Intertextualidades filosóficas.

Philosophical intertextualities.

MAGDEY ZAYAS VÁZQUEZ

Master en ciencias.
Profesor Asistente
Facultad de
Departamento de
Universidad de las Artes de La Habana, Cuba.
Correo electrónico: magdeyzayas@gmail.com

Resumen:

A inicios del siglo pasado seis profesores universitarios de EEUU —Edwin Bissell Holt y Ralph Barton Perry de la Universidad de Harvard, Walter Taylor Marvin de Rutgers College, William Pepperell Montague y Walter Boughton Pitkin de la Universidad de Columbia, y Edward Gleason Spaulding de la Universidad de Princeton— crearon un movimiento de pensamiento filosófico de carácter postidealista, que denominaron New Realism, cuyo rasgo principal era la oposición al dualismo epistemológico de John Locke y otros tipos de realismo. Aproximadamente un siglo después, en el área de la hermenéutica y en reacción contra el constructivismo y el nihilismo postmodernos, el filósofo italiano Maurizio Ferraris publicó su Manifesto del nuovo realismo (2012), que iniciaría otro tipo de New Realism. En esta nueva corriente de pensamiento filosófico opuesta al postmodernismo se incluyen también el filósofo y sacerdote mexicano Mauricio Beuchot (Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación [2000], Hermenéutica, analogía y símbolo [2004], etc.), el alemán Markus Gabriel con su Fields of Sense: A New Realist Ontology (2014), José Luis Jerez con su Introducción al realismo analógico (2017), entre otros. El presente trabajo centrará su objetivo en demostrar que la filosofía postmoderna tiene antecedentes más remotos que Nietzsche, los cuales se pueden hallar en los orígenes de la modernidad, así como los posibles vínculos entre diversos criterios de filósofos postmodernos[1] y neorrealistas, pues, a pesar de la oposición del Nuevo Realismo al Postmodernismo, la fundamentación teórica del primero se halla en el segundo. Para ello se apoyará en los criterios de varios filósofos representativos de las dos corrientes de pensamiento, principalmente en la teoría deleuzeana sobre la diferencia y la repetición.

Palabras clave:

deconstrucción, microhistoria, modernidad, neorrealismo, posmodernismo.

Abstract:

At the turn of the last century, six US university professors—Edwin Bissell Holt and Ralph Barton Perry of Harvard University, Walter Taylor Marvin of Rutgers College, William Pepperell Montague and Walter Boughton Pitkin of Columbia University, and Edward Gleason Spaulding of the Princeton University - created a movement of post-idealist philosophical thought, which they called New Realism, whose main feature was the opposition to John Locke's epistemological dualism and other types of realism. Approximately a century later, in the area of hermeneutics and in reaction against postmodern constructivism and nihilism, the Italian philosopher Maurizio Ferraris published his Manifesto del nuovo realismo (2012), which would initiate another type of New Realism. This new current of philosophical thought opposed to postmodernism also includes the Mexican philosopher and priest Mauricio Beuchot (Treatise on Analogical Hermeneutics. Towards a new model of interpretation [2000], Hermeneutics, analogy and symbol [2004], etc.), the German Markus Gabriel with his Fields of Sense: A New Realist Ontology (2014), José Luis Jerez with his Introduction to Analog Realism (2017), among others. The present work will focus its objective on demonstrating that postmodern philosophy has more remote antecedents than Nietzsche, which can be found in the origins of modernity, as well as the possible links between various criteria of postmodern and neorealist philosophers, because, despite the opposition of New Realism to Postmodernism, the theoretical foundation of the first is found in the second. To do this, it will rely on the criteria of several representative philosophers of the two currents of thought, mainly on the Deleuzean theory of difference and repetition.

Key words:

deconstruction, microhistory, modernity, neorealism, postmodernism.

[1] *Aunque la RAE ha determinado que se emplee el término posmodernidad (y sus variantes) sin la [t] intermedia, en este ensayo se empleará la palabra tanto sin dicha consonante como con ella, para respetar la ortografía original de algunos textos.*

Introducción:

Desde los orígenes mismos del hombre, la humanidad ha luchado siempre por alcanzar y conservar su libertad, aun a costa de su propia vida. De ahí que las grandes revoluciones siempre hayan avalado el principio de la libertad como una categoría primigenia e inigualable para la realización personal de todo ser humano. Esta ha sido la milenaria aspiración del hombre sobre la tierra, aspiración que, en el siglo XX, llegó a límites insospechados y hasta terribles: desde una tendencia a "la incredulidad con respecto a los metarrelatos" (Lyotard, 1991, p. 4), hasta la desgarradora realidad de la Shoah judía, la Porrajmos gitana y los programas de eutanasia como el Aktion T4, durante la Segunda Guerra Mundial.

