

“...como a un caballo grande y noble pero entorpecido por su misma grandeza y que necesita ser agujoneado por una especie de TÁBANO, así el dios me ha colocado junto a la ciudad para despertarlos, persuadirlos, y reprocharlos uno a otro...”

Platón

Apología de Sócrates

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

Av. Alicia Moreau de Justo 1500 P.B.
Edificio San Alberto Magno
C.P. 1107
Buenos Aires
Argentina

Dirección electrónica: revista_tabano@uca.edu.ar
<https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TAB>
Teléfono: (5411) 4338-0686 (int. 686)

Revista indizada en el Catálogo LATINDEX Directorio, en ERIH PLUS, MLA - Modern Language Association Database y DOAJ. Puede consultarse también en la base de datos de la Biblioteca Digital de la UCA (<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar>), repositorio institucional asociado a la Base de Datos Unificada del SIU y a EBSCO Host.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional “Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina” como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

ISSN 2591-572X

TÁBANO

Revista de filosofía

Buenos Aires

ISSN 2591-572X



Número 16

2020

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

La Revista "Tábano" es la publicación anual del Centro de Estudiantes de Filosofía de la UCA. Aspira a ser un verdadero reflejo de las inquietudes filosóficas de los estudiantes de nuestra Facultad, tratando de no constreñirse a ningún área, tema o corriente particulares. Busca, abrevando de la tradición, abrirse a los más diversos pensamientos filosóficos hasta convertirse en un lugar de encuentro vivo, un hogar para quienes hoy se atreven a pensar trascendiendo: pensar al hombre, su mundo y su Dios.

"Tábano" es una revista de frecuencia anual. Correspondencia, suscripción y números anteriores: a las direcciones antes citadas. Las opiniones vertidas por los autores reflejan su criterio personal, por lo que la revista no se hace responsable por las mismas.

AUTORIDADES DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

RECTOR

Dr. Miguel Ángel Schiavone

VICERRECTORES

Dra. María Clara Zamora

Pbro. Gustavo Boquín

AUTORIDADES DE LA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANA

Dra. Olga Lucía Larre

SECRETARIO ACADÉMICO

Lic. Gustavo Hasperué

DIR. DEL DEPTO. DE FILOSOFÍA

Dr. Federico Raffo Quintana

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

PRESIDENTE

Felipe Matti

VICEPRESIDENTE

Gonzalo Rouco

COMITÉ DE DISCIPLINA

Francisco Llambías

SECRETARIA GENERAL

Bianca Agostinelli

TESORERA

Agustina Cuadro Moreno

VOCAL

Clara Noguer

SECRETARIO DE COMUNICACIÓN

Facundo Serra Olivero

“TÁBANO”

REVISTA DE FILOSOFÍA - PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA DE LA UCA

REVISTA DE FILOSOFIA - PUBLICAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UCA

ISSN 2591-572X

DIRECTOR

Mateo Belgrano

EDITOR RESPONSABLE

Juan Solernó

EDITOR EJECUTIVO

Mauro Guerrero

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Felipe Matti, Francisco Llambías, Bianca Agostinelli, Clemencia Campos

COMITÉ EDITORIAL INTERNO

Juan I. Blanco Ilari (*Universidad Nacional General Sarmiento, Argentina*)

Oscar M. Esquisabel (*Universidad Nacional de la Plata - Universidad Nacional de Quilmes, Argentina*)

Martín Grassi (*Universität Bonn, Alemania*)

Marcos Jasminoy (*Universidad de Buenos Aires - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Argentina*)

Olga Larre (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina, Argentina*)

Francisco Leocata (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Marisa Mosto (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Luis R. Rabanaque (*Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Federico Raffo Quintana (*Universidad Nacional de la Plata - Universidad Nacional de Quilmes, Argentina*)

María G. Rebok (*Universidad Nacional de San Martín, Argentina*)

Ignacio Silva (*Universidad Austral, Argentina*)

Martín Buceta (*Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Argentina*)

COMITÉ ASESOR EXTERNO

Jean Grondin (*Université de Montréal, Canadá*)

Mauricio Beuchot (*Universidad Nacional Autónoma de México, México*)

Ildefonso Murillo y Murillo (*Universidad Pontificia de Salamanca, España*)

Ricardo Vélez Rodríguez (*Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil*)

Jacob Buganza (*Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, México*)

Román Alejandro Chávez Báez (*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*)

Aníbal Fornari (*Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*)

Néstor Corona (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Luis Balaña (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

SUMARIO

TÁBANO 16 (2020)

Presentación8

ARTÍCULOS

Literatura, fenomenología y hospitalidad.
Cecilia Avenatti de Palumbo.....11

Merleau-Ponty y la filosofía de lo sensible como literatura.
Martín Buceta.....25

Ontología de la amistad.
Giorgio Agamben-Pável Florenski.
Marisa Mosto.....40

Secularization, a valid category?
A reappraisal of the Löwith-Blumenberg debate around the rise of
modernity.
Juan Torbidoni.....53

La razón de estado en Maquiavelo y Gramsci.
Cecilia Sturla70

REFLEXIONES

La geoculturalidad del signo lingüístico.
Juan Papisidero82

Reseñas.....94

PRESENTACIÓN

ESPÍRITU LIBRE

Este año ha sido combustible suficiente para que el mundo entero reflexionase acerca de todas aquellas cosas las cuales, a simple vista, son aceptadas como “cotidianas”. Nuestra casa, por ejemplo, ¿es simplemente un cúmulo de paredes? No, no lo es, ¿de muebles? Tampoco. Mas exigimos que nuestro hogar sea representable de alguna manera, que todo el mundo entienda por *casa* lo mismo. Algo tan simple como definir el espacio en el que nosotros vivimos, ya sea solos o acompañados, se ha tornado una tarea ardua y difícil.

El motivo de esta dificultosa tarea (el definir algo como “casa”, o, incluso, “hogar”) es que hoy nuestra morada ha sufrido una metamorfosis tan profunda que su estado se ve alterado múltiples veces en el transcurso de un solo día. Por momentos, quizás a la mañana o a la tarde, nuestra casa es un aula, una oficina, un *living*, un comedor diario o un cine, y a veces hasta simultáneamente. Este *collage* surrealista que imponemos sobre nuestra vida cotidiana ha provocado en gran cantidad de personas una acción que nosotros conocemos muy bien. Me refiero a cuando las personas sofrenamos el paso devastador del mundo, donde las bridas se confunden con las líneas paralelas del horizonte, cuando el sol arde fuertemente (o bien se oculta y es el rastro tácito de que pasó un día) y vociferamos, aunque tímidamente, la pregunta: “¿De qué se trata todo esto?” De repente ese corcel indomable que es la vida misma nos devuelve una mirada apelmazada. “¿Cómo, toda esta realidad contienen tus ojos?” Hasta ahora todo un mundo estaba cubierto por el sinsentido rítmico que nos lleva de un lado a otro constantemente. Un ritmo el que, como la voz marmórea de una fuente que farfulla por doquier, oculta maravillas.

El problema es que ese mismo ritmo es una maravilla, algo así como el baile del fuego al cual propendemos. Por suerte, esto no es nada nuevo. Esto, digo, es tan humano como lo es para un perrito mover su rabo o dar novecientas vueltas antes de recostarse en algún sitio mullido. Esto no es más que el filosofar.

Pero, ¿qué pasa cuando vemos los ojos del mundo? Hoy, diría, nos entristecemos. Vemos, confinados, una libertad que se desmigaja ni bien la tocamos. Dentro de sus pupilas cavernarias vemos un pozo sin fondo que, en principio, nos asusta. ¿Debemos, por ello, renunciar a nuestra búsqueda? ¿Aceptar simplemente nuestro nuevo contexto, tal como habíamos hecho antes? No, sino más bien, debemos descubrir que no hay nada más libre que nuestro espíritu.

Nada ni nadie jamás podrá someternos a renunciar nuestra libertad de pensamiento, porque ella vive muy dentro nuestro, tan dentro que, de extinguirse, desaparecemos. ¿Qué sería de una persona cuya libertad es mutilada? No lo podríamos saber porque, al mirarle el rostro, no reconoceríamos más que un espacio.

Es por eso que el ejercicio filosófico hoy nos permite recapacitar y comprender esto nuevo que nos ocurre. Este número es el fruto de un enorme esfuerzo por no ceder ni un milímetro a los nuevos límites que nos brindó la pandemia, como la angustia que genera el estar físicamente inhabilitados para movernos, o, en fin, el olvido de que nuestra mirada pocas veces es realmente horizontal. En concreto, en este número rescatamos lo que, aún en este estado novedoso e inusual de confinamiento, jamás perdemos, y es el fervoroso deseo de relacionarnos y compartir con otros nuestra vida.

La presente edición se inaugura con el trabajo de la Dra. Cecilia Avenatti, “Literatura, fenomenología y hospitalidad”. Aquí Avenatti busca aplicar la noción de hospitalidad al diálogo entre literatura, fenomenología y teología. Este tratamiento se basa en el trabajo de Jacques Derrida, quien plantea la hospitalidad como una aporía y que luego es retomada por Christoph Theobald, quien profundiza este concepto, aplicándole categorías teológicas. Como puente entre estos dos mundos, la Dra. Avenatti utiliza a la corporeidad y relacionalidad como dos dimensiones que permiten el diálogo abierto entre hospitalidad y literatura.

El Dr. Martín Buceta, en el segundo artículo de la presente edición, “Merleau-Ponty y la filosofía de lo sensible como literatura”, se adentra en el último período del pensamiento del francés para extraer una débil, pero posible, filosofía de lo sensible como literatura. Esta exploración lo lleva a Buceta por un camino de reconstrucción y profundo análisis, puesto que se trata de la lectura de una obra inconclusa del filósofo pero que, aún así, contiene una riqueza casi infinita que permite destacar los lineamientos imprescindibles para elaborar dicha filosofía.

La Dra. Marisa Mosto, en “Ontología de la amistad: Giorgio Agamben-Pavel Florenski”, nos brinda un ensayo donde erige los puentes entre el filósofo Agamben y el científico, teólogo y filósofo Florenski en lo que respecta a la amistad. En ambos casos, la amistad alcanza un estatuto ontológico, lo cual es tan peculiar que trazar la unión entre dichos pensadores es tarea ardua pero necesaria.

El Dr. Juan Torbidoni nos trae un artículo disparado por una pregunta “Secularization, a valid category? A reappraisal of the Löwith-Blumenberg debate around the rise of modernity”. La respuesta, un debate acerca de en qué medida la modernidad surge a partir de la secularización de la teología de la historia medieval. El argumento de Torbidoni es que dicho debate se da en niveles epistemológicos distintos, lo cual, en definitiva, es algo que Blumenberg es incapaz de observar y que por ello deviene en una conversación insatisfactoria y, quizás, hasta irresoluble.

La Prof. Cecilia Sturla se propone realizar una lectura de Nicolás Maquiavelo a través del italiano Antonio Gramsci. El foco del trabajo “La razón de estado en Maquiavelo y Gramsci” está puesto en el concepto de la formación de las conciencias y la importancia de la razón de Estado como herramienta para poder lograr la revolución moral e intelectual. Todo esto presentado en torno a preguntas que van de lleno a la filosofía política más pura, como por ejemplo, “¿Es posible influir en las masas para lograr fines políticos?”.

Por último, en este número se incluye un ensayo del Prof. Juan Papisidero titulado “La geoculturalidad del signo lingüístico”. Aquí Papisidero propone un novedoso abordaje sobre la relación unificadora entre las palabras y las cosas que consiste en la interpretación del signo en clave geocultural. Esta tercera posición, ubicada entre el convencionalismo y el naturalismo, tiene sus raíces en los aportes del filósofo argentino Rodolfo Kusch, en particular su distinción rotunda entre la posición ontológica del ser y la de estar. Esta demarcación construye los cimientos de una concepción del lenguaje que busca continuamente morder y apresar lo “óntico” de las cosas.

Para finalizar agradecemos a los autores por sus contribuciones y a la Pontificia Universidad Católica Argentina, especialmente a la Dra. Olga Larre y al Dr. Federico Raffo Quintana por su incondicional apoyo.

