

R. Espinoza Lolas, *Ariadna. Una interpretación queer*, Herder, Barcelona, 2023, 189 pp.

El tipo de escritura con que el presente libro “hace filosofía” es lo bastante insólito para que, de las posibles referencias al mismo, no esté inicialmente excluido el empleo de recursos, por parte de uno u otro recensor, que tampoco se cuentan entre los más usados en achaque de noticias y reseñas.

Lo dicho quizá justifique el comienzo *ex abrupto* que, incontinenti, sucede a las cuatro pinceladas prologales. La cuestión no es (ni podría ser en ningún caso) “refutar” a Meillassoux o a cualquier otro de los llamados “realistas especulativos” (salvo, quizá, en el sentido de hacer patentes sus imprecisiones hermenéuticas), pues semejante pretensión –digamos: la de esgrimir contratesis o tesis alternativas– incurriría en el mismo vicio o desliz que, desde un punto de vista nietzscheano, merece ser puesto en la picota, a saber: el de enunciar la “necesidad de la contingencia” (la necesidad de la contingencia del ente en cuanto existencia necesaria del ente contingente) como si, “frente” a las tesis de la tradición, cupiese adoptar una “nueva” postura con respecto a “contingencia”, “necesidad”, “absoluto”, etc., en completa y audaz ignorancia –alegraría Nietzsche– de que la única actitud absolutamente “nueva” que resta como posible es la de “guardarse de” abrazar hipotéticas nuevas posturas (esto es: formular enunciados con carácter de presuntas nuevas tesis) sobre todo ello, sobre “absoluto”, “contingencia”, “necesidad”... Pero, con lo dicho, en nada queda uno autorizado –nótese bien– a desentenderse sin traba de tales nociones, pues, por lo común, como más habitualmente se habla de “absoluto”, “necesidad”, “esencia”, etc. es hablando sobre cosas que, no referidas expresamente a “totalidad” o “absoluto”, sin embargo, suponen como criterio de admisibilidad de unas u otras cosas como tesis verdaderas o falsas unos u otros implícitos acerca de dichas nociones. En efecto, la más ardua tarea es la de abstenerse de toda atribución (expresa o inexpressa) de predicados a constructos tales como “todo”, “mundo”, “universo”, y de ahí que la nietzscheana exhortación a “guardarse de” no lo sea a no dejar caer en última instancia también las palabras del propio Nietzsche, sino a inventar, en son de precisa y permanente autocrítica, ardidés, ingenios o artificios que den cuerpo a la aludida exigencia de (por lo que se refiere a “todo”, “absoluto”, “necesidad”, etc.) no decir ni que “sí” ni que “no” y, por lo tanto, distanciarse de toda (afirmativa o negativa) toma de posición al respecto. Consecuentemente con ello, solo a base de mala interpretación puede hacerse del “eterno retorno” una “doctrina” que, con relación a otras opiniones o doc-

trinas, fuese identificable *con* o (en su caso) divergiese polémicamente *de* ellas. En resumidas cuentas: Meillassoux sí alberga la pretensión de pronunciar una última o penúltima palabra; Nietzsche, en cambio, asume que ya se han dicho y sepultado todas las palabras, y que, por lo tanto, la única palabra que aún puede decirse es la que se atiene a la general ausencia de palabra; de ahí que “la única palabra que aún puede decirse” sea la del eterno retorno o, por expresarlo con Espinoza Lolas, la de Ariadna.

Tal es (me atrevería a afirmar) la batalla que el autor del libro presenta, batalla que emerge como militantemente nietzscheana y que, en el capítulo 5, se formula así: “el actual *realismo especulativo* (...) no puede expresar la experiencia de Ariadna sin encubrirla de inmediato en un discurso muerto y universal” (p. 59), “muerto y universal” por cuanto (según lo dicho) se obstina en seguir moviéndose dentro de un mapa (el de la verdad, el de la validez) que remite la radicalidad de la contingencia y de la pérdida a algún tipo de orden o criterio y, por lo tanto, la concibe en *función de* algo, precisamente lo que ha muerto, a cuya muerte es por fin hora de atenerse, en vez de ejercitar con su figura cadavérica las artes del ventrílocuo (al modo de los realistas especulativos o el psicótico Norman Bates). Pero ¿por qué se trata no solo en general del “eterno retorno” como expediente para la tarea descrita, sino en particular de “la experiencia de Ariadna”?

Hacia una esquemática línea de respuesta a esta pregunta enderezamos ahora las reflexiones siguientes.

