógica de la contradicción cuyas consecuencias para las cosas de la realidad (incluidos los hombres entre ellas) son nada menos que la imposibilidad de ser.

Las cosas no pueden ser. Ése es un descubrimiento terrible que no cualquiera está dispuesto a aceptar, pues quien lo tolere sin respingos perderá también su identidad. Quizá por esa razón Parménides no se atrevió en su poema a hablar

en nombre propio sobre la verdad, sino que dejó aquel tema tan complicado en boca de una diosa.

Hay pues una verdad terrible que enuncia que la verdad sólo puede aparecer en un plano ideal, esto es, en un mundo de definiciones, donde lo que se predica se hace exclusivamente con relación a los significados de las palabras, pero nunca a las cosas palpables y mundanas. Estas, por su parte, son variables y mutantes. Los hombres yerran en sus juicios sobre las cosas porque, a la fuerza, pretenden meter la verdad donde no cabe, en la realidad. Las cosas no pueden ser verdaderas y, por lo tanto, de ellas no puede predicarse ninguna verdad. La verdad no es de este mundo; la verdad no pertenece a este mundo fundado sobre contradicciones.

20

La verdad no cabe en este mundo, es algo que se desprende también de los razonamientos enmudecedores de Zenón de Elea. Y al parecer toda la ciencia, de Aristóteles a Einstein, ha pretendido refutar las aporías del eleata. Pero, esa afirmación, en todo caso, no es precisa, es decir que está incompleta, porque desmentir a Zenón equivale a querer salvar las apariencias, esto es, que las cosas se mueven. Pero eso, lógicamente, es imposible: si hay cosas, entonces, no hay movimiento y si hay movimiento, entonces, no hay cosas. Ahora bien, los hombres para sentirse seguros necesitan de lo uno y de lo otro. Por eso mismo se niegan a escuchar al lógico enmudecedor, pues, de hacerlo, ya nunca podrían vivir tranquilos.

21

Una vida tranquila y sin enigmas por resolver, eso es lo que ofrecía la ciencia epicúrea o física atomista. La posibilidad de irse a la cama sin ninguna incertidumbre que turbara a las débiles almas humanas. Una vida tranquila, sin preguntas, es lo que ofrece la Religión (en cualquiera de sus manifestaciones)

y lo que, actualmente, busca la Física de partículas. Entre el Creacionismo y el Big Bang sólo hay una diferencia de nombre, pero su objetivo es el mismo, que ya a nadie atormente nada y que cualquier persona lleve una vida regalada, muy seguro en el camino de la casa al trabajo y viceversa, llevando un paraguas por si llueve (según la predicción del brujo de la tribu; corrijo, según el pronóstico del meteorólogo del noticiero).

22

Las personas no necesitan pensar. Ellas necesitan dinero y por eso trabajan. Trabajan para tener Dinero y con su Dinero se divierten. Así su vida se reduce a una ecuación: *trabajo igual a dinero. Dinero igual a diversión*. Alguno diría que de eso se sigue que *trabajo igual a diversión o diversión igual a trabajo*, pero lo que la ecuación de verdad dice es que *dinero igual a dinero igual a dinero*. El trabajo y la diversión ya sólo son pretextos para el movimiento del dinero. Así la vida consiste en venderse.

La prostitución como profesión universal es en lo que desembocó la instauración de la Democracia desarrollada como única forma de Poder universalmente aceptada.

La protesta estudiantil de los años sesenta pretendió abolir tal instauración; sin embargo, muchos de los inconformes, a la postre, prefirieron disfrutar de las prerrogativas personales que ofertaba tal forma de organización social.

¿Por qué?

Cada cual sabrá su respuesta, cada cual se justificará a su manera. Y, sin embargo, hay una inconformidad que sigue latiendo por lo bajo. Según Agustín García Calvo, ahí está la razón común, ahí está el lenguaje corriente y moliente, las mujeres y los niños inconformes, el-pueblo-que-no-existe, la lengua viva que lo único que sabe decir es NO al poder, NO a la impostura, en cualquiera de sus manifestaciones.

Hasta aquí unas conclusiones sumarias de la presente investigación, que, como se dijo en sus páginas preliminares, sólo por torpe pedantería se diría que está terminada.

De lo anterior, se sigue que una investigación de este tipo jamás podrá darse por saldada, pero, de cualquier manera, hay un momento en que hay que imprimir el escrito y presentarlo a sus evaluadores para ya no seguir corrigiendo, so pena de posponer la evaluación interminablemente.