La búsqueda de la libertad se puede considerar también uno de los factores impulsores de la obra nietzscheana, ya que, la metafórica muerte de Dios consiste en el abandono de la metafísica judeocristiana y esto es precisamente lo que Lyotard entiende como el rechazo o negación del hombre actual en relación a los grandes relatos de los siglos anteriores. Ahora bien, la muerte de Dios es necesaria para el total y libre desarrollo del Übermensch. Cabe aquí preguntarse lo siguiente: ¿acaso ese superhombre de Nietzsche no presenta analogías con el autosuficiente hombre de la actualidad que Vattimo, Lyotard, Derrida y Deleuze consideraron postmoderno? Esta interrogante abre el debate para hallar una respuesta loable a la pregunta respecto a qué es la postmodernidad, qué es el postmodernismo. Para responder a estas inquietudes, es preciso esclarecer, en primer lugar, los términos. Hay que definir correctamente los conceptos para así solidificar el discurso en torno a la tesis de este trabajo.

Desarrollo

Primeramente, el concepto de modernidad implica un periodo de la historia (a partir del siglo XV con el Renacimiento), que no coincide con la periodización en el área de la filosofía (desde el siglo XVII con Descartes), y que expira entre finales del siglo XIX y principios del XX. Esto es, que existe una modernidad histórica y otra filosófica. Por su parte, el filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas considera que:

(...) algunos restringen el concepto de "modernidad" al Renacimiento; esta perspectiva me parece demasiado estrecha. Hubo quien se consideraba moderno en pleno siglo XII o en la Francia del siglo XVII, cuando la querella de Antiguos y Modernos. Esto significa que el término aparece en todos aquellos períodos en que se formó la conciencia de una nueva época modificando su relación con la antigüedad y considerándosela un modelo que podía ser recuperado a través de imitaciones". (Habermas, 1998, p. 1)

En el párrafo anterior, Habermas analiza el concepto de modernidad atendiendo a todo lo que en algún momento se torna moda para luego convertirse en clásico, puesto que, como afirma más adelante, todo lo clásico primero tuvo que estar de moda. Al parecer, no concibe la modernidad como una época histórica dentro de la cual están insertados todos los fenómenos sociales, sino como una serie de circunstancias o acontecimientos que dejan su huella en cada periodo de la historia de la humanidad. Por eso, todo hecho que durante algún momento fue considerado como una fuerte tendencia a seguir o una moda, tiempo después se puede considerar clásico. Por ejemplo, la música romántica de Wagner estuvo de moda durante el siglo XIX, pero hoy se considera un clásico de indiscutible potencia creativa.

Por otro lado, la postmodernidad y el postmodernismo son, respectivamente, la etapa histórica en

que vive la humanidad actualmente y la tendencia de pensamiento filosófico que la caracteriza. No puede obviarse, además, la distinción entre el postmodernismo literario y el filosófico. En otras palabras, el término postmodernismo implica una doble acepción: primero, para definir un movimiento poético de inicios del siglo pasado en el que se destacaron muchas poetisas como la chilena Gabriela Mistral (1889-1957) —galardonada en 1945 con el Premio Nobel de Literatura—, la uruguaya Juana de Ibarbourou (1892-1979) y la argentina Alfonsina Storni (1892-1938), etc. Segundo, se emplea para aludir al pensamiento filosófico que marcó todo el siglo XX. En fin, que hay un postmodernismo como movimiento literario y otro como constante, que se desarrolló en otras áreas del conocimiento humano.[2]

Aclarado este punto, no debe quedar ninguna duda en lo referente a que, en este texto, cuando se aluda al postmodernismo o a la postmodernidad, se estará hablando siempre de la época y la tendencia filosófica antes mencionadas.

La polémica entre la Modernidad y la Postmodernidad

Los grandes relatos o metarrelatos de los que hablaba Lyotard son el Iluminismo, el Idealismo y el Marxismo. Este filósofo francés escribe desde finales de los setenta, cuando ya ha aflorado el postmodernismo filosófico y comienzan sus frutos literarios. De hecho, es con La condición postmoderna, de 1979, que el postmodernismo comienza a tratarse en la literatura filosófica. En esta gran obra, Lyotard define como rasgo más importante que distingue a la postmodernidad el descreimiento antes referido, lo cual implica una anulación total de la metafísica. El mundo de hoy está tan matizado de avances científico-tecnológicos, que ya no se consideran necesarias las explicaciones totalizadoras de los metarrelatos ancestrales: la ciencia es la única explicación para todas las cosas y la tecnología es el dios postmoderno que rige sobre todos los seres humanos.

A pesar de las furibundas críticas de Habermas a La condición postmoderna, no es menos cierto que, en el mundo actual, el hombre cada vez más rechaza el racionalismo absoluto del Iluminismo, la utopía estéril del Marxismo y las fantásticas ilusiones del Idealismo, o sea, la Metafísica. Todo esto ha sido sustituido por otras creencias emparentadas con el consumismo, las modas, las apariencias y todo lo relacionado con la vanidad individual de cada persona. No obstante, en su búsqueda de absoluta libertad, tras librarse de las ataduras de los metarrelatos, ¿se puede decir que los postmodernos han alcanzado su anhelo? ¿Acaso no se halla el mundo actual sumido en las ataduras de nuevos dioses —la ideología de consumo, la ideología de género, el nihilismo, la tecnología, los fundamentalismos religiosos o políticos (ideologías de izquierda y de extrema derecha también), entre otros—, que solo han cambiado el panorama en el nuevo milenio, pero con los mismos fines? Las respuestas a estas preguntas pueden ser disímiles, en cambio, el propio Habermas, en su análisis sobre la actualidad ha expresado, que "la posmodernidad se presenta, sin duda, como Antimodernidad. Esta afirmación se aplica a una corriente emocional de nuestra época que ha penetrado todas las esferas de la vida intelectual. Y ha convertido en puntos prioritarios de reflexión a las teorías sobre el posiluminismo, la posmodernidad e, incluso, la poshistoria" (Ídem.). Es decir, que, a pesar de su oposición al autor de La condición postmoderna, no puede negar la existencia de un pensamiento filosófico de tendencia postmoderna tal y como lo entiende el propio Lyotard, y como posteriormente lo teorizará en 1985 Gianni Vattimo con El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. En este texto, el filósofo de Turín aboga por la