Felipe A. Matti

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

LITERATURA, FENOMENOLOGÍA Y HOSPITALIDAD

LITERATURE, PHENOMENOLOGY AND HOSPITALITY

ceciliapalumbo52@gmail.com

Recepción: 04/05/2020

Aceptación: 01/06/2020

RESUMEN

En base a la aporía de la hospitalidad planteada por Derrida como forma radical de reciprocidad que crea el espacio para recibir al extranjero como huésped, y el posterior desarrollo teológico de Theobald, quien identifica el estilo de la hospitalidad abierta del Nazareno con su santidad, aplicaremos la noción de hospitalidad al diálogo entre literatura, fenomenología y teología. La hospitalidad es una experiencia y como tal es resistente a la abstracción. La corporeidad y la relacionalidad son dos dimensiones de la humanidad común que hospitalidad y literatura comparten. Por un lado, la operación poética, tanto en la gestación de la palabra como en su proceso hermenéutico, resulta enriquecida al ser considerada desde la hospitalidad, en la medida en que ésta la abre al horizonte de la alteridad. Por otro lado, la hospitalidad como estilo teológico encuentra en el lenguaje de la singularidad de la literatura un espacio para gestar una escritura creativa y significativa para la cultura actual.

PALABRAS CLAVE

Hospitalidad, interdisciplinariedad, K. Hemmerle, J.-L. Chrétien, D. Alighieri, P. Claudel.

ABSTRACT

Based on the *aporia* of hospitality raised by J. Derrida as a radical way of reciprocity which creates de space to receive the foreigner as a guest, and the theological post-development carried out by Christoph Theobald who identifies the Nazaren's open style of hospitality with his holiness, this article applies the notion of hospitality to the dialogue between literature and theology. Hospitality is an experience and as such, resistant to abstraction. Being corporeal and relational are two ordinary human dimensions shared by hospitality and literature. On the one hand, the poetic operation, both in its word gestation and its hermeneutic process, becomes enriched when regarded from a hospitality point of view, inasmuch as it opens the horizon to alterity. On the other hand, hospitality as a theological style finds in the language of literature singularity, a space to generate a creative and significant writing for the present culture.

KEY WORDS

Hospitality, interdisciplinarity, K. Hemmerle, J.-L. Chrétien, D. Alighieri, P. Claudel.

1. INTRODUCCIÓN: EL MARCO EPISTEMOLÓGICO DE LA HOSPITALIDAD EN LA POSMODERNIDAD

El objeto de esta exposición es proponer la hospitalidad como una nueva clave para el diálogo entre literatura y teología. Fenomenológicamente considerada, la hospitalidad presenta dos dimensiones que la definen como experiencia y la vuelven resistente a la abstracción y a la instrumentalización objetivadora, a saber, la corporeidad y la relacionalidad interpersonal. Huésped es el otro diverso de mí que sale a mi encuentro de modo inesperado y al hacerlo circunscribe un espacio. Las culturas antiguas no dudaron en otorgarle al huésped un carácter sagrado, cuya acogida revestía una condición absoluta.

“No se olviden de practicar la hospitalidad, ya que gracias a ella, algunos, sin saberlo, hospedaron a los ángeles”, dice la Carta a los Hebreos 13, 2, en referencia al episodio abrahámico de Mambré. La palabra *xenophilía*, amor al extranjero, indica claramente que la lengua griega no distingue entre huésped y extranjero, así como tampoco entre anfitrión y huésped, con la consecuente ambigüedad de roles. Por su parte, el latín pone de manifiesto la complejidad de la palabra huésped, “*hospes*”, cuya raíz etimológica se halla emparentada con la palabra enemigo, “*hostis*” (Albanel, 2017, pp. 15-40). La alteridad como cuestión filosófica condujo a Jacques Derrida hasta la hospitalidad. Su análisis destaca la paradójica situación que se da entre la Ley sagrada de la hospitalidad, que es incondicional, y las leyes que necesariamente la condicionan, lo cual plantea una antinomia insoluble (Derrida y Dufourmantelle, 2014, pp. 31, 81, 83 y 85). El teólogo Christoph Theobald (2007; 2016; 2019a; 2019b) transforma esta aporía en el punto de partida del giro estético y pneumatológico de la teología desde el momento que propone considerar a la persona de Jesús de Nazareth como el lugar donde se vuelve efectivamente posible una hospitalidad sin condiciones, abierta a todos, y en consecuencia, inclusiva y plural. La concordancia absoluta entre fondo y forma, es decir, entre lo que es y lo que hace, constituye para Theobald el “estilo” de santidad hospitalaria de Jesús (Theobald, 2007, pp. 18-19; 2019a, pp. 51-52 y 60-62). En consecuencia, el pensamiento teológico en la posmodernidad debería desarrollarse a partir de esta matriz estilística de origen estético para poder pronunciar su voz en el concierto de las manifestaciones de la cultura secular. Hacer teología es desde este horizonte “el emblema de un modo de habitar el mundo” (Theobald, 2007, pp. 55-69). La voz del Espíritu, que gime en el interior de cada ser humano, orientará al teólogo a descubrir los tesoros ocultos en las expresiones plurales de nuestra cultura. En el centro de este giro estético y pneumatológico de la teología, Theobald destaca el rol de la literatura como “reservorio espiritual” de una humanidad hospitalaria.¹

¹ “La noción de ‘hospitalidad’ y la realidad compleja que designa nos reconducen en primer lugar a los *fundamentos mismos de lo humano*. Todas las culturas y todos los pueblos de nuestro planeta están interesados en este tema. [...] Las características principales de nuestro tiempo son bien conocidas. Positivamente, debemos mencionar el pluralismo radical de las cosmovisiones dentro de nuestras sociedades y la creciente individualización de nuestros estilos de vida. Negativamente, esta situación infranqueable significa el fin de toda metafísica que quiera que *una* de estas visiones o uno de estos estilos fuera un estándar universal de referencia para todas las demás culturas. [...] Es aquí donde nuestro patrimonio literario encuentra su verdadero lugar epistemológico. Porque si ninguna religión, ninguna cosmovisión, ningún estilo en particular puede ya transformarse en una norma universal para todas las culturas, podemos esperar que la literatura mundial en su

Sobre la base de esta breve referencia al marco epistemológico, plantearé ahora la hospitalidad como lenguaje y mediación para el diálogo entre literatura y teología, a fin de construir los cimientos de una renovación metodológica. El desarrollo apuntará a demostrar que la hospitalidad es el núcleo originario de la operación poética, tanto en la gestación de la palabra como en su proceso hermenéutico. Para ello, en la primera parte, presentaré la hospitalidad poética desde la perspectiva de la fenomenología de la dilatación de Jean-Louis Chrétien (2007; 2008; 2010; 2017), lo cual llevaré a cabo a partir de la hermenéutica de un verso emblemático de *La Divina Comedia* (Alighieri, 1972) y de la recepción creadora de la *Oda Jubilar* (Claudel, 1979) que Paul Claudel dedicó a Dante en el sexto centenario de su muerte. En la segunda parte, siguiendo la huella de la ontología de Klaus Hemmerle (1998; 2005; 2014; 2018), propondré las notas que, configurarían un pensamiento y un lenguaje hospitalarios para el diálogo “transdisciplinario” que presentaré. En esta encrucijada del lenguaje gestante del cuerpo y la apertura a la trascendencia por el acto de la palabra que piensa en diálogo, situaremos el giro estético y dramático de la teología.

2. HOSPITALIDAD POÉTICA Y FENOMENOLOGÍA DE LA DILATACIÓN: LA ALEGRÍA ESPACIOSA

“S’io m’antuassi, come tu t’inmii”

Dante, *Paraíso* IX, 81

“Réunis le monde en un seul vers qui cesse d’être dès qu’on l’a dit.

Expire-la tout entière enfin d’un seul coup, cette image transitoire de ce qui ne peut passer!”

Paul Claudel, *Oda Jubilar*

(1979, pp. 68-69)

Las voces de Dante Alighieri y de Paul Claudel se hospedan mutuamente en una operación poética en la que la hermenéutica se convierte en una nueva creación. El verso dantesco corresponde al tercer cielo de Venus, justamente allí donde se encuentran los espíritus amantes. El interlocutor es un monje cisterciense que ha transfigurado su sed de amor en amor místico. Todos los elementos de la fenomenología de la hospitalidad como clave del diálogo entre literatura y teología que plantharemos en esta exposición se encuentran en este verso ponderado por la oda claudeliana cuando le dice al florentino: “Reúne el mundo en un solo verso.” Y con razón, pues el juego logrado en la contraposición de los movimientos de los neologismos “*intuarsi*” e “*inmiarsi*” hace fracasar todo intento de traducción: el poeta desea “ser-en-el tú” como una respuesta al “ser-en-el-yo” que acontece siempre previamente. La comprensión del sentido sucede en la circularidad del

diversidad y poder creador, pero también el cine y el arte, desempeñen el rol de *reservorio espiritual*, capaz de inspirar no solo la “estilización” o la “configuración” de nuestras existencias individuales, sino también nuestras formas particulares de hacer sociedad y de comportarnos respecto de nuestro planeta Tierra. En efecto, la literatura *simplemente* cristaliza y reúne una multitud de *estilos*, a saber, formas de expresión y géneros muy diversos, abiertos a una gran cantidad de estilos de vida.” (Theobald 2019a, pp. 20, 26 y 27).

“mutuo entrañarse”. En realidad no es “en-el-yo” sino “en-mí”, pues la declinación del pronombre refiere a una identidad relacional. Esta estructura de dos movimientos contrastados, el del amor y el conocimiento unidos en una sola acción —el poeta desea saber—, es reforzada por la especularidad de la dinámica extática que indica la salida primera del tú hacia el yo y, recíprocamente, del yo hacia el tú. En un juego cruzado los pronombres personales yo y tú son a la vez el sujeto y el contenido de la acción del encuentro que se da en el espacio “entre dos”, en el umbral. Esta espacialidad se encuentra en el prefijo “in”, que constituye el tercero de la relación que es a la vez inmanencia y distancia pues une y separa: allí es donde propiamente acontece la unidad en la diferencia de las alteridades. En el conocimiento del amor se trata verdaderamente de un “*inaltrarsi*”, un “ser-sí mismo-en-el-otro”, un “vivir-en-el-otro”, un “devenir-el-otro”. En español podríamos decir que se trata de un “entrañarse”, como bien traduce A. Battistessa otro neologismo dantesco “*inventrarsi*” en Dios, que corresponde al mismo campo semántico y se ubica en el séptimo cielo:

*Poi rispuose l'amor che v'era dentro:
“Luce divina sopra me s'appunta,
penetrando per questa in ch'io m'inventro”.*
Luego el amor que en ella estaba dijo:
“Una luz divina en mí descende,
penetrando por esta en que me entraño.”
(*Paraíso XXI*, 84)

O también podría tratarse de un “adentrarse”, tal como lo sugiere el neologismo “*inlearsi*”, término que en labios de Beatriz indica el movimiento de profundización interior en el misterio siempre más luminoso, que sucede en el paso al octavo cielo de los espíritus triunfantes.² Este dinamismo dantesco circular se convierte en el eje de la oda claudeliana que presenta la operación poética como la acción de “reunir” y “exhalar” la totalidad en el fragmento.

Pues bien, la respiración, señala Jean-Louis Chrétien (2007), es la palabra decisiva de todo el pensamiento claudeliano de la dilatación (p. 229). La operación poética sucede según el ritmo de la respiración que es contracción y dilatación: aspirar el mundo reuniéndolo en sí y exhalar la palabra poética. Claudel introduce así una variante significativa en su interpretación del poema dantesco pues con el esquema respiratorio la operación poética puede ser comprendida como hospitalidad, dado que coinciden en sus determinaciones constitutivas, a saber: la alteridad y el vaciamiento (Chrétien, 2007, pp. 232-233). En primer lugar, la alteridad, porque el acto de respirar, en el que se afirma la propia vida y el deseo de vivir, es siempre un acto que incorpora lo que viene del exterior: el medio, el mundo, los otros seres humanos, Dios. De modo tal que la dilatación constituye a la vez una afirmación de sí y la confesión de la propia indigencia, la cual se manifiesta

² “E però prima che tu più t'inlei”; “Mas antes de adentrarte más arriba” (*Paraíso*, XXII, 127). Es muy alta la probabilidad de que estos neologismos del Paraíso dantesco hayan sido la fuente principal del concepto del “*inaltrarsi*” de Antonio Rosmini (Pilli, 2015, pp. 602-603).

como deseo y demanda incesante al otro. La afirmación de sí atesta la alteridad: yo no soy sino por el otro, con el otro, que está en mí porque lo hospedo. Por ello, “la dilatación no puede ser sino acogida, hospitalidad, incorporación, dependencia, heteronomía” (Chrétien, 2007, p. 233). En segundo lugar, el vaciamiento, pues la dilatación sólo acontece cuando dejo espacio al aire que ingresa en mí como lo otro diverso de mí. De acuerdo con esto, la palabra que el poeta “exhala” es precedida por el “inhalar” al otro. Cuando el “vacío” aspira la “alteridad” respirable, la vida se acrecienta. La palabra poética que se gesta a partir de este esquema respiratorio convierte la voz en deseo de unidad, al que Chrétien llama “receptividad demandante” o “demanda hospitalaria” (Chrétien, 2007, pp. 236-237). El esquema respiratorio de la dilatación interior afecta tanto al acto creador como al acto receptor. Esta doble dilatación inaugura un nuevo espacio que antes no existía: el de la unidad que es el “entre” donde acontece el encuentro. Este espacio dilatado es fuente de la felicidad. Así lo expresa Claudel (1979, pp. 58-59) en su oda cuando interpelando a Dante, le implora:

*Réunit mystérieusement, poète, ces choses qui gémissent d'être séparées.
[...]
Prends toutes les créatures de Dieu avec toi, prends le monde pour y retrouver
Mon nom qui est Béatitude !*

Reúne misteriosamente, poeta, esas cosas que gimen por estar separadas.
Toma todas las criaturas de Dios contigo, toma el mundo para reencontrar en él
¡Mi nombre que es Beatitud!