Quede pues aquí, por ahora.

Bueno, una cosa más.

Como la razón común no puede aparecer sino por asomos repentinos, por tal motivo siempre se plantearán muchas preguntas desde la idiotez y una que me niego a responder cada vez que me la insinúan es aquella que reza más o menos así: ¿Y tú qué le puedes criticar a Agustín García Calvo? Ya desde aquí lo digo y con esto termino:

En nada me interesa criticar a Agustín García Calvo; de hacerlo, estaría haciendo una apología de la idiotez (y, en verdad, hay que ser demasiado idiota para defender al idiota que es uno en lugar de avergonzarse). En última instancia, lo que interesa de verdad no es criticar al pensador zamorano, eso sería dilapidar el tiempo inútilmente, sino dejar florecer las interrogantes sobre el mundo de la manera más honesta y limpia posible; lo que de verdad importa no es ganar conocimientos sino plantear las preguntas siempre abiertas *cada vez con un poco más* de precisión y simplicidad.

Precisión y simplicidad. ¿A qué más puede aspirar un investigador?

BIBLIOGRAFÍA DE AGUSTÍN GARCÍA CALVO

A) Obras

- (1970) *Manifiesto de la Comuna Antinacionalista Zamorana*, París; Lucina, Zamora, 2008 [6.^a ed.].
- (1970) *Apotegmas sobre el marxismo*, París, Ruedo Ibérico; La Banda de Moebius, París, 1977 [2.^a ed.].
- (1971) *Sermón de ser y no ser*, Madrid, Colección Visor de poesía; Lucina, Zamora, 1995 [7.^a ed.].
- (1973) *De los modos de integración del pronunciamiento estudiantil*, París; Lucina, Zamora, 1987 [3.^a ed.].
- (1973) *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la sociedad*, Siglo XXI, Madrid.
- (1974) *Cartas de negocios de José Requejo*, Nostromo, Madrid; Lucina, Zamora, 1981 [3.^a ed.].
- (1976a) *Canciones y soliloquios*, La Gaya Ciencia, Barcelona; Lucina, Zamora, 1993 [3.^a ed.].
- (1976b) *Iliu persis: tragicomedia musical en una noche*, Akal, Madrid.
- (1976c) *Del tren*, La Gaya Ciencia, Barcelona; Lucina, Zamora, 1981 [2.^a ed.].
- (1976d) *Féniz o La manceba de su padre*, La Gaya Ciencia, Barcelona.
- (1976e) *De los números*, La Gaya Ciencia, Barcelona.
- (1977a) *¿Qué es el Estado?*, La Gaya Ciencia, Barcelona.
- (1977b) *Comunicado URGENTE contra el Despilfarro*, La Banda de Moebius; Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2016 [1.^a ed.].
- (1979a) *Del lenguaje (I)*, Lucina, Zamora; 1991 [2.^a ed.].
- (1979b) *Libro de conjuros*, Lucina, Zamora; 2000 [4.^a ed.].
- (1980a) *Tres farsas trágicas y una danza titánica*, Lucina, Zamora.
- (1980b) *Ismena. Tragicomedia musical*, Lucina, Zamora.
- (1980c) *Relato de amor (Endecha)*, Lucina, Zamora; 1982 [2.^a ed.].

- (1980d) *La venta del alma*, Ediciones Libertarias, Madrid.
- (1980e) *Actualidades*, Lucina, Zamora.
- (1981) *Lecturas presocráticas I*, Lucina, Zamora; 2001 [3.^a ed.].
- (1982) *Canciones y soliloquios*, Lucina, Zamora; 1993 [3.^a ed.].
- (1983a) *Familia: la idea y los sentimientos*, Lucina, Zamora; 1992 [2.^a ed.].
- (1983b) *De la construcción (Del lenguaje II)*, Lucina, Zamora.
- (1983c) *Historia contra tradición. Tradición contra Historia*, Lucina, Zamora; 1998 [2.^a ed.].
- (1984b) *Rey de una hora*, Lucina, Zamora.
- (1985) *Razón común (Lecturas presocráticas II). Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos de libro de Heraclito*, Lucina, Zamora; 2006 [3.^a ed.].
- (1986a) *De la felicidad. Alabanza de lo bueno (Apéndice)*, Lucina, Zamora.
- (1986b) *Valorio 42 veces*, Lucina, Zamora.
- (1987) *Eso y ella. 6 cuentos y una charla*, Lucina, Zamora; 1993 [2.^a ed.].
- (1988) *Más canciones y soliloquios*, Lucina, Zamora.
- (1989) *Hablando de lo que habla. Estudios de lenguaje*, Lucina, Zamora; 1993 [4.^a ed.].
- (1990) *¿Qué coños? 5 cuentos y una charla*, Lucina, Zamora.
- (1991a) *Noticias de abajo*, Lucina, Zamora.
- (1991b) *Ramo de romances y baladas*, Lucina, Zamora.
- (1993a) *Contra la Paz. Contra la Democracia*, Virus, Barcelona; 1994 [1.^a reimp.].
- (1993b) *Contra el Tiempo*, Lucina, Zamora; 2001 [2.^a ed.].
- (1993c) *Análisis de la Sociedad del Bienestar*, Lucina, Zamora; 2007 [3.^a ed.].
- (1994) *Contra la Pareja*, Lucina, Zamora; 2006 [3.^a ed.].
- (1996a) *De Dios*, Lucina, Zamora.