---

[2] *También existe un postmodernismo en la arquitectura y las artes, pero aquí solo se tendrá en cuenta el que se ha desarrollado en la literatura artístico literaria y la científica (filosófica).*

defensa del nexo entre el pensamiento nietzscheano y heideggeriano, aunque este último negó siempre al primero. Este intento de asociación parece forzado, pero es coherente si se tiene en cuenta que ambos filósofos alemanes fueron los que emprendieron la crítica deconstructiva —en el sentido derridano de la palabra— contra la metafísica. Según el propio Lyotard, esto es precisamente lo que marca el pensamiento postmoderno. Este rechazo o negación de la metafísica viene emparentado con un nihilismo metafísico, que implica, a su vez, la negación de lo que era considerado como verdad o la unidad del ser, por ser considerados conceptos abstractos que, al decir de Kant, no son un verdadero saber, no son ciencia. Es por esto que, a ese pensamiento que descree de los grandes relatos de la modernidad, se le ha llamado postmodernismo.

Anteriormente, en la cita de Habermas, se introdujo el concepto de «poshistoria» para caracterizar uno de los campos de la postmodernidad. Según Vattimo:

(...) una de las visiones más difundidas y atendibles de la modernidad es la que caracteriza efectivamente como la «época de la historia» frente a la mentalidad antigua, dominada por una visión naturalista y cíclica del curso del mundo. Es únicamente la modernidad la que, desarrollando y elaborando en términos puramente terrenales y seculares la herencia judeocristiana (la idea de la historia como historia de la salvación articulada en creación, pecado, redención, espera del juicio final), confiere dimensión ontológica a la historia y da significado determinante a nuestra colocación en el curso de la historia". (Vattimo, 1987, p. 11)

Por consiguiente, al destruirse la creencia en la historia tal y como se concebía durante la modernidad, se debe sustituir ese vacío de alguna manera, se debe recurrir a nuevas creencias o a nuevas formas de concebir la vida. Así surgió la nueva perspectiva sobre la historia, que los postmodernos han denominado poshistoria. Para Vattimo, la modernidad no solo es la "época de la historia", sino también un periodo marcado por el concepto de progreso y las categorías de superación y de lo nuevo.[3] En cambio, la postmodernidad trae consigo la poshistoria que Vattimo explica como el "fin de la historia", es decir, el sentir la experiencia de una inminente y constante amenaza de un cataclismo nuclear. Posibilidad esta, que ya se demostró en Hiroshima y Nagasaki al final de la Segunda Guerra Mundial. En la experiencia postmoderna, continúa Vattimo,

"(...) la noción de historicidad se hace cada vez más problemática, en la práctica historiográfica y en su autoconciencia metodológica la idea de una historia como proceso unitario se disuelve y en la existencia concreta se instauran condiciones efectivas —no sólo la amenaza de la catástrofe atómica, sino también sobre todo la técnica y el sistema de la información que caracteriza en cambio el fin de la historia [...] es la circunstancia de que, mientras en la teoría — que le dan una especie de inmovilidad realmente no histórica". (Vattimo, 1987, p.13.)

Dicha inmovilidad está dada por el hecho de que en la postmodernidad el afán de superación y progreso modernistas se ha tornado una categoría vacía. Ya el progreso no está encaminado a mejorar la calidad de vida humana, sino que está en función del consumismo como ideología imperante. Esto es, que el hombre postmoderno no progresa y se supera para facilitarse la existencia, sino que este proceso se ha tornado una rutina en la cual ya ni siquiera se sabe para qué progresar. En cambio, lo rutinario del progreso se torna una especie de vicio, porque al tener un amplio desarrollo tecnológico, el hombre cada vez alcanza mayores conquistas y más rápido, por lo tanto, lo nuevo pierde su condición con mucha velocidad y se torna viejo. Esto conlleva a la búsqueda constante de cosas novedosas que rápidamente se tornan obsoletas y así en lo sucesivo. De esta manera, la humanidad ha caído en un tipo nuevo de progreso, concebido como rutina, que ha generado la sociedad de consumo y su ideología consumista. En esta sociedad de consumo, la

[3] *Según Habermas, lo nuevo es una característica constante de la modernidad y es, en efecto, lo que después consideramos como «clásico».*

tecnología se convierte no solo en un nuevo dios, sino también en una nueva enajenación: los hombres ya no necesitan relacionarse personalmente, porque se comunican a través de ordenadores y teléfonos móviles, que les permiten acceder a las redes sociales de Internet sin ni siquiera molestarse en salir de sus hogares para congeniar con el otro cara a cara.