La alegría congénita de la dilatación consiste en respirar a Dios. Respirando al mundo, respiro a Dios, respirando a Dios, mi respiración del mundo alcanza su plenitud (Chrétien, 2007, p. 239). En su lectura fenomenológica de la escritura claudeliana, Chrétien (2007) destaca la respiración cósmica como clave de lectura de toda su obra. Pensador de sentidos espirituales e intersensorialidad (“El oído escucha” es el nombre de uno de sus ensayos), su esquema respiratorio va más allá de la nariz como órgano de la respiración, la mirada también respira y la respiración ve: hay pues una mirada respiratoria y rítmica que con su soplo aspira las otras presencias (pp. 241-242). En realidad, Chrétien considera que Claudel establece por su propio camino la unidad inseparable de la percepción y del movimiento establecido por la fenomenología, pero otorgándole un alcance más amplio aún: no hay nada que no respire rítmicamente (Chrétien, 2007, p. 243). Así lo interpreta Claudel (1979) en otro verso de su *Oda Jubilar*, haciendo propio el deseo dantesco: “*Que je la sente s'éveiller enfin, la profonde respiration unanime!*” “¡Que la sienta despertar por fin, la profunda respiración unánime!” (pp. 30-31).

El acto de Beatriz es un acto de amor y salvación, y es también el centro de la operación poética como hospitalidad originaria que Dante encuentra en el ritmo interpersonal de la belleza del rostro que provoca el deseo del amor: Beatriz es una mediación. Así lo interpreta Claudel (1979), cuando le hace decir a Dante: “*J'entends ta première parole, mon amour, cependant que j'écris ce dernier verso*” “Oigo tu primera

palabra, mi amor, mientras escribo este último verso” (pp. 44-45), que es ciertamente el verso final en el que el Amor adquiere dimensión de totalidad: “*L’amor che move il sole e l’altre stelle*” “El amor que al sol mueve y las estrellas” (*Paraíso XXXIII*, 145) del cual el amor humano interpersonal es figura teológica. Así se lo revela a Dante la Beatriz de la oda claudeliana:

*Elle fut ta mère comme la mienne et c’est elle que a fait mon visage et ton désir.
Il n’y avait vraiment pas d’autre moyen que de te rompre pour t’ouvrir.
Pour que le ciel avec la terre entre en toi, pour que Dieu pénètre.
Pardonne qu’une autre main n’aurait su approfondir
La blessure que j’avais faite.
[...]
Si d’abord tu ne l’avais vu dans mes yeux, est-ce que tu aurais eu tellement besoin du Ciel ?
Est-ce toi qui as fait le premier mouvement entre nous pour rompre ces liens et cette barrière ?
Tes vers, est-ce qu’ils font autre chose que provoquer, soutenir une autre voix avant la tienne
qui s’y mêle ?
Est-ce que tu aurais trouvé la porte, mon désir, si cette simple n’était passée la première ?*

Fue tu madre como la mía, ella hizo mi rostro y tu deseo.
No había verdaderamente otra manera de romperte para abrirte.
Para que el cielo con la tierra entre en ti, para que Dios penetre,
Perdona que otra mano no hubiese sabido profundizar
La herida que yo había hecho.”

[...]
Si no hubieses visto primero en mis ojos, ¿tendrías acaso tanta necesidad del Cielo?
¿Eres tú el que has dado el primer paso entre nosotros para romper esos vínculos y esa barrera?
Tus versos, ¿acaso hacen otra cosa que provocar, sostener otra voz que se mezcla antes que la tuya?
¿Acaso habrías encontrado la puerta, mi deseo, si esta simple no hubiese pasado primero?
(Claudel, 1979, pp. 62-63 y 76-77)

La belleza opera la dilatación mediante la apertura de una herida que aviva la memoria del origen. La belleza no viene a llenar un vacío sino a inaugurar un nuevo espacio, despertándonos del olvido. “El encuentro no es la aparición frente a frente de un ser nuevo en un espacio preexistente, ya conocido y ya nuestro, sino ante todo la apertura de un espacio nuevo, irrigado de una alteridad indeterminada. [...] No es la realización de un posible que ya es nuestro, sino el surgimiento de un otro posible” (Chrétien, 2008, p. 16). Precisamente aquí, en este espacio nuevo abierto por la herida de la belleza nos descubrimos capaces de hospedar a Dios y de que él nos hospede. El binomio “*intuarsi-inmiarsi*” alcanza así su pleno significado. Dante y Claudel se inscriben de este modo en la tradición agustiniana del hombre como “*capax Dei*”, es decir, capaz de acoger en sí por la dilatación del deseo la vida divina tal como se le dona. Por esta capacidad, concluye Chrétien (2007), podemos respirar a pulmón pleno al Espíritu Santo y hacer de nosotros mismos lo que Dios quiere que seamos (p. 237). En la circularidad del amor acontece para Claudel la teofanía poética:

*Ce que nous nous donnons l'un à l'autre, c'est Dieu sous des espèces différentes.
Le voici refait d'un homme et d'une femme enfin cet être qui existait dans le Paradis !
Comme nous sommes parfaits, notre amour l'est devenu aussi.
L'horreur de ce bien que tu me donnes, il y a une femme en toi pour s'y anéantir !
Ah, tu le vois que la Croix a triomphé à la fin et que Jésus suffit,
Y boire pour resplendir !*

Lo que nos damos el uno al otro, es Dios bajo especies diferentes.
¡Helo aquí rehecho de un hombre y de una mujer por fin este ser que existía en el Paraíso!
Como somos perfectos, nuestro amor se ha transformado también.
El horror de este bien que me das, ¡hay una mujer en ti para anonadarse!
Ah, lo ves que la Cruz ha triunfado por fin y que Jesús basta,
¡Beber en Él para resplandecer! (Claudel, 1979, pp. 80-81)

La belleza es incoación de la gloria, señala Chrétien (2010) en deuda con Hans Urs von Balthasar: “Lo bello que llama es él mismo llamado, verticalmente, por el fondo del cual proviene y que lo excede —porque la belleza que promete es ella misma promesa de la gloria” (p. 303). De ahí el carácter incoativo de la belleza cuya huella Dios ha dejado en la creación como la incoación del don de sí. “*Inchoatio* no es una palabra más, [...] es una palabra para nombrar un comienzo nuevo, un pensamiento completamente nuevo del comienzo, que no puede abrirse sino a partir de la Revelación de Dios y su revelación última en Cristo” (p. 297). La “dilatación hospitalaria” y la “hospitalidad dilatante” refieren a esta *inchoatio*: a la inmovilidad de los ídolos ambos poetas oponen la movilidad del Dios viviente que se les manifiesta en la figura del amor humano (Chrétien, 2007, p. 12), cuya belleza es *inchoatio* de la gloria. El poeta se construye como tal a través del proceso de poetización de la mujer amada, lo que significa que se configura a sí mismo desde el otro que lo confronta, transfigurando el amor en poesía. La unión se da en el mismo poetizar, la poesía los une. El esquema respiratorio de la dilatación de la operación poética se extiende al acto de interpretar, en tanto éste es comprendido como el dejarse “inhalar” por la alteridad para luego “exhalar” una palabra que es respuesta vital. Esta es la dimensión estética de una poética de “la alegría espaciosa”, que acontece en la operación poética de la hospitalidad que dilata.

3. HOSPITALIDAD DEL PENSAR COMO RECONOCIMIENTO AGRADECIDO

“El Otro es como yo – pero Dios es como el Otro.”³
Klaus Hemmerle

Luego de considerar la hospitalidad poética, es necesario avanzar sobre la hospitalidad del pensamiento para cerrar el círculo hermenéutico de renovación del diálogo entre literatura y teología que proponemos. ¿Qué significa la fórmula del epígrafe en el

³ La afirmación de Klaus Hemmerle: “«El Otro es como yo – pero Dios es como el Otro» [Gott und Denken nach Schellings Spätphilosophie. Freiburg, 1968, pp. 325-329] puede constituirse en una suerte de faro que permite orientarnos en el interior de su pensamiento teológico y filosófico”. (Hünnerman, 1996, p. 59)

horizonte epistemológico de este diálogo que llamaremos a partir de aquí “transdisciplinario”, por razones que enseguida explicaremos? Huésped es el que, inesperadamente, me sale al encuentro como un Tú, como sí mismo, cualitativamente irreductible, absoluto en la propia unicidad incomparable (Hünnerman, 1996, p. 66). En el encuentro se abre un nuevo espacio, que no es ni el del yo ni el del tú, sino el nuevo espacio del evento de la *forma Christi*, en donde se produce el acuerdo entre mundos diversos: aquí el literario y el teológico. En una extensa carta de felicitación a Balthasar con ocasión de su septuagésimo aniversario, que tituló *Tesis para una ontología trinitaria*, Klaus Hemmerle (2005, p. 21) propone una fenomenología del amor que consiste en “leer de manera nueva la fenomenalidad de todo lo que es, partiendo del amor, del darse a sí mismo” (Hemmerle, 2005, p. 50). La construcción poética de la Beatriz de Dante es figura de la Teología, cuyo centro se halla en el darse de los amantes entre sí en el espacio abierto por el amor divino que es trinitario, como lo expresa la imagen de la rosa luminosa al final del Paraíso. Por ello, en su interpretación de la *Comedia*, Balthasar (1987, pp. 41-60) se resiste a considerar a Beatriz como alegoría y la presenta como figura viviente transfigurada en poesía. Este es el hecho estético literario. ¿En qué consistiría leerlo según esta manera nueva? En la tesis vigésima de su ontología trinitaria, Hemmerle ofrece una clave de la unidad de acontecimiento y pensamiento cuando dice que:

El principio en el amor, en el darse a sí mismo es principio en el acontecer, en la realización. [...] El pensar no es retroceso hacia lo que está detrás del acontecimiento para construirlo desde un punto original aislado, sino que lejos de eso, el pensar se encuentra ya, es decir, se encuentra ante todo en el suceso mismo. La palabra clave de tal pensamiento no es ya el sustantivo sino el verbo. (Hemmerle, 2005, pp. 50-51)

En la restitución del sustantivo a partir del verbo se halla el giro dialógico que estamos proponiendo. El darse a sí mismo es el principio ontológico y metodológico de este “juego transdisciplinario”, que Hemmerle postula para la relación entre teología y filosofía y nosotros transponemos aquí a la relación entre literatura y teología mediada por la filosofía. De acuerdo con ello, el encuentro de las disciplinas acontece en un diálogo en el que “el otro es como yo y Dios es como el otro”. Este evento central en el que la fenomenología del amor se identifica con la fenomenología del ser tiene una estructura lúdica que abarca al evento mismo y se despliega como un pensar que no pierde la relación originaria con la vida, cuyo modo de ser es la “intensificación del crecimiento” y por consiguiente la “transformación dramática” (Hemmerle, 2005, p. 55). La estructura lúdica es, por tanto, la estructura de todo proceso de vida y de pensamiento:

Yo juego, sí pero de mi juego sale algo que me sorprende, algo que me pone en una nueva situación, ante la cual yo reacciono. Yo me siento nuevo en el juego, y aquello a lo que se juega llega a ser nuevo en el juego —tal es, por ejemplo, la tensión de toda interpretación artística—. Sólo si interpreto bien a Mozart, Mozart sigue siendo Mozart. Pero si lo interpreto muy bien, entonces Mozart llega a ser más Mozart, y yo llego a ser más yo. [...] En el fondo,

todos los procesos, todos los ámbitos, todas las relaciones pueden leerse de manera más abarcante cuando se leen en relación con su estructura lúdica.⁴ (Hemmerle, 2005, p. 56)

El darse presupone la alteridad y exige una reciprocidad en el juego interpersonal. Así también en el “juego transdisciplinario”, donde cada disciplina encuentra en sí misma a la otra y se encuentra a sí misma en la otra. Entrar en esta dimensión exige una continua “conversión intelectual”, ya que el sentido de la realidad no consiste en hacer o construir sistemas interpretativos conceptuales sino en el dejar que la realidad misma del evento se diga a sí misma en el acontecer entre las personas, dinámica del darse que se actúa dramáticamente en el espacio definido del umbral (Clemenzia y Gaudiano, 2019, p. 11). A partir de la fórmula del epígrafe, Hemmerle propone un pensar con y junto a los otros, orientando el acuerdo hacia el espacio del “entre”, por ello se trata de un pensar desde y en la frontera. Este pensamiento es circular dado que el centro de gravedad se ha desplazado hacia el movimiento y la relación del darse inaugurando el nuevo espacio (Hemmerle, 2005, pp. 49-50). Por ello es un pensar perijorético, en el sentido teológico de reciprocidad trinitaria, y en consecuencia, hospitalario. “En su obra se manifiesta una nueva imagen de la teología, una nueva relación de reciprocidad entre teología y filosofía, que se podría definir como una acción perijorética” (Hünnerman, 1996, p. 63).