- (1996b) *Contra el Hombre*, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, Madrid.
- (1997) *Locura. 17 casos*, Lucina, Zamora.
- (1998a) *Que no, que no*, Lucina, Zamora.
- (1998b) *Baraja del rey don Pedro*, Lucina, Zamora.
- (1998c) *Avisos para el derrumbe*, Lucina, Zamora.
- (1998d) *Al burro muerto*, Lucina, Zamora.
- (1999a) *Del aparato (Del lenguaje III)*, Lucina, Zamora.
- (1999b) *DE MUJERES y de hombres*, Lucina, Zamora.
- (2000a) *Entre sus faldas (3 cuentos y 26 mensajes electrónicos)*, Lucina, Zamora.
- (2000b) *Bobomundo. Comedia musical*, Lucina, Zamora.
- (2000c) *37 adioses al mundo*, Lucina, Zamora.
- (2001) *Bebela*, Lucina, Zamora.
- (2002a) *Contra la Realidad. Estudios de lenguas y de cosas*, Lucina, Zamora.
- (2002b) *Registro de recuerdos. (Contranovela)*, Lucina, Zamora.
- (2003a) *Uno o dos en 23 sitios y más*, Lucina, Zamora.
- (2003b) *~Es~: Estudio de gramática prehistórica*, Lucina, Zamora.
- (2004) *Diálogos de gente*, Lucina, Zamora.
- (2006a) *¿Qué es lo que pasa?*, Lucina, Zamora.
- (2006b) *Pasión. Farsa trágica*, Lucina, Zamora.
- (2006c) *Tratado de rítmica y prosodia y de métrica y versificación*, Lucina, Zamora.
- (2007a) *20 ventanas y 36 adolescencias*, Lucina, Zamora.
- (2007b) *La rana y el alacrán. Tragedia*, Lucina, Zamora.
- (2007c) *De verde a viejo. De viejo a verde*, Lucina, Zamora.
- (2008a) *El otro hombre*, Lucina, Zamora.

- (2008b) *Diosas cosas*, Lucina, Zamora.
- (2008c) *Y más aún canciones y otros juegos*, Lucina, Zamora.
- (2008d) *Suma del vuelo de los hombres*, Lucina, Zamora.
- (2008e) *Cantar de las dos torres*, Lucina, Zamora.
- (2009a) *Elementos gramaticales*, para niños mayorcitos y para quienes se hagan como niños, 3 t., Lucina, Zamora.
- (2009b) *Cosas de la vida, 17 cuentos*, Lucina, Zamora.
- (2010a) *Loco de amor*, Lucina, Zamora.
- (2010b) *Cosas que hace uno*, Lucina, Zamora.
- (2013a) *Mentiras principales*, Lucina, Zamora.
- (2013b) *Casos*, Lucina, Zamora.
- (2014a) *El cerco de Zamora* (Versión de Agustín García Calvo), Lucina, Zamora.
- (2014b) *Yo misma*, Lucina, Zamora.
- (2015) *Sermón de dejar de ser*, Lucina, Zamora.

B) Traducciones

ARISTÓFANES (1981), *Los carboneros* [*Ἀχαρνεῖς*], (Versión rítmica de Agustín García Calvo), Lucina, Zamora; 1998 [2.^a ed.].

BELLI, Giuseppe-Gioachino (2006), *47 sonetos romanescos*. Con las versiones de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora.