Otro elemento esencial y característico de la postmodernidad es la idea de que la historia no es ese absoluto totalizador de antaño, sino que se trata de historias entre otras historias. Esto ha llevado a los postmodernos a pensar que la historia es una creación humana, marcada por cierta tipología literaria que le da su estructura, lo cual no es más que una convención humana. Es por eso que la historia siempre la cuentan los vencedores, los cuales, como en cualquier subgénero dentro de la épica, narran sus convenientes hazañas para legitimar su ascenso al poder. Esto constituye, a su vez, una de las características más notables de los gobiernos totalitarios, que Hannah Arendt analiza en su libro The Origins of Totalitarianism (1951).

Esta visión postmoderna de la historia entre otras historias conlleva a la disolución misma de la historia macro, tal y como la concebían los modernistas. En otras palabras, no hay hechos, solo interpretaciones. "La "disolución" de la historia, en los varios sentidos que pueden atribuirse a esta expresión es probablemente, por lo demás, el carácter que con mayor claridad distingue a la historia contemporánea de la historia moderna" (Arendt, 1951, p. 17). O sea, una distinción fundamental entre modernismo y postmodernismo es la concepción de historia del primero respecto a la poshistoria del segundo. El postmodernismo muestra una visión caleidoscópica de la historia, porque cada quien interpreta desde su propia perspectiva un suceso determinado. Consiguientemente, puede suceder, debido a este relativismo, que se trueque la doxa por la episteme y dentro de algunos años los textos de historia estén repletos de falacias. Tal comprensión personal de la historia recuerda el criterio del sociólogo Alfred Schütz cuando explicaba que la verstehen es una capacidad humana que consiste en esa "(…) particular forma experiencial en que el pensamiento de sentido común toma conocimiento del mundo social cultural" (Schütz, 2003, p. 77) y le da sentido. Dicho de otra manera, la verstehen que los postmodernos realizan respecto a la historia depende, en gran medida, de sus propias experiencias vitales y de la manera individual en que cada quien percibe el Lebenswelt.

La diferencia y a la repetición deleuzeanas

Si se contempla el mundo actual, a imitación de los filósofos presocráticos, seguro se puede concluir que el zeitgeist postmoderno está marcado por una nueva weltanschaung, en la que se han rechazado las categorías fuertes de la metafísica por considerarse no adecuadas para las exigencias actuales de la vida. Por ello, "la filosofía hermenéutica de Vattimo construye una "ontología débil" que sigue las líneas de Heidegger. Interpreta al ser ya no como fundamento o absoluto, sino como un ser débil al cual sólo hay que rememorar. El "ser ahí", también para Vattimo, se encuentra arrojado en un proyecto, en una lengua, en una cultura que hereda, la cual solo permite un pensamiento débil que rememora al ser" (Polo, 2001, p. 86). Este pensamiento débil, como también le ha llamado Vattimo, no es una concepción peyorativa sobre el pensamiento postmoderno, sino, la clasificación de una nueva forma de concebir al mundo, que rechaza y descree de los metarrelatos modernos —de los que hablaba Lyotard— y sus duras categorías metafísicas. Por tanto, no es una sorpresa que también se relativice el concepto de "verdad". Si ya se han deconstruido los grandes relatos, la concepción moderna de la historia, las duras categorías de la metafísica, etc.; ¿qué sentido tiene seguir creyendo en una verdad absoluta, que, según los postmodernos, ha fallado a los seres humanos? Si ya la historia se ha transformado en una metadiégesis caleidoscópica, en una poshistoria donde los acontecimientos se reducen a interpretaciones a partir de la verstehen

individual de cada persona, ¿cómo creer en Dios, en lo absoluto, la unidad del ser, la historia oficial contada por los vencedores y heredada generacionalmente durante siglos?

La postmodernidad es la época del descreimiento, de la increencia religiosa y de la búsqueda de una libertad absoluta, o, al menos, en todos los órdenes donde interactúa el ser humano. En consecuencia, se ha llegado a una fragmentación no solo de la historia, sino también de la esencia humana. Pero, ¿es tal fragmentación un fenómeno antropológico-ontológico exclusivo de la postmodernidad o posee algún antecedente? Maurizio Ferraris ha escrito algo al respecto, pero solo retrocede en la historia hasta Nietzsche:

Mirando bien, la pulsión irónica demuestra que la postmodernidad tiene un corazón antiguo. Al igual que una estrella que, habiendo explosionado hace tiempo, sigue mandando su luz, cuando el postmodernismo entró en la filosofía (a fines de los 60), su ciclo se estaba agotando. Fue un ciclo que encontró su origen en el radicalismo desesperado de Nietzsche, en la revuelta contra la filosofía sistemática, y en las varias oleadas de vanguardias filosóficas que surgieron a inicios del 1900, y aún antes […], en la revolución copernicana de Kant (en realidad, una revolución ptolomeica) que puso al hombre en el centro del universo, como fabricante de mundos a través de conceptos. En este sentido, la postmodernidad no ha sido basura filosófica. Ha sido el resultado de un cambio cultural que coincidió en buena parte con la modernidad, esto es, con la prevalencia de los esquemas conceptuales por sobre el mundo externo. (Ferraris, 2012, pp. 8-9)