Es de destacar la importancia de este nuevo modo de pensar en el contexto de una cultura que se aferra a las propias ideas y esquemas sin dejar lugar al otro (Hagemann, 2019, pp. 18-21). En un temprano escrito sobre el pensar y lo sagrado, Hemmerle (2018, pp. 62-15) presentó tres modos de pensar que arrojan luz sobre nuestra búsqueda de un nuevo camino transdisciplinario. El primero es el “*fassendes Denken*” (Hemmerle, 2018, p. 72), pensamiento que busca aferrar y poseer al objeto como concepto. El segundo es el movimiento contrario, el “*lassendes Denken*” (Hemmerle, 2018, p. 86), es decir, pensamiento que suelta de tal modo que se abandona y se vacía de sí, lo cual implica entrar en un espacio de silencio hasta dejarse alcanzar en lo más íntimo de sí por el objeto: el sujeto es tocado, impreso y configurado por el otro que viene al encuentro. Al tercero lo llama “*verdankendens Denken*” comprendiéndolo como pensamiento pleno de gratitud, que brinda un reconocimiento agradecido al don que le ha sido dado (Hemmerle, 2018, 100-103). Al juego entre *denken* y *danken*, pensar y agradecer, que ya había sido señalado por Heidegger, Hemmerle añade una variante significativa introduciendo el prefijo intensificador “*ver*” por medio del cual la semántica se enriquece cualitativamente: *verdanken* no es simplemente agradecer sino ir hasta el fondo de la gratitud, ir en profundidad hasta allí donde el agradecimiento reconoce la deuda de la donación del otro. El pensar que reconoce agradecido es el pensar que suscita la presencia de lo sagrado, transfigurando el *tremendum* y *fascinosum* en el reconocimiento agradecido del mutuo darse interpersonal. Se trata de una dialógica que incluye la hermenéutica superándola, puesto que no es un pensar solitario sino un pensar con el otro, junto al otro, en el otro: un pensar perijorético, en comunidad. El

⁴ Cabe destacar que en alemán como en otras lenguas romances se utiliza el verbo “spielen” para referirse tanto a la interpretación musical como a la acción de jugar. Esto se pierde completamente en la traducción al español.

pensar hospitalario deja ser, acoge con gratitud y se dona libremente al misterio como fuente originaria de lo sagrado, sin por ello renunciar a la pregunta por lo sagrado mismo que vuelve una y otra vez. La belleza es gratuidad. El giro estético y dramático de la teología es el giro hacia la hospitalidad de un pensar agradecido.

Se trata de seguir las reglas del diálogo no aferrándose a los preceptos disciplinares sino dando lugar a la sorpresa. Al entrar en juego un sujeto que despierta a la novedad del objeto se liberan fuerzas antes desconocidas. Es precisamente aquí que ingresa la hospitalidad como mediación. El juego entre literatura, fenomenología y teología abre el espacio de estas disciplinas a la mutua hospitalidad que acontece en un nuevo espacio. Mediante la hospitalidad se evita el riesgo de la abstracción y el esteticismo, pues la hospitalidad es siempre experiencia abierta a la acción. La dimensión de imprevisibilidad del don que adviene se afianza sobre la dimensión comunitaria en la que entra en juego el tercero. Esto genera una relación nueva que no es el fruto de una acción común, sino que el acaecer de la unidad misma es la que origina la novedad relacional (Baccarini, 2018, 101-110). El juego es tal en su dinámico incremento y sorpresa: es renovación constante. La dimensión comunitaria del juego no hace referencia a la relación entre dos o más sujetos, sino que introduce la unidad como evento que acontece “entre” las personas implicadas. El campo de juego es el espacio de la reciprocidad entre quienes de modo comunitario perciben y afirman lo que es. Allí donde la intelección personal asume la forma esencial del juego, sólo se actúa una única cosa: el darse que presupone la alteridad. La gratitud y el reconocimiento son dos dimensiones de la hospitalidad. En la no apropiación está la posibilidad de dejarse acoger por el otro y ser acogido por sí mismo. Es justamente allí donde se da la generatividad grata del pensar: se acoge la palabra cuando se la reconoce con gratitud y entonces en el agradecimiento la palabra vuelve a ser original. No puede haber nuevo pensamiento sin gratitud (Gaudiano, 2018, p. 32). El pensamiento dialógico, hospitalario y perijorético, resulta más amplio que el hermenéutico porque abre el espacio a la unidad danzante de las disciplinas y de las personas en juego.

De este modo se produce el paso a la transdisciplinariedad que consiste en establecer un vínculo entre disciplinas que buscan expresar una nueva visión de la realidad. Su objetivo no es formalizar un nuevo campo interdisciplinar o constituir una superdisciplina, sino expresar un nuevo lenguaje sobre el mundo, inaugurando un espacio relacional donde cada saber puede ubicarse con su propio método. Esto exige el coraje del despojamiento de sí en el plano intelectual, ya que se ha de aceptar que no se ofrecen verdades conclusas, sino verdades que son siempre y dinámicamente contribuciones al proceso. En el pensar desde la unidad en la valoración de lo diverso y lo plural, cada uno se trasciende hacia el otro permaneciendo fiel a sí mismo (Rondinara, 2008, pp. 61-70).

4. CONCLUSIÓN: LA HOSPITALIDAD COMO NUEVO ESPACIO TRANSDISCIPLINAR

Pensar a partir del evento es pensar a partir del otro como lo imprevisible, lo inédito, lo inesperado: esta es la fuente fecunda del pensamiento. Si el pensamiento no se origina en una herida es estéril. El evento es irrupción y esto es lo que hace pensar. El pensamiento se

vuelve entonces revelador. El evento es forma y esta forma es esencialmente dramática porque el darse y el exponerse es su naturaleza intrínseca (Coda, 2018, pp. 11-13 y pp. 97-98). La *forma Christi* actúa históricamente en las figuras en las cuales expresándose se desarrolla y, a su vez, ellas encuentran su consumación en la *forma Christi*. Este es el lugar de la hospitalidad entre la literatura, hecha de figuras, y la teología que revela el misterio en la *forma Christi*.

La hospitalidad poética que analizamos desde la fenomenología de la dilatación, cuyo dinamismo era la alteridad y el vaciamiento, encuentra en la hospitalidad del pensar desarrollado por la fenomenología del amor y su consecuente unidad en lo diverso, una estructura que permite renovar la relación entre las disciplinas y conducir las hacia el nuevo espacio de una transdisciplinariedad hospitalaria y comunitaria.

De este modo la hospitalidad crea un nuevo espacio que antes no existía. La hospitalidad es el coraje de existir y ser en relación (Theobald, 2019a, p. 38). Este espacio es frágil ya que puede quebrarse desde dentro de la relación. “La hospitalidad se presenta como un puente frágil y peligroso entre dos mundos: el exterior y el interior. La hospitalidad es rito de pasaje, don temporal de un espacio” (Grassi, 2004, p. 21).

La relación transdisciplinaria que inaugura la hospitalidad se quiebra cada vez que la abstracción busca dominar el espacio y busca aferrar la vida en conceptos absolutos, y también cada vez que se pierde de vista el espacio del tercero donde acontece la unidad. El rostro de la fragilidad es el lugar mismo de la humanidad como indefensión, es la desnudez del nacimiento y de la muerte (Chrétien, 2017, p. 35). La transfiguración de la fragilidad conduce a la humildad como lugar de la acogida, la de saber que nadie posee la verdad, que todos la buscamos. Cuando la fragilidad se flexibiliza y se vuelve dúctil, el corazón se dilata y la hospitalidad deviene una mediación promisorias para el diálogo entre literatura y teología, en la que lo sagrado es el rostro del tú que me interpela, como lo expresó de modo admirablemente el verso dantesco con el que comenzamos y concluimos esta meditación: “*S’io m’antuassi, come tu t’inmii.*”

SOBRE LA AUTORA

Profesora, Licenciada y Doctora en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Desde su graduación, en 1984, se ha dedicado a la enseñanza e investigación en Estética y al diálogo entre Literatura y Teología. Actualmente se desempeña como *Profesora Titular Ordinaria* de Estética en la *Facultad de Filosofía y Letras* y en la *Facultad de Teología* (UCA). Ha sido Profesora Invitada Extranjera para el dictado de cursos regulares en la *Facultad de Humanidades* (Universidad de Montevideo- Uruguay) y en el *Magister y Doctorado en Letras* (PUC-Chile). Desde 1998 dirige el *Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología* en la Facultad de Teología (UCA) y desde 2002 es Investigadora en la *Facultad de Filosofía y Letras* (UCA), donde ha coordinado las 7 ediciones de las *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología*. Entre libros, capítulos de libros y artículos en revistas nacionales e internacionales especializadas con referato ha publicado alrededor de 250 títulos. Entre los

libros propios se destacan: *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad* (Salamanca: 2002), *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos* (Juiz de Fora – Buenos Aires: 2007), *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética, y poesía* (Buenos Aires: 2011), *Presencia y ternura. La metáfora nupcial* (Buenos Aires: 2014). Publicó en coautoría: *Dios, el sediento Amante. Nupcialidad, pensamiento y lenguajes* (Buenos Aires, 2016); *La casa en el puente. Christophe Lebreton, huésped de fronteras* (Buenos Aires: 2017); *El sacramento de la amistad* (2019). Dirigió obras colectivas: *El camino de la belleza. Documento y comentarios* (Buenos Aires: 2009), *Belleza que hierde. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología* (Buenos Aires: 2010); *Miradas desde el Bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas*, (Buenos Aires: 2011), *El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia* (Buenos Aires: 2016); *Hospitalidad: encuentro y desafío* (Buenos Aires, Letras 80: 2020). Recibió el *Premio Teatro del Mundo* otorgado por la Universidad Nacional de Buenos Aires (2007) y el *Xº Premio Juntos Educar*, otorgado por el Arzobispado de Buenos Aires (2009).

BIBLIOGRAFÍA

- Albanel, V. (2017). Hospitalité, hostilité : une dualité toujours d'actualité. En E. Grieu (et alt), *N'oubliez pas l'hospitalité... (He 13,2)* (pp. 15-40). Paris: Médiasèvres.
- Alighieri, D. (1972). *La Divina Comedia*. Ed. bilingüe, trad. prólogos y notas de Angel J. Battistessa. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Baccarini, E. (2019). Pensare dall'unità. En A. Clemenzia y V. Gaudiano (eds), *Sulla soglia tra filosofia e teologia in dialogo con Klaus Hemmerle* (pp. 101-110). Roma: Città Nuova.
- Balthasar, H. U. von. (1987). Dante. En: *Gloria. Una estética teológica 2. Estilos laicales* (pp. 41-60. Madrid: Encuentro, 1987. ISBN 84-7490-161-8.
- Chrétien, J.-L. (2007). *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*. Paris: Minuit. ISBN 978-2-7073-1976-0.
- Chrétien, J.-L. (2008). *L'effroi du beau*. Paris: Cerf.
- Chrétien, J.-L. (2010). La beauté comme inchoation de la gloire (Sur Hans Urs von Balthasar) (pp. 295-308). *Reconnaisances philosophiques*. Paris: Cerf. ISBN 078-2-204-09100-8.
- Chrétien, J.-L. (2017). *Fragilité*. Paris: Minuit. ISBN 978-2-7073-4355-0.