BRASSENS, Georges (1983), *19 canciones*, (Con versión para cantar de Agustín García Calvo), Zamora, Lucina.

ÉSQUILO (2010), *Los Persas*, (Versión rítmica de Agustín García Calvo), Lucina, Zamora.

HOMERO (1995), *Ilíada*, (Versión rítmica de Agustín García Calvo), Lucina, Zamora; 2003 [3.^a ed.].

JENOFONTE (1971), *Recuerdos de Sócrates. Apología o Defensa ante el jurado. Simposio o El Convite*, (Traducción, prólogo y notas de Agustín García Calvo), Salvat, Barcelona.

LUCRECIO (1997), *De rerum natura. De la Realidad*, (Edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo), Lucina, Zamora.

PLATÓN (1972), *Diálogos Socráticos: Apología, Teages, Los enamorados, Cármides, Clitofonte*, (Traducción, introducción y notas de Agustín García Calvo), Salvat, Barcelona.

PLAUTO (1971), *Pséudolo o Trompicón*, (Traducción rítmica, introducción y notas de Agustín García Calvo), Cuadernos para el diálogo, Madrid.

ROTTERDAM, Erasmo de (1985), *De la urbanidad en las maneras de los niños (De civilitate morum puerilium)*, (Traducción y presentación de AGC. Edición bilingüe de Julia Varela), Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid; 2006 (Reed.).

SADE, Marqués de (1980), *Instruir deleitando o escuela de amor (La philosophie dans le boudoir)*, (Traducción y prólogo de Agustín García Calvo), Lucina, Zamora; 2005 [4.^a ed.].

SHAKESPEARE, William (1974), *The Sonnets. Sonetos de amor*, (Texto crítico, traducción en verso, introducción y notas de Agustín García Calvo), Anagrama, Barcelona; 2007 [7.^a ed.].

–(1980), *Sueño de una noche de verano*, (Versión rítmica de Agustín García Calvo), Lucina, Zamora; 2008 [4.^a ed.].

–(1980), *Macbeth*, (Versión rítmica de Agustín García Calvo), Lucina, Zamora; 2007 [2.^a ed.].

SEM TOB (2000), *Sermón de glosas de sabios y otras rimas*, (Edición crítica y versión de Agustín García Calvo), Lucina, Zamora.

SÓFOCLES (1982), *Edipo Rey*, (Versión rítmica de Agustín García Calvo), Lucina, Zamora: 1993 [3.^a ed.].

VALERY, Paul (2006), *Le cimetière marin. El cementerio marino*, (Versión rítmica de Agustín García Calvo), Lucina, Zamora.

VIRGILIO (1976), *Virgilio*, Júcar, Gijón.

VV. AA (1987), *Poesía antigua (De Homero a Horacio)*, (Versión rítmica de Agustín García Calvo), Lucina, Zamora; 1992 [2.^a ed.].

C) Soportes electrónicos

Además de las fuentes referidas de Agustín García Calvo, para la presente investigación se consultó una gran cantidad de archivos gráficos, de audio y video (cursos, conferencias, entrevistas, charlas, tertulias, programas de radio, recitales, artículos, etc.) almacenados en los sitios virtuales: www.editoriallucina.es y www.bauldetrompetillas.es.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

AHIJADO GIL, Ma. del Consuelo (2015), *Enseñar a No Saber: la Contra-Educación como Acción Política en Agustín García Calvo (1926-2012)*, Tesis doctoral bajo la dirección del Dr. Antonio Rivera García, Universidad de Murcia.

ARISTÓTELES (2011), *Protréptico. Metafísica. Física. Acerca del alma*, Gredos, Madrid.

BARNES, Jonathan (2000), *Los presocráticos*, Ediciones Cátedra, Madrid.

BARNES, Jonathan, et al. (2012), *Eleatica 2008: Zenone e l'infinito*, Academia Verlag, Sankt Augustin.

BELLI, Giuseppe Gioachino (2013), *99 sonetos romanescos*, Hiperión, Madrid.

BERGSON, Henri (1937), *Lucrecio*, Palacio Salvo, Montevideo.

BERNABÉ, Alberto (2010), *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Alianza, Madrid.

BLANCO REGUEIRA, José (1994), “Bisagra de falacias (*de la Razón que impera*)”, en revista *La Colmena*, No. 4., Toluca, México.

—(1997), *La odisea del liberto*, IMC, México.

—(2002), *Estulticia y terror*, IMC, México.