Pero, ¿este cambio cultural no tendrá sus eclosiones desde una época más remota, es decir, desde los orígenes mismos de la modernidad histórica? Para encontrar la respuesta es necesario retroceder en el tiempo y analizar otros fenómenos que anticiparon la disolución de la historia que la postmodernidad entroniza; al menos en Latinoamérica. Durante el cruento proceso de conquista y colonización de América se desarrolló una especie de subgénero literario conocido como crónica, que, a la par de los Diarios de Navegación colombinos y las Cartas de Relación (1522) cortesianas, estuvieron muy en boga en aquellos años. En estos textos, hoy considerados literatura artístico-literaria,[4] pero concebidos como históricos en su época, se contaban diversas versiones —en general— de la conquista de América. Así, hubo cuatro versiones diferentes sobre cómo ocurrieron los hechos: a) la del conquistador-jefe Hernán Cortés: Cartas de Relación, b) la del soldado Bernal Díaz del Castillo: Historia verdadera de la conquista de la Nueva España (1632, póstumamente), c) la mestiza del «Inca» Garcilaso de la Vega: Comentarios reales de los incas (1609) e Historia General del Perú (1617) y d) una de más reciente publicación, centrada en la de los vencidos, del antropólogo, historiador y nahuatlato mexicano Miguel León-Portilla: Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista (1959).

Estas cuatro crónicas muestran una disolución de la historia similar a la postmoderna —al menos, las tres primeras—, ya que, en lugar de haber una única historia, coexiste una pluralidad de historias singulares. Son discursos mitificadores que se intentan desmitificar uno al otro y en los cuales cohabitan elementos ficcionales junto a hechos reales. Se podría decir que esta variedad de perspectivas de un mismo hecho anuncia la sentencia postmoderna de origen nietzscheano referente a que no hay hechos, solo interpretaciones; puesto que, al parecer, tanto el mundo de la conquista como el actual dejaron de ser reales para convertirse en fábulas. Aquí se cumplen los que, al parecer de Ferraris, "son los dos dogmas de lo postmoderno: 1. Que toda la realidad está socialmente construida y que es infinitamente manipulable, y 2. Que la verdad es una noción inútil porque la solidaridad es más importante que la objetividad". (Ferraris, ibíd., p. XII)

[4] *Esta concepción es filológica y se debe al carácter ficcional que poseen estos documentos, lo cual, independientemente del valor histórico que se les pueda conceder, los aleja un poco del carácter científico y objetivo de una fidedigna fuente histórica.*

Tanto en los discursos de los cronistas mencionados como en el pensamiento postmoderno la realidad o la historia pueden ser manipuladas en función de intereses políticos o personales. Así lo ha demostrado la polémica entre el discurso mitificador de los cronistas de Indias y sus recíprocos intentos por legitimarse a raíz de la desacreditación respecto al otro. Un ejemplo más de todo lo anterior se puede apreciar en la literatura artístico-literaria contemporánea. El postmodernismo coincide con un movimiento literario narrativo conocido en Latinoamérica como Postboom. Este movimiento es heredero del pesimismo existencialista de Sartre y el absurdismo de Albert Camus; además, como literatura insertada dentro de la postmodernidad, presenta las mismas características de la época. Esta literatura centra sus historias en la marginalidad, la delincuencia, la corrupción, la prostitución, las drogas, el sexo explícito y sin tapujos, la violencia, la homosexualidad, entre otras. Es decir, que sus temáticas están basadas en la podredumbre social, la lacra humana que, desgraciadamente, pulula en el mundo postmoderno.[5] De esta manera, en Cuba sobresalen varios narradores como Senel Paz con su cuento El lobo, el bosque y el hombre nuevo de 1990[6] —luego llevado al cine bajo el título de Fresa y chocolate (1994)—, el realismo sucio de Pedro Juan Gutiérrez en su Trilogía sucia de La Habana (1998), Leonardo Padura con sus novelas neohistóricas La historia de mi vida (2002) o El hombre que amaba a los perros (2009) y las neopoliciales[7] sobre el detective Mario Conde; entre otros autores de renombre.

Todos estos narradores, de una u otra manera, muestran sus perspectivas a partir de su propio imaginario sobre la realidad social en la que ha transcurrido su vida. Por eso sus obras están marcadas por el descreimiento del que hablaba Lyotard: no hay Dios, la justicia puede fallar, la bondad es una falacia, la verdad absoluta no existe, etc. También el cine, como manifestación artística, presenta los mismos rasgos antes considerados. Por ejemplo, el director, guionista, productor y actor de cine estadounidense, Quentin Tarantino, ha explotado la estetización de la violencia y la ucronía[8] en exitosos filmes como Inglorious Basterds (2009) y Once upon a time in Hollywood (2019). Estas películas son resemantizaciones de la historia, que buscan un final feliz o, al menos, un final no infeliz, como ocurrió verdaderamente con la Shoah judía (durante la Segunda Guerra Mundial) y el horrible asesinato de Tate en 1969. Por consiguiente, son microhistorias que muestran la posibilidad de algo que jamás fue, pero que debería haber sido. En esencia, son deconstrucciones de la historia.