- Claudel, P. (1979). *Oda Jubilar. Para el sexto centenario de la muerte de Dante*. Ed. bilingüe, trad. Victoria Ocampo. Buenos Aires: Revista Sur.
- Clemenzia, A. y Gaudiano, V. (eds) (2019). Introduzione. En *Sulla soglia tra filosofia e teologia in dialogo con Klaus Hemmerle* (pp. 5-13). Roma: Città Nuova.
- Coda, P. (2018). *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación*. Buenos Aires: Agape Libros. ISBN 97-97-640-522-5.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2014). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor. ISBN 978-950-515-2551.
- Gaudiano, V. (2019). L'apporto della filosofia nel dialogo con la teologia. En A. Clemenzia y V. Gaudiano (eds.), *Sulla soglia tra filosofia e teologia in dialogo con Klaus Hemmerle* (pp. 25-33). Roma: Città Nuova.
- Grassi, M.-C. (2004). Passer le seuil. En A. Montandon (dir.) (2004), *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures* (pp. 21-34). Paris: Bayard. ISBN 2-227-47207-3.
- Hagemann, W. (2019). Pensare il sacro. En A. Clemenzia y V. Gaudiano (eds), *Sulla soglia tra filosofia e teologia in dialogo con Klaus Hemmerle* (pp. 17-24). Roma: Città Nuova.
- Hemmerle, K. (1998). *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*. Roma: Città Nuova.
- Hemmerle, K. (2005). *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*. Salamanca: Sígueme. ISBN 84-301-1571-4.
- Hemmerle, K. (2014). L'ontologia del "Paradiso" 49. *Sophia* VI, 2. ISSN 20136-5047.
- Hemmerle, K. (2018). Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen (pp. 62-185) / Il sacro e il pensiero per una fenomenologia filosofica del sacro (pp. 63-186). En Testo tedesco a fronte a cura di V. Gaudiano *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*. Prefazione di Piero Coda. Roma: Città Nuova-Istituto Universitario Sophia. ISBN 978-88-311-0854-6.
- Hünnerman, P. (1996). «L'Altro è come me – ma Dio è come l'Altro.» Caratteristiche principali del pensiero teologico di Klaus Hemmerle. En *Nuova Umanità* XVIII,1, pp. 59-74.

- Pilli, E. (2015). *Inaltrarsi: una lettura dell'inoggettivazione nella Teosofia di A. Rosmini. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. 3, pp. 595-622.
- Rondinara, S. (2008). Dalla interdisciplinarità alla transdisciplinarità. Una prospettiva epistemológica. *Sophia* 1,0, pp. 61-70. ISSN 2036-5047.
- Theobald, C. (2007). *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*. Paris: Cerf. ISBN 978-2-202-08534-2.
- Theobald, C. (2016). *El estilo de la vida cristiana*. Salamanca: Sígueme. ISBN 978-84-301-1933-2.
- Theobald, C. (2019). *Hospitalidad y santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir*. Pról. Cecilia Avenatti de Palumbo-Eduardo Casarotti. Buenos Aires: Agape Libros. ISBN 978-987-640-559-1.
- Theobald, C. (2019). *Transmitir un Evangelio de libertad*. Buenos Aires: Agape Libros. ISBN 978-987-640-544-7.

MARTÍN BUCETA

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS, ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS - CONSEJO NACIONAL
DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

MERLEAU-PONTY Y LA FILOSOFÍA DE LO SENSIBLE COMO LITERATURA

MERLEAU-PONTY AND THE PHILOSOPHY OF THE SENSIBLE AS LITERATURE

tinbuceta@hotmail.com

Recepción: 02/05/2020

Aceptación: 05/06/2020

RESUMEN

El artículo explora la posibilidad de advertir una incipiente filosofía de lo sensible como literatura presente en el último período de la obra de Merleau-Ponty. Una filosofía comprendida en los términos de la literatura es un proyecto que el filósofo augura pero que, a causa de su repentina muerte, no concreta. El objetivo del artículo será proponer tres lineamientos imprescindibles para elaborar dicha filosofía: 1. La filosofía de lo sensible como ámbito de creación, 2. Una filosofía que apela al uso literario del lenguaje, y 3. El filósofo-escritor sujeto de la filosofía de lo sensible como literatura. Para trazar estos rasgos característicos recurriremos al díptico inconcluso de Merleau-Ponty, compuesto por *La prosa del mundo* y *Lo visible y lo invisible*, y a los dos cursos sobre literatura dictados por él: *Recherches sur l'usage littéraire du langage* y *Le problème de la parole*.

PALABRAS CLAVE

Merleau-Ponty, filosofía, literatura, sensible, expresión

ABSTRACT

The article examines the possibility of identifying an incipient philosophy of the sensible as literature exhibited in the last period of Merleau-Ponty's works. A philosophy understood in the terms of literature is a project that the philosopher foretells but which he does not achieve because of his sudden death. The aim of the article will be to propose three essential axes to elaborate this philosophy: 1. The philosophy of the sensible as a field of creation, 2. A philosophy that appeals to the literary use of language, and 3. The philosopher-writer subject of the philosophy of the sensible as literature. We will use the unfinished Merleau-Ponty's diptych, composed of *The Prose of the World* and *The Visible and the Invisible*, and the two courses on literature dictated by him: *Recherches sur l'usage littéraire du langage* and *Le problème de la parole*, to trace these key aspects.

KEYWORDS

Merleau-Ponty, philosophy, literature, sensible, expression

Tábano, no. 16 (2020), 25-39

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.16.2020.p25-39>

“La verdadera filosofía consiste en aprender a ver el mundo de nuevo, y en ese sentido narrar una historia puede significar el mundo con tanta ‘profundidad’ como un tratado de filosofía” (Merleau-Ponty, 1945, p. XVI)

1. INTRODUCCIÓN

En un texto inédito que escribió alrededor del año 1952 para su candidatura al Collège de France, Merleau-Ponty anunciaba que estaba preparando una obra sobre *El origen de la verdad*. Ese problema —explicaba— lo “hemos abordado por su costado menos abrupto en un libro del que la mitad está escrita y que trata sobre el lenguaje literario” (Merleau-Ponty, 2000, p. 44).¹ Hoy sabemos, tal como lo indica quien editó el manuscrito abandonado por Merleau-Ponty, que ese libro habría de titularse *La prosa del mundo* y estaba destinado a constituir “la primera pieza de un díptico —la segunda revestía un carácter francamente más metafísico— cuya ambición era ofrecer, como prolongación de la *Fenomenología de la percepción*, una teoría de la verdad” (Lefort, 1969, p. 10). La segunda parte, en torno al origen de la verdad, es lo que posteriormente fue publicado bajo el título *Lo visible y lo invisible*. Este díptico estaba presente desde las primeras páginas de *La prosa del mundo* cuando Merleau-Ponty explicaba que: “buscaremos en otra ocasión precisar este bosquejo y ofrecer una teoría de la expresión y de la verdad [...] Sólo queremos iniciar esta investigación tratando de poner en claro el funcionamiento de la palabra en la literatura y reservamos por tanto para otra obra unas explicaciones más completas” (1969, pp. 22-23). Lamentablemente, ninguna de las dos obras fue terminada por Merleau-Ponty, la primera, porque el autor la abandonó en determinado momento y no pudo retomarla; la segunda, a causa de su repentina muerte.

De todos modos, lo que queda claro es que alrededor del año académico 1951-1952 el fenomenólogo francés considera que el uso del lenguaje literario es la herramienta para abordar el problema de la expresión de la verdad. El díptico anunciado más arriba preveía la elaboración de una *prosa del mundo* que desemboque en la exposición del *origen de la verdad*. Esta idea se ve confirmada cuando la candidatura al Collège de France es aceptada y Merleau-Ponty decide dictar, en el año académico 1952-1953, dos cursos simultáneos: el de los lunes, *El mundo sensible y el mundo de la expresión*; el de los jueves, *Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje*. La elección de la temática de los cursos es, al menos, curiosa. Esto también es advertido por B. Zaccarello a quien llama la atención el significativo título que Merleau-Ponty utiliza para su primer curso en el Collège de France:

¹ Respecto a las traducciones al español de todos los textos y, en particular, aquellos de Merleau-Ponty, es preciso explicitar que han sido realizadas por nosotros. Por esta razón, las páginas citadas en el artículo corresponden a las obras en su original francés (en la “Bibliografía” se indica la edición francesa utilizada), y no a las traducciones existentes al español.

“Esa elección puede parecer extraña si consideramos que Merleau-Ponty es convocado para ocupar la cátedra cuyo título es lapidario: Filosofía [...] ¿Por qué, pues, inscribir las *Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje* en su primer año de enseñanza que normalmente es programático?” (2013, p. 11). Tal como señala Zaccarello, no deja de sorprender que, en su primer año al frente de la cátedra de Filosofía más importante de Francia, Merleau-Ponty elija dictar un curso sobre el lenguaje literario. Es sugerente pensar, atendiendo a lo expuesto anteriormente que, en la propuesta filosófica que Merleau-Ponty elabora, la clave para llevar a la expresión el mundo sensible puede hallarse en un determinado uso literario del lenguaje.² Sobre todo, si se tiene en cuenta que para él son las cosas mismas, desde el fondo de su silencio, lo que la filosofía quiere conducir a la expresión (Merleau-Ponty 1964) y “el objeto de la literatura es transformar en ‘lenguaje universal’ el mundo vivido. Se trata de vocación de la verdad” (Merleau-Ponty 2020, p. 179).

Estas ideas sobre la filosofía y la literatura son las que, en mayo de 1960, lo llevan a escribir un pasaje que se torna central para nuestro artículo.

Lo sensible es [...] como la vida, un tesoro siempre lleno de cosas que decir para aquel que es filósofo (es decir, escritor) [...] El fondo del asunto es que, en efecto, lo sensible no ofrece nada que se pueda decir si no se es filósofo o escritor, pero eso no se debe a que sería un ensí inefable, sino al hecho de que no se sabe *decir*. (Merleau-Ponty, 1964, p. 300, las cursivas son del autor)

Esta nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, —que lleva el significativo título de “la filosofía de lo sensible como literatura”—, demuestra la continuidad de su pensamiento. Dicha continuidad se advierte en la indagación que lleva adelante Merleau-Ponty del problema de la expresión de lo sensible, que no es otro que el problema de la verdad,³ tema que nos remite a aquel mentado *origen de la verdad* que proyectaba diez años antes. Además, introduce un interrogante que el filósofo plantea, pero no logra desarrollar a causa de su repentina muerte: ¿cómo pensar la relación entre filosofía y literatura? Ya que estas parecen estar íntimamente entrelazadas, al punto de que la tarea de sus actores puede aunarse bajo una disyunción inclusiva y se puede indagar, tal como reza el título, en una “filosofía de lo sensible como literatura”.

Este proyecto, que se esboza en el pensamiento del autor en la última década de su vida, nos invita a explorar lo explícito y lo sugerido en sus obras en torno a la posibilidad

² Esta intuición es compartida también por F. Robert quien sostiene en relación al curso sobre el mundo sensible y el mundo de la expresión que “es significativo que ese curso vaya acompañado de una meditación sobre el lenguaje literario, es decir, sobre la escritura, y también [...] sobre la escritura no solamente como forma singular de expresión, y de expresión de lo sensible en particular, sino además como lugar posible de emergencia de la verdad, pasaje a la idealidad o a la universalidad de sentido” (2008, p. 149).

³ “El ser-en-la-verdad no es distinto del ser en el mundo. La verdad a la que Merleau-Ponty se refiere no es otra cosa que la expresión de la estructuración presente de un determinado ámbito de nuestra realidad. El lenguaje literario, que se manifiesta plenamente en el trabajo del escritor, tiene como función primordial conquistar aquellas regiones foráneas, innombradas, esto es, estructurar en la palabra el sentido naciente del mundo en que nos encontramos” (Buceta, 2019, p. 120).

de la elaboración de una filosofía de lo sensible que busque llevar a la expresión pura de su propio sentido a la experiencia aún muda. Una filosofía de este tipo deberá necesariamente apelar al lenguaje literario, tal como lo indicaba el autor cuando pensaba en *La prosa del mundo* como el “costado menos abrupto” para abordar el problema de la expresión de la verdad. Por esto, en este artículo nos proponemos exponer sucintamente aquel proyecto que el filósofo augura, pero no concreta: una *filosofía de lo sensible como literatura*. Para ello, apelaremos a algunas de las ideas más significativas de sus cursos sobre literatura (*Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje* y *El problema de la palabra*), seleccionaremos algunas notas de trabajo, y recogeremos las contribuciones actuales de los comentaristas de la obra del filósofo francés. Esto nos permitirá delimitar algunos lineamientos generales que deben ser considerados para elaborar el proyecto de la mentada filosofía. Finalmente, señalaremos algunas conclusiones y perspectivas que el artículo plantea.