—(2003), “Breve meditación sobre el embrutecimiento”, en Rush González (coord.), *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento*. Recuento de las

jornadas filosóficas durante el 2002, Facultad de Humanidades, UAEMéx, México.

BODEI, Remo (2000), *La filosofía del siglo XX*, Alianza, Madrid.

BONNAFÉ, Alphonse (1963), *Georges Brassens*, Editions Seghers, France.

BONILLA, Juan (2014), *Hecho en falta* (Poesía reunida), Visor, Madrid.

–(2016a), “Ganarse la vida”, en *Clarín. Revista de nueva literatura*, Año XXI, No. 122, marzo-abril.

–(2016b), “El concepto de pueblo en la obra de Agustín García Calvo”, en *Cuadernos hispanoamericanos*, No. 789.

–(2016c), *Poemas pequeño-burgueses*, Renacimiento, Sevilla.

BORGES, Jorge Luis (1974a), “Avatares de la tortuga”, en *Obras completas*, t. I, Emecé Editores, Buenos Aires.

–(1974b), “La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga”, en *Obras completas*, t. I, Emecé Editores, Buenos Aires.

BREDLOW, Luis Andrés (2000), *El poema de Parménides. Un ensayo de interpretación*, Tesis Doctoral bajo la dirección del Dr. Antonio Alegre Gorri, Universidad de Barcelona.

–(2005), “Parménides o la identidad imposible”. Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, el 4 de mayo de 2005, en un acto organizado por el Seminario de Filosofía y Cultura Griegas y después publicado en el *VI Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*.

–(2010), “Cosmología, Cosmogonía y Teogonía en el poema de Parménides”, en *Emérita, Revista de Lingüística y Filología Clásica*, LXXVIII 2, julio-diciembre.

–(2011a), “Parmenides and the grammar of being”, en *Classical Philology*, 106, The University of Chicago.

–(2011b), “Verdad, creencia y convención en el poema de Parménides”, en revista *Ontology Studies*, No. 11.

–(2013), “Parménides científico y las opiniones de los mortales (apuntes para una nueva interpretación)”, en *Méthexis*, XXVI.

–(2014), “Prologue”, en Agustín García Calvo, *La Société du bien-être*, traduit de l’espagnol par Manuel Martínez, éditions Le Pas de côté, Vierzon, 2014: <http://lavoiedujaguar.net/Prologue-a-La-Societe-du-bien-etre>.

–(2015), *Ensayos de herejía*, Pepitas de calabaza editorial, La Rioja.

CAJORI, Florian (1987), *Historia de los argumentos de Zenón sobre el movimiento*, (Traducción de Eliza Zacarías), México.

CAMPILLO, Antonio (2001), *La invención del sujeto*, Biblioteca Nueva, Madrid.

CANFORA, Luciano (2007), *Exportar la libertad. El mito que ha fracasado*, Ariel, Barcelona.

CAPELLE, Wilhelm (1992), *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid.

CAPELLETTI, Ángel J. (1987), *Lucrecio: la filosofía como liberación*, Monte Ávila Editores, Caracas.

CARROLL, Lewis (1982), “Lo que la tortuga le dijo a Aquiles”, en *El juego de la lógica*, Alianza, Madrid.

CATULO (2010), *Poesía completa*, Hiperión, Madrid.

CHAO, Ramón Luis (1973), *Georges Brassens*, Ediciones Júcar, Barcelona.

COLLI, Giorgio (2004), *Filosofía de la expresión*, Ediciones Siruela, Madrid.

–(2006), *Zenón de Elea. Lecciones 1964-1965*, Editorial Sexto Piso, México.

–(2009), *La naturaleza ama esconderse*, Editorial Sexto Piso, México.

CONCHE, Marcel (2011), *Lucrèce et l’expérience*, P. U. F, Paris, France.

CORDERO, Néstor Luis (2005), *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, Editorial Biblos, Buenos Aires.

–(2008), *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Editorial Biblos, Buenos Aires.

–(2011), “Una consecuencia inesperada de la reconstrucción actual del Poema de Parménides”, en Revista *Hypnos*, No. 27, segundo semestre, São Paulo.

–(2014a), *Cuando la realidad palpaba: la concepción dinámica del ser en la filosofía griega*, Editorial Biblos, Buenos Aires.

–(2014b), *También la verdad se inventa (o de cómo la filosofía puede enloquecer)*, Editorial Biblos, Buenos Aires.