La problematicidad del desafío nietzscheano se conduce en el presente libro, sin duda como consecuencia de su propio planteamiento por parte de Nietzsche, como la de encontrar un decir que no diga o, mejor, que no diga en el sentido del decir tético o ponente, o sea: que, a “Ariadna”, no “intente aprisionarla en algún laberinto” (p. 59). Este “intentar no aprisionar” (que forma consonancia con el ya aludido “guardarse de”) moviliza al menos varios bloques de consideraciones:

1. Nietzsche acaba dándose cuenta (señaladamente en *Ecce Homo*, pero ya por de pronto en el *Zaratustra*) de que Ariadna constituye la clave de bóveda del eterno retorno, pues ella escenifica la “distancia material necesaria” (p. 33) para que Diónyos pueda bailar sobre la nada (“El pensamiento abismal del eterno retorno se expresa en el baile mítico entre Ariadna y Diónyos”, p. 55), ya que “aunque el baile es entre ambos (Diónyos

- y Ariadna), es, sin embargo, ella la que porta el anillo: ella es *la verdad* del eterno retorno, literalmente su verdad; la verdad del vínculo afirmativo, del amor, sin negación del dolor y del sinsentido originario de la vida” (p. 64), hallazgo que, con todo, Nietzsche se resiste a comunicar temáticamente, siquiera en el sentido de que en los escritos nietzscheanos Ariadna comparece escondida “en su inmediatez” para que “aparezca su esencia, su mediación a través de múltiples inscripciones histórico-materiales, como gestos, gritos, huellas que nos perforan” (p. 61). Una lectura apresurada de la obra de Nietzsche (basada incluso en ciertas autoapreciaciones rastreables en documentos de índole varia) fácilmente produce la impresión de que el aliento del eterno retorno es predominantemente dionisiaco, y quizá sería así si no fuese porque una lectura más atenta a los quicios del texto revela (según la interpretación de Espinoza Lolas) que el aliento del aliento dionisiaco lleva el nombre de Ariadna (cf. p. 75). Por eso se trata de Ariadna y Diónysos, esto es: no de adherirse a una nueva tesis “sobre” la contingencia, sino de asumir sin coartadas la contingencia misma una vez que todas las tesis sobre ella (y, por lo tanto, todos los decires metafísicos) han acabado por hacer efectiva su vaciedad, lo cual deslegitima todo ulterior intento de dar una u otra caracterización positiva, tética, de la misma y, a la vez, como huidizo modo de evitar la designación, legítima únicamente dispositivos como el del “eterno retorno”, cuya más lograda figura es la tramoya ariadnea-y-dionisiaca, en los términos que a continuación se aclaran.
2. El dejar atrás cualquier predicado “sobre” desemboque en la “invención” de Ariadna y, sin embargo, tal desemboque no consiste meramente en cerrar el pico, sino en algo así como nombrar, decir, designar, caracterizar...; pero (y esto es lo relevante) de manera tan especial, tan autoconscientemente precaria y fugaz, que se evita incurrir de nuevo en el acorazamiento tético de los realistas especulativos. Los modos de expresión que entonces se exploran remiten a, por de pronto, dos vías: *a*) la que llamaremos literaria-metáforica-filmica (tomada la voz “metáfora” en el sentido de Sarah Kofman) y *b*) la que podemos llamar hegeliana. Antes de detenernos brevemente en una y otra, importa explicitar que lo que ambas recogen de consuno es el mencionado guardarse de nombrar o determinar, para lo cual se elige un nombre (paradójicamente, pero siendo esta una paradoja inevitable) que lo que nombra es precisamente el evitar nombrar mismo; el término es “queer”, y por tal se entiende, de manera significativa, “eso *torcido* que no se deja determinar ni encerrar en algo *fijo ni rígido*” (p. 25).
  3. A propósito de la primera vía, Espinoza Lolas reivindica “la metáfora del arte, en general, y del arte del cine con su trabajo de la imagen en corte y en montaje, en particular” (p. 172) –al respecto, véanse las líneas que el autor dedica, verbigracia, a *La Jetée*, de Chris Marker–, metáfora, arte y cine que trasladan a la escritura un pulso que Espinoza califica de “eterno retornante” (p. 48), en cuanto que estabiliza “el trazo en medio de la nada, de la muerte, del dolor” (p. 49), gesto en el cual cohabitan y se interpenetran las dimensiones de la estabilización y la estructura, de un lado, y de la temporalización y el dinamismo, de otro.
  4. En cuanto a la segunda vía, establezcamos primeramente que, si en *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado* (2016), libro del mismo autor, el constitutivo “fuera de campo” es ni más ni menos que Nietzsche (de ahí que Espinoza Lolas afirme que a su lectura de la *Ciencia de la lógica* de Hegel subyace una interpretación nietzscheana en virtud de la cual “en la voluntad de poder (*Wille zur Macht*), en el ‘gran Sí del ser’ de Nietzsche siempre se esconde interpretativamente la efectua-ción esencial (*Wirklichkeit*) con toda su negatividad y, en el fondo, el concepto (*Begriff*) de Hegel con toda su afirmación”, *Hegel y las nuevas lógicas...*, Akal, Madrid, 2016, p. 303), por su parte, en la obra que ahora reseñamos, indicios suficientes nos inducen a pensar que, en este caso, el decisivo “fuera de campo” es el propio Hegel. ¿Por qué Hegel? Desde el punto de vista de la argumentación que venimos elaborando, porque Hegel es el único pensador de la historia de la metafísica moderna en el que las determinaciones se fijan con toda seriedad para, asimismo con toda seriedad, asistir a su interno descalabro, a su inherente autorrefutación. Si se quiere: en Hegel la verdad de cada determinación es su contradicción, su desgarrro, su torcedura, y por eso toda determinación es (en Hegel) intrínsecamente *queer*. Pues bien: apenas un superficial vistazo al índice del libro permite cuando menos barruntar que no es externo a la marcha misma de lo que el texto dice el que al final se encuentre lo mismo que al inicio, esto es, nada que “resulte” al final, sino la distancia misma con que el libro se pone en marcha, si bien ahora no como distancia meramente inmediata-abstracta, sino la misma concretada por el hecho de que, entretanto, cada determinación ha ido apareciendo, moviéndose y hundiéndose; por eso lo que hay es lo que había *ya* de entrada, a saber: el entero proceso por el que la distancia (capítulo 1) conquista su propia concreción: el coño (capítulo 17). En palabras del autor: “Ariadna queer es en su pudor o su distancia un coño” (p. 181), “el pudor o la distancia del coño en toda la contingencia que nos constituye en lo cotidiano” (p. 179). Incluso el acontecer mismo de Ariadna adquiere un contorno triádico, en el sentido que tiene la tríada siempre en Hegel, a saber: en el de que de la determinación que inmediatamente se impone se separa una mediación que tiene lugar solo por mor de su ulterior autosupresión. Aquí la inmediatez es “laberinto” (en el que Ariadna se muestra como “señora”); la mediación, “lamento”; y, por último, la liberación de la mediación, “baile”, “redención dancesca”