2. LA FILOSOFÍA DE LO SENSIBLE COMO LITERATURA

La nota de trabajo de mayo de 1960 citada en la introducción deja en claro que, para Merleau-Ponty, el problema de la expresión de lo sensible no reside en su posible inefabilidad, sino en los caminos que emprendemos a la hora de intentar decirlo. La mentada nota, conjuntamente con la consideración de sus cursos en torno a la literatura y su lenguaje, nos invita a pensar que existe hacia el final de su obra una incipiente, pero no explicitada, filosofía de lo sensible considerada a partir de la tarea del literato.

Antes de introducirnos en el esbozo de una “filosofía de lo sensible como literatura” es menester señalar que la reflexión filosófica de Merleau-Ponty se acerca cada vez más a la literatura para encarar el problema del pasaje del *logos* silencioso de la percepción al *logos* proferido.⁴ Ya en final del prólogo de *Fenomenología de la percepción* afirmaba que: “la fenomenología es laboriosa como las obras de Balzac, Proust, Valéry o Cézanne, comparten el mismo género de atención y asombro, la misma exigencia de conciencia y la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente” (Merleau-Ponty, 1945, p. XVI). Es decir, que la tarea del filósofo debe repensarse tomando como modelo la laboriosidad de las obras literarias, que parten de la atención y el asombro, y manifiestan una clara voluntad de captar el sentido naciente del mundo. Unos años más adelante, Merleau-Ponty (1948) sostenía que la tarea de la literatura y la de la filosofía ya no pueden andar separadas y que la expresión filosófica asume las mismas ambigüedades que la expresión literaria puesto que el mundo está hecho de tal modo que no puede ser expresado más que a través de “historias” y mostrado como con el dedo. Ya se insinúa aquí un emparentamiento de ambas disciplinas que implica la imposibilidad de separación, una indistinción entre sus tareas que hace dificultoso trazar una línea que demarque claramente sus dominios. Esta consideración no solo permanece a lo largo de su

⁴ Para una profundización del problema del pasaje del *logos* silencioso de la percepción al *logos* proferido en la filosofía merleau-pontiana puede verse Buceta (2017).

obra, sino que cada vez se advierte más, al punto que podemos leer en una nota de trabajo de noviembre de 1960 —apenas seis meses antes de su muerte— la propuesta de una reelaboración de la idea de filosofía considerada en los términos propios de la literatura:

elaborar una idea de la filosofía: ella no puede ser aprehensión total y activa, posesión intelectual, puesto que aquello que hay que comprender es una desposesión — Ella no está *sobre* la vida, dominándola. Está debajo. [...] *Lo que ella* dice, sus *significaciones*, no son invisible absoluto: hace ver por palabras. Como toda la literatura. No se instala en el reverso de lo visible: está en ambos lados. (Merleau-Ponty, 1964, p. 313)

Es manifiesta la voluntad del pensador francés de reelaborar la filosofía a partir de un acercamiento a la literatura. Pero, ¿cómo puede darse esa reelaboración?, ¿cómo se materializa una filosofía de lo sensible comprendida en los términos de la literatura? Para responder a estos interrogantes indicaremos, brevemente, algunos caracteres que consideramos imprescindibles a la hora de pensar una tal filosofía a partir de las reflexiones realizadas por Merleau-Ponty.⁵

2.1. *La filosofía de lo sensible como ámbito de creación*

En primer lugar, una filosofía de lo sensible como literatura debe concebirse *como ámbito de creación en que hay inscripción del ser*. Cuando Merleau-Ponty (1945) explica que uno de los triunfos más grandes de la fenomenología es haber unido el extremo subjetivismo con el extremo objetivismo en su noción de racionalidad, está sosteniendo que el sentido, la racionalidad, es proporcional a las experiencias en que se revela. Esto es: no hay un ser previo que deba ser develado, sino que la racionalidad, el sentido, se transparenta en la intersección de mis experiencias con las experiencias del otro, en el mutuo confirmarse de las perspectivas sobre el mundo. Por ello, el mundo fenomenológico no supone la explicitación de un ser previo, sino la fundación del ser, la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad. El descubrimiento fenomenológico implica que “hay racionalidad” “hay sentido”, y ese sentido no es el reflejo de un mundo previamente dado, sino que implica la fundación del ser. Esto debe ser entendido de un modo muy simple: no hay un mundo previo del que la conciencia sea el reflejo ni una conciencia absoluta que constituya el mundo. El sentido es lo que se instituye en el encuentro de la conciencia con el mundo o, mejor dicho, del cuerpo y su modo ambiguo de ser, con el mundo y con los otros cuerpos. En una concepción tal, la tarea de la filosofía no implica alcanzar los resultados concebidos de antemano, sino que su labor es creativa, como la del arte, que intenta fundar el ser, realizar la verdad. Por esto, Merleau-Ponty afirma que “la verdadera filosofía consiste en aprender a ver el mundo de nuevo, y en ese sentido

⁵ Es menester explicitar que el proyecto de una filosofía de lo sensible como literatura está apenas sugerido en la obra del autor. Y, aunque es evidente que su reflexión se dirige a elucidar una filosofía de estas características a partir de un acercamiento fenomenológico al lenguaje literario, él no concreta tal proyecto. Los ejes generales que aquí presentamos no son más que el esfuerzo de expresar el “impensado” —término que el mismo Merleau-Ponty utiliza— que el autor nos ha legado.

narrar una historia puede significar el mundo con tanta ‘profundidad’ como un tratado de filosofía” (1945, p. XVI).

En las notas preparatorias de la primera lección del curso titulado *Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje*, Merleau-Ponty (2013) distinguía una “actitud clásica” de una “actitud moderna”, tanto en la pintura como en la literatura —valga aquí esta distinción también para la filosofía.⁶ El clásico, sea el pintor o el escritor, está sometido a una racionalidad que exige la claridad de la representación, la expresión de una idea previa, y considera la verdad como algo acabado. En otros términos, aquello a que la filosofía “clásica” también debe renunciar, siguiendo la citada nota de noviembre del 60’, es a la “aprehensión total y activa”, a la “posesión intelectual” y al “dominio de la vida”. En contraposición, la actitud “moderna” implica una verdad que está por hacerse, una verdad “a hacer” (*verité a faire*),⁷ que no se posee de antemano. La expresión no es imitación del objeto, sino advenimiento de un sentido inseparable que se halla en el encuentro con el mundo. Tal como más arriba advertíamos, la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino como todo arte la realización de una verdad. Inmediatamente después de realizar en el curso sobre el lenguaje literario esta distinción entre una actitud clásica y una actitud moderna, Merleau-Ponty indica que uno de los objetivos naturales de la actividad literaria consiste en forjar “con lo vivido a la base y el lenguaje como útil, ciertas verdades de aproximación” (2013, p. 73). En este mismo sentido, en una nota titulada “Filosofía y literatura” de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty (1964) sostenía que, “la filosofía, precisamente como ‘Ser hablante en nosotros’, expresión por sí misma de la experiencia muda, es creación. Creación que es al mismo tiempo reintegración del Ser” (p. 247). Más adelante, en esa misma nota, agregará que arte y filosofía son formas de contacto con el Ser, en tanto que ambas son creaciones. Creación que busca ser, al mismo tiempo, adecuación con el Ser. Lo elocuente llega al final de la mentada nota en que el filósofo delimita una tarea contundente: “Hacer análisis de la literatura en este sentido: como inscripción del Ser” (p. 248).

Una filosofía de lo sensible como literatura tiene que concebirse entonces como ámbito de creación en que el ser ha de inscribirse, como lugar propio en que ha de fundarse el ser y ha de surgir el sentido. La filosofía de lo sensible como literatura buscará reunir conocimiento y creación intentando, mediante un uso literario del lenguaje, “hacer ver por

⁶ Esta distinción había sido trazada ya por Merleau-Ponty en un ciclo de conferencias radiales pronunciadas en 1948. En estas “conversaciones” el filósofo explicaba que la ciencia no tiene el derecho de “negar o excluir como ilusorias todas las búsquedas que no proceden, como ella, por medidas, comparaciones y que no concluyen con leyes tales como las de la física clásica” (Merleau-Ponty, 2002, pp. 14-15). Sino que, además, “el hecho percibido y, de una manera general los acontecimientos de la historia del mundo no pueden ser deducidos de cierta cantidad de leyes que compondrían la cara permanente del universo; a la inversa, es la ley precisamente una expresión aproximada del acontecimiento físico y deja subsistir su opacidad” (p. 15). Frente a esto, la pintura, la literatura y la filosofía pueden otorgarnos una visión muy nueva que nos permita aproximarnos al hecho percibido desde otra perspectiva (cf. p. 16).

⁷ Sobre esta concepción de una verdad “a hacer” en la obra de Merleau-Ponty puede verse Waldenfels (1989).

palabras” el sentido que transparece en el encuentro del cuerpo con el mundo. Lefort indica que una tarea tal puede advertirse hacia el final de la obra de Merleau-Ponty en *El ojo y el espíritu* —último libro terminado en vida— en que el filósofo elabora una escritura en que se apela al “recurso de una palabra nueva, muy próxima a la palabra literaria e incluso poética, una palabra que argumenta, ciertamente, pero que logra sustraerse a todos los artificios de la técnica que una tradición académica hizo creer inseparable del discurso filosófico” (1964, p. VIII).

2.2. Una filosofía que apela al uso literario del lenguaje

En segundo lugar, dicha filosofía de lo sensible debe *apropiarse de la expresión propia de la literatura* con sus juegos y ambigüedades, sus giros y descripciones características. En *La prosa del mundo* Merleau-Ponty (1969) distinguía dos dimensiones del lenguaje:

Digamos que hay dos lenguajes: el lenguaje adquirido, de que disponemos, y que desaparece ante el sentido en cuyo portador se ha convertido —y el lenguaje que se hace en el momento de la expresión, y que va justamente a hacerme deslizar desde los signos al sentido—; el lenguaje hablado y el lenguaje hablante. (p. 17)

Esta distinción, que ya había sido hecha en *Fenomenología de la percepción* en relación a la palabra (*parole*), busca explicar que pueden advertirse en el lenguaje dos usos: uno directo o habitual y otro indirecto o creativo. El primero, hace alusión al lenguaje cerrado, que no supone ningún tipo de misterio y que es portador del significado que le ha sido asignado a través de diversos usos por la comunidad hablante. Ese lenguaje es directo porque no contiene ambigüedades, es aquel lenguaje constituido por significaciones cerradas, adquiridas. En cambio, el lenguaje hablante es aquel propio de las expresiones en vías de formación, el que ostenta el poder de decir más de lo que está contenido en sus significaciones. Es el lenguaje característico de la literatura que logra desviar los signos de su sentido ordinario y reenviarlos hacia otro sentido que hemos de encontrar, aquel lenguaje capaz de segregar una nueva significación. Sobre este lenguaje y, más precisamente, sobre la elucidación que realiza Merleau-Ponty de la literatura en *La prosa del mundo*, Renouard (2005) afirmaba que,

La literatura es aquella lengua nueva en la garganta de aquellos que la expresan, invención de sintaxis inauditas, inscripción de un sentido que así es comunicado a los hombres por primera vez. La literatura es ese raro lenguaje a la segunda potencia, una ‘palabra hablante’, la irrupción en el mundo de una música y de un sentido que no habían sido nunca entendidos y, sin embargo, si verdaderamente hay literatura y genio, serán recibidos y comprendidos por otros; [...] una filosofía del lenguaje no puede ignorar el acontecimiento de la palabra hablante. (pp. 34-35)

Una filosofía de lo sensible como literatura no puede ignorar el acontecimiento central de la palabra hablante (*parole parlante*), ella contiene en germen la esencia del lenguaje literario, su capacidad de crear nuevas significaciones en que podamos vehicular el sentido naciente que se da en el entrelazo del cuerpo con el mundo. Es preciso llevar a cabo la elucidación del lenguaje literario para cumplimentar aquella tarea impuesta por Merleau-Ponty (1964) de hacer análisis de la literatura en este sentido: como inscripción del Ser. Pero, ¿qué es lo que el lenguaje literario tiene propiamente para aportar al quehacer filosófico?, ¿puede, de alguna manera, sistematizarse cierta filosofía de la literatura a partir de la obra merleauPontiana?