CORDERO, Néstor Luis (edit.) (2011), *Parmenides, Venerable and Awesome (Plato, Theaetetus 183e)*. Proceedings of the International Symposium Buenos Aires, October 29-November 2, 2007, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens.

COSSERY, Albert (2000a), *La violencia y la burla*, Octaedro, Barcelona.

–(2000b), *Los colores de la infamia*, Octaedro, Barcelona.

–(2011), *Mendigos y orgullosos*, Pepitas de calabaza editorial, La Rioja.

–(2013), *Una ambición en el desierto*, Pepitas de calabaza editorial, La Rioja.

CRISTÓBAL MONTES, Ángel (2011), *Repensar a Heráclito*, Editorial Trotta, Madrid.

DAUMAL, René (2011), *La gran borrachera*, Cabaret Voltaire, S/L.

DAUMAL, René, et al. (2016), *El gran juego. Revelación-Revolución. Textos y declaraciones de la revista Le Grand Jeu (1928-1932)*, Pepitas de calabaza editorial, La Rioja.

DEBORD, Guy (1999), *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Anagrama, Barcelona.

–(2009), *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia.

DE LA FONTAINE, Jean (2016), *Fábulas*, Cátedra, Madrid.

DELEUZE, Gilles (2005), “Lucrecio y el simulacro”, en *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona.

DE PRADA, Juan Manuel (2003), *La vida invisible*, Espasa Calpe, Madrid.

DE SAMOSATA, Luciano (1998), “Subasta de vidas”, en *Obras*, vol. II, Gredos, Madrid.

DIÓGENES LAERCIO (2010), *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, (Traducidas y comentadas por Luis-Andrés Bredlow), Lucina, Zamora.

ECHANDI, Santiago (1993), *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.

EINSTEIN, Albert (1983), *Sobre la teoría de la relatividad y otras aportaciones científicas*, Sarpe, Madrid.

–(2008), *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, Alianza, Madrid.

ERACLITO (2013), *Frammenti*. A cura di Francesco Fronterotta con testo greco a fronte, BUR, Milano.

ESCOHOTADO, Antonio (1995), *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico desde Tales a Sócrates*, Anagrama, Barcelona.

–(1997), *Realidad y substancia*, Taurus, Madrid.

ESOPO (1999), *Fábulas*, Alianza Editorial, Madrid.

FERRY, Luc (2009), *La sabiduría de los mitos. Aprender a vivir II*, Taurus, Madrid.

FERRY, Luc y JERPHAGNON, Lucien (2010), *La tentación del cristianismo. De secta a civilización*, Paidós, Madrid.

FREUD, Sigmund (1944), *El malestar de la cultura*, Editorial América, Buenos Aires.

–(1989), *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión*, Alianza, Madrid.

–(2015), *El hombre Moisés y la religión monoteísta*. Tres ensayos, Akal, Madrid.

GARCÍA GUAL, Carlos (2013), *Epicuro*, Alianza editorial, Madrid.

GARCÍA MACIÁ, Guillermo (2015), *De la desficcionalización ontológica al anonimato: el postestructuralismo hispano a través de Agustín García Calvo*, Tesis Doctoral bajo la dirección del profesor Luis Sáez Rueda, Universidad de Granada.

GARCÍA RÚA, José Luis (1996), *El sentido de la naturaleza en Epicuro*, Editorial Comares, Granada.

GIGON, Olof (1994), *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, Gredos, Madrid.

GORGAS DE LEONTINOS (2016), *De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios*, (Edición crítica, introducción, traducción y notas de Luis Andrés Bredlow Wenda), Anthropos Editorial, Barcelona.

GRIBBIN, John (2010), *En busca de SUSY. Supersimetría, cuerdas y la teoría del todo*, Crítica, Barcelona.

HEISENBERG, Werner (1985), *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Ediciones Orbis, Barcelona.

HESÍODO (2014), *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*, Gredos, Madrid.

HUESO GARCÍA, Vicente (s/f), “Francis Fukuyama, El Fin de la Historia y el Último Hombre. Una visión optimista de la evolución de la Historia” [En línea], pp. 197-205: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4553618.pdf>.

HÜLSZ PICCONE, Enrique (2011), *Logos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, UNAM, México.

HÜLSZ PICCONE, Enrique (edit.) (2009), *Nuevos ensayos sobre Heráclito*. Actas del segundo Symposium Heracliteum, UNAM, México.

IRIARTE, Tomás (2011), *Fábulas literarias*, Cátedra, Madrid.