---

[5] Es válido aclarar que el tema de la homosexualidad forma parte de la literatura actual, pero no por eso es una manifestación de la lacra humana a la que me refiero en estas líneas. Simplemente es un tema novedoso que ha irrumpido con fuerza en la literatura y en otras artes de la postmodernidad.

[6] Premio Internacional de Cuentos Juan Rulfo en ese mismo año.

[7] Tanto la novela neohistórica como la neopolicial, presentan rasgos evidentes de la postmodernidad, por ejemplo: la primera se centra en la microhistoria, la que no se cuenta en los libros de la historia oficial; en la segunda, los detectives no son los típicos héroes como el Hércules Poirot de Agatha Christie o el Columbo y la Jessica Fletcher de las series televisivas de EEUU; sino, policías alcohólicos, drogadictos y casi tan delincuentes como los que persiguen: son antihéroes.

[8] La ucronía o novela histórica alternativa, es un subgénero épico que consiste en contar una versión alternativa de la historia humana. Así, en Inglorious Basterds se frustra el avance del nazismo con el asesinato de Hitler en un teatro francés y, en Once upon a time in Hollywood, el asesinato de la actriz Sharon Tate a manos de la «Familia Manson» no se produce debido a la intervención de unos vecinos.

Según Deleuze, la reflexión filosófica sobre el cine no es muy abundante. Sin embargo, en el séptimo arte se pueden encontrar disímiles elementos, que, desde una postura crítica, hermenéutica y estética, entran dentro del campo de la filosofía. Creía que, aunque el escaso, pero existente tratamiento del cine por parte de la filosofía se debía a la cuestión del movimiento presente en el primero; tal vez, el motivo por el cual aún no formaba parte importante dentro de la especulación filosófica, se debía a que los filósofos no lo reconocían como objeto de pensamiento. Esto, porque ambos realizan una función análoga, puesto que, de la misma forma que el cine introduce el movimiento en la imagen, la filosofía anhela hacerlo en el pensamiento. Por otro lado, critica el cine estadounidense por exaltar la violencia desenfrenada y el erotismo inútil. Agrega, además, que estos rasgos hollywoodescos son una muestra del fenómeno de "cretinización", que surge cuando se invalidan las diversas posibilidades creativas que ofrece el cine. En su obra, el concepto "crear" es primordial, debido a que equivale al Élan vital de Bergson y a la voluntad de poder nietzscheana. Por consiguiente, "la reflexión sobre el cine se presta, pues, a una indagación física sobre la naturaleza del tiempo y el espacio, a una crítica a las categorías kantianas y a su estética en particular, así como una investigación psicológica y epistémica de la lógica del pensamiento humano cuya búsqueda metafísica, en el caso de Deleuze, puede estar a la altura de Ser y Tiempo o La Crítica de la Razón Pura" (Jiménez, 2011, p. 473). Entonces, es de suponer que la obra experimental y sumamente creativa de un director de cine tan peculiar como Tarantino pudiera haber sido del agrado de Deleuze.

Teniendo en cuenta los referentes anteriores sobre la literatura artístico-literaria (tanto las Crónicas de Indias como la literatura actual) y el cine, es posible inferir que en la historia se manifiestan ciertas repeticiones. Según Deleuze, el rasgo distintivo de la repetición es la diferencia, pues, tan influenciado por Leibniz como estaba, no podía aceptar la repetición idéntica de los fenómenos. Seguía el principio de identidad de los indiscernibles, postulado por Leibniz al describir la irrepetibilidad de la mónada. Deleuze argumentaba, además, que

> *(...) estamos autorizados a hablar de repetición cuando nos encontramos frente a elementos idénticos que tienen absolutamente el mismo concepto. Pero entre estos elementos discretos, entre estos objetos repetidos, debemos distinguir un sujeto secreto que se repite a través de ellos, verdadero sujeto de la repetición. Es preciso pensar la repetición en su forma pronominal, encontrar el Sí mismo de la repetición, la singularidad en lo que se repite. Pues no hay repetición sin repetidor, nada repetido sin alma repetidora. [...] No existen en la historia hechos de repetición, pero la repetición es la condición histórica bajo la cual algo nuevo se produce efectivamente. Una semejanza entre Lutero y Pablo, la Revolución del 89 y la República romana, etc., no se manifiesta a la reflexión del historiador, sino que los revolucionarios están determinados a vivirse como "romanos resucitados" en primer lugar ante sí mismos, antes de ser capaces de la acción que comenzaron por repetir modulándola sobre un pasado propio y, por lo tanto, en condiciones tales que se identifican necesariamente con una figura del pasado histórico. La repetición es una condición de la acción antes de ser un concepto de la reflexión. Solo produciremos algo repetimos una vez según ese modo que constituye el pasado, y otra en el presente de la metamorfosis. Y lo producido, lo absolutamente nuevo, no es otra cosa, a su vez, que repetición, la tercera repetición, esta vez por exceso, la del porvenir como eterno retorno". (Deleuze, 2002, pp. 53, 147)*