Este interrogante es el que atraviesa y dirige un reciente artículo de Dimitris Apostolopoulos quien sostiene que la consideración que realiza Merleau-Ponty de las expresiones literarias “indirectas” lo lleva a desarrollar una visión matizada de la descripción fenomenológica en la que se asume que “las descripciones de la experiencia son mejores cuando son complementadas con expresiones creativas, no convencionales, de la clase que típicamente se hallan en los trabajos literarios” (2018, p. 2). De aquí se sigue que la filosofía puede aprender de la literatura que una descripción hecha en un lenguaje instituido no es una descripción que logre captar nuestro verdadero encuentro con el mundo. Es preciso apelar a expresiones indirectas, propias del lenguaje literario, que son capaces de expresar las esencias del mundo percibido ya que sus expresiones en vías de formación logran entrañar las relaciones que la vieron nacer, aquellas en que una significación es instituida y por ello puede contener el sentido de un mundo que nos es común.

Cuando en *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty (1964) afirmaba que “nadie ha ido más lejos que Proust en la fijación de las relaciones entre lo visible y lo invisible, en la descripción de una idea que no es lo contrario de lo sensible, sino su doblez y profundidad” (p. 193), se refería al hecho de que el “tema propio de Proust es el pasaje a la idea por el acto de expresión creadora” (Merleau-Ponty, 2020, p. 179). Lo que el lenguaje literario logra, gracias a la tarea del escritor, es expresar las esencias en estado viviente ya que él “trata de producir un sistema de signos que restituya, gracias a su ordenamiento interno, el paisaje de una experiencia” (Merleau-Ponty, 1968, p. 40). Esto es posible porque las palabras del escritor descentran la significación usual y a través de usos convergentes indican nuevos sentidos que son desviaciones (Merleau-Ponty, 2003). Ese nuevo sentido es “la esencia en estado viviente (*vivent*) y activo [que] es siempre cierto punto de fuga señalado por la disposición de las palabras” (Merleau-Ponty, 1964, p. 157). La escritura que lleva a cabo el literato parte de la “fortuna”⁸ del lenguaje adquirido y despliega giros

⁸ Merleau-Ponty se refiere al lenguaje adquirido con la palabra “fortuna” cuando escribe: “De ahí que la palabra hablada disponga de significaciones como de una fortuna adquirida. A partir de estas adquisiciones, otros actos de expresión auténtica -los del escritor, el artista o el filósofo- se hacen posibles” (1945, p. 229). Respecto de esta cita es preciso señalar dos cosas: la primera, que se asemeja, tal como venimos proponiendo, la tarea del escritor y el filósofo en relación a su capacidad de realizar actos de expresión auténticos en que se instituyan significaciones novedosas que expresen el mundo. La segunda, en relación al término específico de “fortuna”,

inesperados, explora caminos novedosos y opera una “secreta torsión” de las significaciones que son deformadas coherentemente para expresar algo nuevo. Merleau-Ponty (1969) explica que el escritor “se ha instalado en mi mundo. Y luego, insensiblemente, ha desviado los signos de su sentido ordinario, y ellos me arrebatan como un torbellino hacia ese otro sentido que voy a encontrar” (pp. 18-19).

Esta apelación al lenguaje literario para elaborar un problema filosófico es también practicada por Merleau-Ponty en sus últimos textos. Bernet (2017) señala que, “algunos de los términos filosóficos más cruciales de Merleau-Ponty son directamente tomados de la literatura: ‘*déformation cohérente*’ lo toma de Malraux, ‘*chiasma*’ de Valery, y ‘*chair du monde*’ de Claude Simon” (2017, p. 256). Y Alloa (2020) afirma que “toda la obra tardía de Merleau-Ponty está colocada bajo el signo de una nueva experimentación con el lenguaje mismo de la filosofía [...] Una filosofía que no esconde estar directamente inspirada en las prácticas literarias de su tiempo” (p. 253). El acercamiento del filósofo a la literatura no se limita a la simple apropiación de algunos términos, sino que también utiliza el recurso de una descripción literaria para abordar cuestiones filosóficas. En *Lo visible y lo invisible*, por ejemplo, para elucidar el problema de cómo las cosas se ofrecen al vidente, toma el caso particular de la percepción del rojo que no se da como un *quale*, sino que aparece como cierto nudo en la trama de lo simultáneo y lo sucesivo. Pero para explicitar esto Merleau-Ponty (1964) despliega el recurso de la descripción literaria,

El color es variante en otra dimensión de variación, la de sus relaciones con el entorno: ese rojo es solo lo que es uniéndose desde su lugar con otros rojos a su alrededor, con los que hace constelación, o con otros colores que él domina o que lo dominan, que él atrae o que lo atraen, que él rechaza o que lo rechazan. En resumen, es cierto nudo en la trama de lo simultáneo y lo sucesivo. Es una concreción de la visibilidad, no es un átomo. Con más razón, el vestido rojo se adhiere con todas sus fibras al tejido de lo visible, y, por él, a un tejido de ser invisible. Puntuación en el campo de las cosas rojas, que comprende las tejas de los techos, el banderín de los guardabarreras y la bandera de la Revolución, ciertos terrenos próximos a Aix o a Madagascar, como así también en el de los vestidos rojos, que incluyen, junto con vestidos de mujeres, togas de magistrados, de profesores, de obispos y fiscales, y también el de ciertos adornos y en el de uniformes. Y su rojo, literalmente, no es el mismo según aparezca en una constelación o en otra, según se precipite en él la pura esencia de la Revolución de 1917, o la del eterno femenino, o la del acusador público, o la de los Gitanos vestidos de húsares que reinaban hace veinticinco años en una cervecería de los Champs-Élysées. Un cierto rojo es también un fósil traído del fondo de los mundos imaginarios. Si se tomaran en cuenta todas estas participaciones, se vería que un color desnudo, y en general un visible, no es un trozo de ser absolutamente macizo, indivisible, que se ofrece desnudo a una visión que no podría ser sino total o nula, sino más bien una especie de estrecho entre horizontes exteriores y horizontes interiores, siempre abiertos, algo que viene a tocar suavemente y hace resonar a distancia

que debe ser comprendido a partir de una comparación poco feliz pero esclarecedora. Así como el capitalista dispone de una fortuna adquirida que puede poner en juego en diversos negocios para producir más capital, el sujeto hablante dispone del lenguaje adquirido con el que, mediante diversos juegos del lenguaje, puede realizar una “secreta torsión” que le permita adquirir nuevas significaciones con que decir el mundo.

diversas regiones del mundo colorido o visible, una cierta diferenciación, una modulación efímera de este mundo, menos cosa o color, pues, que diferenciación entre cosas y colores, cristalización momentánea del ser colorido o de la visibilidad. (pp. 172-173)

La extensión de la cita se justifica en tanto podemos observar esta “descripción literaria”⁹ del fenómeno que realiza Merleau-Ponty abonando a lo expresado por Apostolopoulos (2018) quien, como citamos más arriba, sostenía que las descripciones de la experiencia son mejores cuando son complementadas con expresiones creativas, no convencionales, de la clase que típicamente se hallan en los trabajos literarios.

Una filosofía de lo sensible como literatura tiene que partir de la misma convicción con que Merleau-Ponty (2013) iniciaba su curso sobre el lenguaje literario: existe una función heurística del lenguaje, una función conquistadora, que se manifiesta en el trabajo del escritor. Una filosofía tal intentará entonces valerse de los recursos propios del escritor para utilizar el lenguaje de modo instituyente, aprovechándose de sus ambigüedades y disponiendo de sus posibilidades para describir el mundo sensible.

2.3. *El filósofo-escritor sujeto de la filosofía de lo sensible como literatura*

En tercer y último lugar, consideramos que *el filósofo-escritor es el sujeto apropiado para una filosofía de lo sensible como literatura*. Esto implica que quien debe hacer filosofía de lo sensible como literatura no es meramente el filósofo, sino el *filósofo-escritor*. En una nota inédita de abril de 1960, titulada “palabra vertical”, se advierte que el interrogante filosófico por la palabra característica de la literatura —la palabra hablante— permanece en la reflexión de nuestro autor. “La palabra vertical a encontrar. Es la experiencia muda expresando su propio sentido. Es la palabra del silencio. Es la palabra hablante y no hablada. [...] ¿Cómo restituir por la filosofía (i.e. en el orden de las significaciones) la palabra vertical (que está antes de las significaciones)?” (Merleau-Ponty 2000: 272).

La pregunta con que finaliza la nota sobre cómo restituir por la filosofía aquella palabra instituyente, vertical, de la literatura, parece tener un inicio de respuesta exactamente un mes después en la ya citada nota de mayo de 1960 en que Merleau-Ponty (1964) escribía que lo sensible es como la vida, un tesoro siempre lleno de cosas que decir para aquel que es filósofo (es decir, escritor). La aclaración que introduce Merleau-Ponty explica lo esencial de este tercer lineamiento para pensar una filosofía de lo sensible como literatura. Lo sensible aparece como un tesoro solamente para aquel que es filósofo, pero no cualquier “tipo” de filósofo, sino aquel que es escritor, es decir, aquel que se vale del lenguaje literario

⁹ En relación a este pasaje de *Lo visible y lo invisible* y la apropiación merleau-pontiana de los recursos literarios, G. Farrés Famadas advierte que: “Cabe señalar que la manera cómo el filósofo expresa la multiplicidad del color rojo se acerca a un estilo literario: es descriptiva de los pasajes (Aix, Madagascar...), de los tejidos (vestidos, togas, uniformes...) y de los sentimientos (lo eterno femenino, la esencia de la Revolución...). Es en este tipo de expresión donde encontramos a Proust, su maestría con que llena *La Búsqueda* de estas explicaciones detalladas con tantos matices como se nos presenta lo sensible” (2011, p. 83).

para expresar el sentido naciente del mundo sensible. Más adelante, en la misma nota, asimila las tareas de ambos cuando explica que “el fondo del asunto es que, en efecto, lo sensible no ofrece nada que se pueda decir si no se es filósofo o escritor, pero eso no se debe a que sería un en-sí inefable, sino al hecho de que no se sabe *decir*” (Merleau-Ponty, 1964, p. 300). La disyunción inclusiva invita a pensar en una semejanza significativa. El filósofo o el escritor, es aquel que puede expresar el en-sí utilizando una palabra vertical, hablante. Un en-sí que, contrariamente a lo que muchas veces se ha creído, no es inefable, sino que, el problema en torno a su expresión reside en los modos con que hemos intentado *decirlo*. Merleau-Ponty (2020) conocía esta capacidad propia de la palabra del escritor cuando la describía anotando que ella

hace existir un universo para el lector, deviene expresión en el sentido de testimonio, expresión en el sentido de creación, y, precisamente por esa razón, porque reconstituye delante de él la situación que traduce, aparece como diciendo un en sí. (p. 149)

Por esto, nos parece propicio hablar del filósofo-escritor para referirnos a aquel que busca *decir* el en-sí utilizando el lenguaje apropiado para esta tarea: el lenguaje literario. En otros términos, el filósofo-escritor es quien narra una *prosa del mundo* para dar con *el origen de la verdad*. Pero ¿cómo escribe un filósofo-escritor?, ¿en qué consiste propiamente su filosofía?