IZUZQUIZA, Ignacio (2000), *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*, Alianza, Madrid.

JACCARD, Roland (2014), *Freud*, Paidós, México.

JAPPE, Anselm, (1998), *Guy Debord*, Anagrama, Barcelona.

—(2016), *Las aventuras de la mercancía*, Pepitas de calabaza, La Rioja.

JAPPE, Anselm, et al. (2009), *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*, Pepitas de calabaza editorial, La Rioja.

KINGSLEY, Peter (2010), *En los oscuros lugares del saber*, Atalanta, Girona.

LA BIBLIA (2003), *La Biblia*, Herder, Barcelona.

LACOSTE, Jean (2011), *La philosophie au XX^e siècle. Introduction à la pensée philosophique contemporaine*, La Gaya Scienza, S/L. Disponible en : http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/wp-content/uploads/ebooks/lacoste_philo2oe.pdf.

LAKS, André (2010), *Introducción a la filosofía «presocrática»*, Gredos, Madrid.

LÁZARO, José (edit.) (2013), *Unos y otras. Encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Triacastela, Madrid.

LEEDERMAN, Leon y TERESI, Dick (2013), *La partícula divina. Si el universo es la respuesta, ¿cuál es la pregunta?*, Crítica, Barcelona.

LUCRECIO (2002), *De la naturaleza de las cosas*, trad. del Abate Marchena, Ediciones Folio, Barcelona.

MACHADO, Antonio (1981), *Poesías*, Bruguera, Barcelona.

–(1999), *Juan de Mairena*, Consejería de educación y ciencia, Junta de Andalucía.

–(2006), *Campos de Castilla*, Cátedra, Madrid.

MANDOSIO, Jean-Marc (2005), *En el caldero de lo negativo*, Pepitas de calabaza editorial, La Rioja.

MARX, Karl (1968), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Editorial Grijalbo, México.

–(2014), *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, Pepitas de calabaza editorial, La Rioja.

MITRANI, Michel (2013), *Conversación con Albert Cosseray*, Pepitas de calabaza editorial, La Rioja.

MONDOLFO, Rodolfo (1975), *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México.

MUÑOZ REDÓN, Josep (2012), *El guepardo y la tortuga. Zenón de Elea*, Octaedro, Barcelona.

MURDOCH, Iris (1975), *Un hombre si acaso*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

–(2002), *El castillo de arena*, Alianza, Madrid.

–(2003), *La negra noche*, Lumen, Barcelona.

–(2004), *El mar, el mar*, Lumen, Barcelona.

–(2005), *Amigos y amantes*, Lumen, Barcelona.

ONFRAY, Michel (2007), *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, Anagrama, Barcelona.

OPPERMANN, Hans (1985), *Julio César*, (Prólogo de Agustín García Calvo), Salvat Editores, Barcelona.

PARMÉNIDES (2007), *Poema. Fragmentos y tradición textual*, Istmo, Madrid.

PLATÓN (2008), *Diálogos*, 9 tomos, Gredos, Madrid.

POPPER, Karl (1999), *El mundo de Parménides*, Paidós, Barcelona.

PRADA, Amancio (2010), *Emboscados*, Vaso Roto Ediciones, Barcelona.

PROTÁGORAS DE ABDERA (1996), *Dissoi Logoi. Textos relativistas*, Akal, Madrid.

PROVENCIO, Pedro (2017), *Un curso sobre el verso libre*, Libros de la Resistencia.

RET MARUT (B. TRAVEN) (2001), *La destrucción de nuestro sistema del mundo por la curva de Mar*, (Traducción y noticia de L. A. Bredlow; Presentación de A. G.^a Calvo), Lucina, Zamora.

RODRÍGUEZ, Claudio (2001), *Poesía completa*, Tusquets Editores, Barcelona.

ROMÁN ALCALÁ, Ramón (2011), *Pirrón de Elis: un pingüino y un rinoceronte en el reino de las maravillas*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba.

ROSSET, Clément (1974), “Los atomistas de la antigüedad”, en *La Antinaturalaleza. Elementos para una filosofía trágica*, Taurus, Madrid.

—(2008), *Principios de sabiduría y locura*, Marbot Ediciones, Barcelona.

—(2011), *El demonio de la tautología*, seguido de *Cinco breves piezas morales*, Arena Libros, Madrid.

SÁNCHEZ-URÍA, Rufa (2004), *Safo en Madrid*, (Presentación de Agustín García Calvo), Lucina, Zamora.