Como se puede apreciar, el concepto de repetición en Deleuze está influenciado por el eterno retorno del pensamiento nietzscheano. En el Sí mismo de la repetición, Deleuze ve la esencia misma de este fenómeno marcado por la diferencia. Por ejemplo, los tres casos comentados —las crónicas, la literatura actual y el cine— presentan diferencias perceptibles a simple vista que, siguiendo al filósofo francés, constituyen "el carácter puramente extrínseco de la diferencia en la repetición"

(Deleuze, p. 58.); sin embargo, entre ellos persiste también un carácter interior, intrínseco, el en Sí mismo que sostiene la noción de repetitividad. En otras palabras, el fenómeno de la poshistoria tiene antecedentes más distantes que el propio Nietzsche —a quien los postmodernos consideraban como el iniciador del pensamiento postmoderno—, pero, aunque se ha repetido en diversas ocasiones, sus procedimientos han variado un poco cada vez. Esto es, que, la poshistoria que comentaba Vattimo, amén de los rasgos intrínsecos que definen el en Sí mismo del fenómeno, posee sus respectivas diferencias tanto en la postmodernidad como en las crónicas de los siglos XVI, XVII y la publicada en el siglo XX. Cuando Deleuze se refiere a la diferencia, no alude a la diferencia ontológica entre ser y ente de Heidegger, la cual consideraba un retroceso en relación al pensamiento nietzscheano, sino, a la diferencia del ser que, en sí mismo, designa "una "intensidad", comprende una diferencia en sí, una desigualdad, cuya propiedad es volver o ser repetida. En suma, el doble, el reflejo, el simulacro, se abre por fin para manifestar su secreto: la repetición no supone lo Mismo o lo Semejante, no hace de ello cuestiones previas; por el contrario, ella es quien produce el único "mismo" de lo que difiere, y la única semejanza de lo diferente" (Deleuze, (s.f.), p. 205). Dicho de otra manera, el en Sí mismo deleuzeano se puede traducir como la esencia de los fenómenos mencionados, lo cual implica una semejanza única entre ellos y, a su vez, una diferencia específica que impulsa el movimiento y con ello justifica la repetición.

Este análisis sobre la diferencia y la repetición en los fenómenos citados, se podría realizar también desde la Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot. Esta propuesta de Beuchot ha sido reconocida como original y novedosa dentro del campo de la Hermenéutica Filosófica. En ella se puede apreciar un posible vínculo con la analogía de la proporción de Jacques Maritain (1882-1973), propuesta que este filósofo católico francés ideó como una alternativa eficaz de su política realista y su personalismo comunitario. Tanto las crónicas como la literatura artístico-literaria actual y el cine de Tarantino, son manifestaciones o repeticiones de un mismo fenómeno, que constituye el en Sí mismo de la repetición, o sea, la disolución de la historia —como la concebían los modernos— y su respectiva sustitución por historias entre historias, tal y como la perciben los postmodernos. Esto, dicho de otra manera, se equipara al criterio de Umberto Eco (1932-2016) sobre la idea de que cada texto tiene tantas interpretaciones como lectores. Siguiendo este punto y, análogamente con la teoría deleuzeana, se puede afirmar la certera necesidad de una Hermenéutica Analógica, que, según Beuchot:

Es, en primera instancia, un intento de sacar la hermenéutica de los dos polos de la univocidad y de la equivocidad en los que se halla atrapada, sin parecer que tenga salida, y es marcarle un camino intermedio, por el que pueda salir del impasse tan penoso en el que se encuentra en la actualidad. […] una hermenéutica analógica (que) no restringe a una sola interpretación como válida, ni abre la puerta a infinitas interpretaciones, sino que da la posibilidad de tener más de una interpretación como válida, de hecho varias de ellas, un conjunto aceptable, pero no un conjunto infinito. (Beuchot, 2012, pp. 111-114)

Si se observa bien, esta propuesta neorrealista de Beuchot no se opone a las proposiciones deleuzeanas sobre la diferencia y la repetición, ya que, en ambos filósofos, sobrevive la concepción de un en Sí mismo, identificable con la esencia del ser, que establece la relación analógica entre la repetición de fenómenos distantes en el tiempo y en el espacio, lo cual constituye su diferencia.

Aunque los filósofos del Nuevo Realismo han manifestado en sus obras cierto distanciamiento respecto a los postmodernos Lyotard, Derrida, Deleuze, Gianni Vattimo, entre otros; no es descabellado afirmar que, al menos en el caso de Ferraris y su Manifiesto del nuevo realismo, algunas concepciones teóricas han aceptado de ellos. Esto se explica mediante el simple hecho de que nada proviene de la nada, porque todo posee un antecedente, un origen que representa el punto

de partida de las cosas. Siguiendo esta afirmación, no es coherente pensar que los postmodernos tuvieron su propio antecedente en la misma filosofía moderna que intentaron superar. Quizás, este sea uno de los motivos por los cuales un vitalista como Nietzsche —que de cierta manera también se opuso a la filosofía moderna y a todo lo anterior— se convirtió en el referente más importante para los postmodernos, que hasta establecieron cierto vínculo entre aquel y el pensamiento heideggeriano.