(en la cual Ariadna adopta la figura de ménade). Por supuesto, la misma tríada se produce (y depende del mayor o menor detalle que la exposición busque el que ello se explicita o no) en el interior de cada uno de los términos y aspectos; de ahí, por ejemplo, que el coño se subespecifique a su vez como vulva, vagina y útero. Dado que no hay más que la marcha misma, el proceso mismo por el que cada tesis o determinación exhibe su insuficiencia, insistimos en que de todo ello “nada” resulta, pues si algo quedase (como conclusión del proceso, por ejemplo) quedaría una u otra tesis sobre “la contingencia que nos constituye en lo cotidiano”, y ya se ha dicho suficientemente que en el continuado rechazo de una tal fijación se mueve la filosofía de Nietzsche y, a mayor abundamiento, la (consecuentemente nietzscheana) distancia que Espinoza Lolas interpone entre la suya y la apuesta teórica del realismo especulativo.

Pero también Ariadna adolece de unilateralidad. Para terminar, debemos preguntarnos (y dejar luego las espaldas en alto) si el hecho de que Ariadna misma (según declaración introductoria) constituya a su vez primer momento de una tríada (cuyos momentos ulteriores se pro-

yecta que sean Antígona y Lou Salomé) no hará de ella “inmediatez”, inmediatez incluso en el sentido del “ser” de la *Ciencia de la lógica*, pues “Ariadna es como el nombre por excelencia de lo real (para no decir del ser) para estos tiempos” (p. 13), en cuyo caso habría que ver (y de hecho habrá que esperar a verlo) si ello no compromete a Antígona como “esencia” de Ariadna, de modo que la presencia de esta tendría lugar en cuanto puesta (*gesetzt*) por aquella, etc. Sin embargo, más que a quedar en espera de lo que vendrá, a lo que esta reseña quisiera invitar es a leer a fondo las páginas ya escritas, impresas y publicadas; juzgue, pues, el atento lector si el ejercicio de tomar en serio el legado de Nietzsche (en vez de aprovechar de mil maneras distintas, a beneficio de inventario, las rebañaduras de *le grande bouffe* greco-occidental) reclama o no un desempeño filosófico como el que, en el presente libro, practica decididamente su autor. Motivantes de la respuesta afirmativa por parte de quien suscribe estas líneas son (claro está) las razones hasta aquí someramente alegadas, a las que al lector corresponde (si tal cosa fuere de su interés) sumar otras en las que, por descuido o apremio sintético, apenas o en absoluto haya puesto el acento esta reseña.

Pol Ruiz de Gauna de Lacalle