SAVATER, Fernando (1970), *Nihilismo y acción*, Taurus, Madrid.

—(1974), *Ensayo sobre Cioran*, Taurus, Madrid.

—(1987), *A decir verdad*, FCE, Madrid.

—(2003), *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, ePub, Editor digital: Titivillus.

SCHAPOSNIK, Fidel A. (2015), *Qué es la física cuántica. La clave del universo*, Paidós, México.

- SCHIFFTER, Frédéric (2005), *Contra Debord*, Editorial Melusina, S/L.
- SERRES, Michel (1994), *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*, Pre-Textos, Valencia.
- SOLANA DUESO, José (2006), *De logos a physis. Estudio sobre el poema de Parménides*, Mira editores, Zaragoza.
- (2008), *Ciudadano Sócrates*, Mira Editores, Zaragoza.
- (2013), *Más allá de la ciudad. El pensamiento político de Sócrates*, Institución «Fernando el Católico» (C.S.I.C.), Zaragoza.
- (2014), *Parménides. El canto del filósofo*, Editorial Edhasa, Barcelona.
- (2015a), *La voz de los maestros: Heráclito*, Kindle Direct Publishing.
- (2015b), *La voz de los maestros: Parménides*, Kindle Direct Publishing.
- SPARK, Muriel (1980), *Intriga en Venecia*, Lasser Press Mexicana, México.
- (2010), *La plenitud de la señorita Brodie*, Pre-Textos, Valencia.
- SOUVIRÓN, Bernardo (2008), *Hijos de Homero. Un viaje personal por el alba de Occidente*, Alianza, Madrid.
- SUSSKIND, Leonard (2007), *El paisaje cósmico. Teoría de cuerdas y el mito del diseño inteligente*, Crítica, Barcelona.
- TEOFRASTO (2006), *Sobre las sensaciones*, Anthropos, Barcelona.
- TOVAR, Antonio (2007), *Vida de Sócrates*, Alianza, Madrid.
- TRUBETZKOY, N. S. (1976), *Principios de fonología*, Editorial Cincel, Madrid.
- VALLEJO, Fernando (2002), *La tautología darwinista y otros ensayos de biología*, Taurus, Madrid.
- (2005), *Manualito de imposturología física*, Taurus, México.
- (2017), *Las bolas de Cavendish*, Alfaguara, México.
- VANEIGEM, Raoul (2008), *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Anagrama, Barcelona.
- (2002), *Aviso a los vivos sobre la muerte que los gobierna y la oportunidad de deshacerse de ella*, Tierradenadie ediciones, Madrid.

–(2009), *Ni perdón ni talión. La cuestión de la impunidad en los crímenes contra la humanidad*, La marca editora, Buenos Aires.

–(2013), *Carta a mis hijos y a los hijos del mundo por venir*, Octaedro, Barcelona.

VEDRAL, Vlatko (2011), *Descodificando la realidad. El Universo como información cuántica*, Biblioteca Buridán, S/L.

VELASCO, Miguel Ángel (1998), *El dibujo de la savia*, Lucina, Zamora.

–(2000), *La vida desatada*, Pre-Textos, Valencia.

–(2003), *La miel salvaje*, Visor libros, Madrid.

–(2006), *Fuego de rueda*, Visor libros, Madrid.

–(2008), *La mirada sin dueño. Antología*, Renacimiento, Salamanca.

–(2008), *Ánima de cañón*, Renacimiento, Salamanca.

–(2012), *La muerte una vez más*, Tusquets editores, Barcelona.

VERNANT, Jean-Pierre (2003), *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo XXI, Madrid.

VIDARTE, FRANCISCO JOSÉ y RAMPÉREZ, JOSÉ FERNANDO (2005), *Filosofías del siglo XX*, Editorial Síntesis, Madrid.

VILLANI, Arnaud (2013), *Parménide*, Sils Maria éditions, Bruxelles, Belgique.

VV. AA. (1981), *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid.

VV. AA. (1985), *Los filósofos presocráticos II*, Gredos, Madrid.

VV. AA. (2008), *Los filósofos presocráticos III*, Gredos, Madrid.

VV. AA. (2013), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Alianza Editorial, Madrid.

WARD, Colin (S/F), *La libertad de circular. Después de la era del motor*, Edición digital: *La congregación* [Anarquismo en PDF].

WEINBERG, Stevens (1993), *Los tres primeros minutos del Universo*, Salvat editores, Barcelona.