La filosofía postmoderna, a pesar de toda la crítica que pueda caer sobre ella, tuvo el mérito grandísimo de interesarse por la situación real del ser humano en el mundo actual, o sea, como diría Lyotard, su condición postmoderna. Además, generó una nueva polémica acorde a los cambios socioculturales que se estaban gestando dese inicios del siglo pasado y que hoy han transformado para siempre la weltanschauung.

No se trata de aceptar ciegamente el criterio lyotardiano sobre la pérdida abrumadora de la creencia del hombre actual en los grandes relatos de antaño; sino de reconocer, que, en la crítica postmoderna hay muchísimos elementos cuya certeza es indiscutible. Basado en tales elementos de certidumbre, Vattimo afirma lo siguiente:

"Lo que legitima y hace dignas de discusión las teorías sobre lo posmoderno es el hecho de que su pretensión de un «cambio» radical respecto de la modernidad no parece infundada, si son válidas las comprobaciones sobre el carácter posthistórico de la existencia actual. Estas comprobaciones, que se refieren no solo a elaboraciones, sino que tienen aspectos más concretos —en la sociedad de la información más generalizada, en la práctica historiográfica, en las artes y en la difundida autoconciencia social—, muestran la modernidad tardía como el lugar en el que tal vez se anuncia para el hombre una posibilidad diferente de existencia. A esa posibilidad aluden, en la interpretación, que aquí sostenemos, doctrinas filosóficas cargadas de tonos «proféticos», como las de Nietzsche y Heidegger, las cuales, vistas bajo esta luz, se manifiestan menos apocalípticas y más referibles a nuestra experiencia. (Vattimo, 1987, p. 18)

Dicha pretensión implicaba la negación total de la metafísica, pues, si Dios ha muerto, como afirmaba Nietzsche, ¿qué sentido tiene la metafísica? En esto coincidían todos los postmodernos. Además, si los grandes relatos le han fallado a la humanidad, como demostraron cruelmente las dos grandes guerras mundiales del siglo pasado, ¿qué utilidad tiene un concepto tan ambiguo como el de verdad? Son cuestiones ontológicas que, contradictoriamente con el rechazo y la negación de los postmodernos, constituyen postulados de interés metafísico. Vattimo, como filósofo de la postmodernidad, está considerado, de hecho, su figura más sobresaliente. Por eso, al centro de su teoría está el llamado "pensamiento débil" o "hermenéutica ontológica", que rechaza las categorías duras de la metafísica tradicional.

Maurizio Ferraris, uno de los principales neorrealistas, comentó que, a pesar de las críticas al pensamiento postmoderno, "tenemos que vérnosla con una circunstancia peculiar. El postmodernismo se retrae, filosófica e ideológicamente, no porque haya errado en sus objetivos sino, justamente por lo contrario, porque ha dado en el blanco demasiado certeramente" (Ferraris, op. cit. p. 4). Esto significa que muchos de los postulados teóricos de los filósofos postmodernos fueron verdaderamente un aporte al pensamiento de la actualidad, puesto que, percibieron que era ya hora de realizar el cambio. Para ellos, las categorías de la modernidad no se ajustaban a las del siglo XX y por eso había que deconstruirlas y en quizás hasta destruirlas totalmente.

En fin, el pensamiento filosófico de la postmodernidad —cuyo germen está en la propia modernidad que pretendió superar—, para bien o para mal, ha sido el motor impulsor del pensamiento actual, que centra su objetivo en las problemáticas concretas del ser humano en su existencialidad real. El mundo de hoy, tan notorio por su diversidad y fragmentación total,

necesitaba inminentemente de una revitalización categórica. Esto fue, exactamente, lo que hicieron los postmodernos y lo que aún pretenden lograr los filósofos del Nuevo Realismo.

Referencias Bibliográficas

Beuchot, M. (2012). Belleza y analogía. Una introducción a la estética. D. F: Ediciones.

Deleuze, G. (2002). Diferencia y repetición. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

_____(s.f). Lógica del sentido. Recuperado de www.philosophia.cl.

Derrida, J. (1998). De la gramatología. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Etchegaray, R. (2012). Deleuze y la diferencia ontológica. Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía, II(2), pp.182-210. Recuperado de: http://www.facultades-smiguel.org.ar

FERRARIS, M. (2012). Manifiesto del nuevo realismo. Santiago: Ariadna Ediciones.

Habermas, J. (1998). La modernidad: un proyecto inconcluso. Revista Punto de Vista, (21), pp. 1-9.

Jiménez, S. (2011). Diferencia y repetición en la ontología cinematográfica de Gilles Deleuze. Cuaderno de Materiales, (23), 473-485. Recuperado de http://www.filosofia.net/materia les/pdf23/

Lyotard, J. F. (1991). La condición postmoderna (2da. ed.). Buenos Aires: Ediciones Cátedra.

Pedroso, J. F. (2012) Antología. Historia de la filosofía. Tomo VI: Filosofía contemporánea. La Habana: Editorial Félix Varela.

Polo, M. Á. (2001): La hermenéutica ontológica de Gianni Vattimo. Escritura y Pensamiento, IV(7), pp. 75-97.

Schütz, A. (2003). El problema de la realidad social. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Vattimo, G. (1987). El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna (2da. ed.). Barcelona: Editorial Gedisa.