En relación a su modo de escribir, es menester explicitar que un filósofo-escritor debe utilizar el lenguaje de modo creativo. Realizará la tarea de instalarse en el tejido de significaciones comunes y utilizarlas, deformándolas, de tal modo que logre desviarlas hacia aquel sentido que quiere expresar. El filósofo-escritor irá tanteando el lenguaje, como el pintor tantea los colores a medida que da sus pinceladas, para lograr la expresión justa en que se diga aquel encuentro con lo sensible en que nace el sentido. En su tarea de escribir el mundo, de *decirlo*, tendrá que apelar a

ese lenguaje operante que no necesita ser traducido en significaciones y pensamientos, ese lenguaje-cosa que vale como arma, como acción, como ofensa y como seducción, porque hace aflorar todas las relaciones profundas de lo vivido donde se ha formado, y que es aquel de la vida y de la acción, pero también el de la literatura y la poesía. (Merleau-Ponty, 1964, p. 166)

Este lenguaje operante, viviente, es el propicio para producir una acción, desencadenar un pensamiento, expresar el encuentro de la *carne del cuerpo* con la *carne del mundo*. La palabra del filósofo es aquella de la literatura que “hace aflorar todas las relaciones profundas de lo vivido donde se ha formado”, aquella palabra que entraña el sentido del contexto en que ha sido instituida y que es el gesto lingüístico que puede reenviarme a la situación que la originó. En ese mismo pasaje, Merleau-Ponty (1964) afirma en relación a la filosofía que ella es lenguaje operante, lenguaje-allí que está abierto a las cosas, llamado por las voces del silencio, y continúa un ensayo de articulación que es el Ser de todo ser. Por esto, un filósofo-escritor, sujeto de una filosofía de lo sensible como literatura, debe apropiarse del lenguaje operante y articular, mediante su uso creativo, el sentido del ser que acontece en la superposición (*empiétement*) de la carne del cuerpo y la

carne del mundo.¹⁰ Su modo de escribir implica describir -de un modo literario- para poder, posteriormente, valorar, analizar, argumentar, en función de un acercamiento al fenómeno de la percepción mucho más rico que aquel que puede darnos el mero análisis de una vivencia en términos estrictamente conceptuales o, dicho de otro modo, en significaciones cerradas, directas, instituidas.

En relación al tema en que consiste la filosofía de un filósofo-escritor, es ineludible la referencia al concepto de *idea sensible*.¹¹ Su tarea tiene como objetivo central expresar las ideas sensibles que estructuran la carne de lo visible. No es casual que Merleau-Ponty elabore esta noción al contacto con la literatura proustiana. Las ideas sensibles son “ideas veladas por tinieblas, desconocidas, impenetrables para la inteligencia, mas no menos perfectamente distintas unas de otras, no menos desiguales entre sí en valor y significado” (Proust, 1987, p. 477). Las ideas sensibles son como la nervadura de la hoja, no pueden ser separadas de la carne de lo sensible en que nos son dadas.¹² Por esto Merleau-Ponty las llama así, porque dichas ideas son inescindibles de su aparecer sensible, es justamente a través de lo sensible que esas ideas se manifiestan. No es posible salir de la experiencia, ubicarse detrás de la contingencia como propondría una filosofía “clásica”—aquella mentada filosofía que busca situarse *sobre* la vida y ser aprehensión total—, sino que las ideas son aprendidas *en y por* la experiencia en que nos son dadas. Estas ideas se hallan incrustadas en la carne de lo visible y no pueden ser desprendidas, sino, solamente, advertidas y expresadas sin ser separadas del medio en que existen. El filósofo-escritor es quien, mediante el lenguaje operante, el lenguaje-cosa, intentará explorar y develar ese universo de ideas. Para esto la palabra (*parole*) es central ya que su ser ambiguo permite pensarla como el medio a través del cual puede darse la sublimación de la percepción en la expresión, ella es parte del mundo visible, pero prolonga en lo invisible, es asilo de lo inteligible (Merleau-Ponty, 1964).

Una filosofía de lo sensible como literatura ha de ser realizada por un filósofo-escritor. Su tarea será la de expresar las ideas sensibles haciendo uso de aquel lenguaje

¹⁰ En el curso en torno al problema de la palabra y, particularmente, en relación a la palabra del escritor, Merleau-Ponty (2020) explicaba que: “la palabra tendrá por función tomar por tema esa aparición del mundo en la trascendencia, esa estructura perspectiva-realidad, esa presencia en la perspectiva justamente de la realidad, [...] esa presentación lateral, por perfil, que es la garantía de totalidad situada más allá de ella, -todo eso reposando sobre nuestra encarnación en un punto de vista (sin el que no habría perspectiva alguna), sobre nuestra espacialidad” (pp. 139-140).

¹¹ Para una elucidación de este concepto de la obra merleauPontiana puede verse: Carbone (2015, pp. 59-82) y Buceta (2018).

¹² En relación a la inseparabilidad de las ideas sensibles y de la experiencia en que nos son dadas Merleau-Ponty (1964) escribía que: “La literatura, la música, las pasiones, tanto como la experiencia del mundo visible son, no menos que la ciencia de Lavoisier y de Ampère, la exploración de un invisible y, como ella, develamiento de un universo de ideas. Simplemente, ese invisible, esas ideas, no se dejan, como las de aquellos, desprender de las apariencias sensibles, ni erigir en positividad secundaria” (pp. 193-194).

literario que hace aflorar el sentido profundo de lo vivido donde se ha formado, aquella palabra vertical que logra expresar el silencio de la percepción.

3. CONCLUSIÓN

El proyecto que Merleau-Ponty prefigura y que implica elaborar un díptico que verse sobre la elucidación del lenguaje literario para desembocar en la exposición del origen de la verdad, no llega nunca a concretarse. Sin embargo, podemos encontrar una anticipación en los cursos dictados en el año académico 1952-1953 en los que ya se esboza que la clave para comprender el “mundo sensible” puede hallarse en una investigación del “uso literario del lenguaje”. Esto se ve confirmado al año siguiente cuando el autor dicta el curso sobre “el problema de la palabra” en que elucida la tarea del escritor, en particular, la de Proust. Este interrogante permanece latente y es lo que lleva a Merleau-Ponty (1960) a publicar en *Signos* el capítulo titulado: “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, que había sido escrito diez años antes para *La prosa del mundo* y, posteriormente, a escribir *Lo visible y lo invisible* en que el lenguaje literario tiene un lugar central.

La reflexión merleau-pontiana que atraviesa dichos textos invita a trabajar la mencionada —pero no desarrollada— filosofía de lo sensible como literatura. Consideramos que una filosofía de este carácter implicará un abordaje de los problemas que considere las herramientas propias de la producción literaria. La filosofía como la literatura o, una filosofía de lo sensible como literatura, es el modo de cumplir con la tarea interminable de llevar a la experiencia aún muda a la expresión de su propio sentido. Esto presume que el punto de partida de ambas es la captación de lo sensible o —siguiendo el texto del propio Merleau-Ponty— el descubrimiento del tesoro siempre lleno de cosas a decir que supone el mundo sensible. Este tesoro debe ser expresado literariamente, por ello solo “el filósofo (es decir, el escritor)” podrá llevar dicha experiencia a la expresión propia de su sentido. La filosofía de lo sensible ha de ser como la literatura en tanto pueda contener en sus expresiones el sentido del mundo vivido y debe aprender del trabajo propio del escritor que “no consiste más que en ‘convertir en palabras’ lo vivido; se trata de hacer hablar lo que se siente” (Merleau-Ponty, 2000, p. 313).

El presente artículo, además de señalar los lineamientos generales que han de estructurar aquella anunciada filosofía de lo sensible como literatura, impone una tarea clara: elucidar, a partir de un acercamiento fenomenológico, las diversas obras de literatura, especialmente aquellas que el mismo Merleau-Ponty señala —como la de C. Simon, P. Valéry, M. Proust y Stendhal— en función de encontrar allí nuevas herramientas para enriquecer la tarea del filósofo-escritor y propiciar así una expresión de lo sensible, que no es otra cosa que la estructuración del estar en el mundo del cuerpo propio o, dicho en otros términos, la expresión de la verdad.

SOBRE EL AUTOR

Doctor en Filosofía por la Universidad de San Martín (UNSAM), becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y autor del libro *Merleau-Ponty lector de Proust: lenguaje y verdad* y de diversos artículos en relación a su línea de investigación actual que gira en torno a la posibilidad de elaborar una filosofía de lo sensible a partir de un acercamiento fenomenológico al lenguaje literario. Es profesor adjunto de “Fenomenología y hermenéutica” en la carrera de Filosofía y de “Fundamentos de filosofía” en la carrera de Psicología de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES).

BIBLIOGRAFÍA

- Alloa, E. (2020). Le premier livre de Merleau-Ponty, un roman. *Chiasmi International* (21), Edizione Mimesis, pp. 253-268.
- Apostolopoulos, D. (2018). The Systematic Import of Merleau-Ponty's Philosophy of Literature. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 49:1, pp. 1-17.
- Bernet, R. (2017). Philosophy and Literature – Literature and Philosophy. *Chiasmi International* (19), Edizione Mimesis, pp. 255-270.
- Buceta, M. (2017). Analogía y sublimación: una respuesta al problema del pasaje del silencio a la palabra en la filosofía de Merleau-Ponty. *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XXIX (2), pp. 333-360.
- Buceta, M. (2018). Las ideas sensibles entre Merleau-Ponty y Proust. *Diálogos*, pp. 123-148.
- Buceta, M. (2019). *Merleau-Ponty lector de Proust: lenguaje y verdad*, Bs. As.: SB.
- Carbone, M. (2015). *Una deformación sin precedentes. Marcel Proust y las ideas sensibles*. Barcelona: Anthropos.
- Farrés Famadas, G. (2011). Merleau-Ponty, lector de Proust. Una presencia invisible”. *Paideia*, Vol. 30, (90), pp. 79-93.
- Lefort, C. (1964). Préface. En M. Merleau-Ponty. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1969). Avertissement. En M. Merleau-Ponty (1969). *La prose du monde*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1948). *Sens et non-sens*. Paris: Nagel.

- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux 1951-1961*. Lonrai: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Causeries*. Paris: Du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de Cours au Collège de France 1954-1955*. Paris: Belin.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes 1953*. Genève: MétisPresses.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France. Notes 1953*. Genève: MétisPresses.
- Merleau-Ponty, M. (2020). *Le problème de la parole. Cours au Collège de France. Notes 1953-1954*. Genève: MétisPresses.
- Proust, M. (1987). *Du côté de chez Swann*. Présentation d'Antoine Compagnon. Paris: Gallimard.
- Renouard, M. (2005). Littérature. En *Maurice Merleau-Ponty*. Paris: ADPF.
- Robert, F. (2008). Écriture et vérité. *Revue internationale de philosophie*, (2) nr. 244, pp. 149-166.
- Zacarello, B. (2013). Pour une littérature (-) pensée. Avant-propos. En M. Merleau-Ponty (2013). *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France. Notes 1953*. Genève: MétisPresses.
- Waldenfels, B., (1989). Vérité à faire. La question de la vérité chez Merleau-Ponty. *Les Cahiers de Philosophie*, 7, pp. 55-68.

MARISA MOSTO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

ONTOLOGÍA DE LA AMISTAD

GIORGIO AGAMBEN-PÁVEL FLORENSKI¹

FRIENDSHIP'S ONTOLOGY. GIORGIO AGAMBEN-PÁVEL FLORENSKI

marisamosto@gmail.com

Recepción: 20/02/2020

Aceptación: 19/04/2020

RESUMEN

El ensayo traza algunos puentes entre el pensamiento del filósofo italiano Giorgio Agamben y el científico, filósofo y teólogo ruso Pável Florenski en torno al tema de la amistad. Ambos autores coinciden en otorgarle a la amistad un peculiar estatuto ontológico del que derivan categorías de comprensión que predicen tanto al plano antropológico, como social, político, histórico y mesiánico.

PALABRAS CLAVE

Amistad, senestesia, vida, reino.

ABSTRACT

The essay draws bridges between the thinking of the Italian philosopher Giorgio Agamben and the Russian scientist, philosopher and theologian Pável Florenski around the theme of friendship. Both authors agree to give friendship a peculiar ontological status from which they derive categories of understanding that preach both anthropological, social, political, historical and messianic.

KEY WORDS

Friendship, senesthesia, life, kingdom.

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el XIX Congreso Nacional de Filosofía organizado por AFRA (Asociación Filosófica Argentina), que tuvo lugar en la Universidad Nacional de Mar del Plata del 4 al 7 de 2019.

1. INTRODUCCIÓN



Alberto Giacometti, *Tres hombres que caminan*, 1948

¿Qué significa la presencia de un ser humano para otro ser humano?

Antoine de Saint-Exupery nos relata en *Tierra de hombres* lo que significó para él y su compañero de vuelo la aparición de un beduino en el desierto del Sahara luego de que hubieran pasado varios días sin agua, perdidos, agonizando, tras su accidente aéreo.

Un beduino camina hacia ellos: “Tú eres el Hombre y te me apareces con el rostro de todos los hombres a la vez. Nos miraste de hito en hito y en seguida nos reconociste. Tú eres el hermano bienamado. Y yo, a mi vez, te reconoceré en todos los hombres” (Saint-Exupery, 1967, p. 314).

Cuando el lector llega a este punto de la lectura luego de haber padecido junto con Saint-Exupery y Prévot, su compañero, la angustia que en esa situación de desamparo introduce en el alma la contemplación de la inmensa soledad del Sahara, la

tremenda sed que resquebraja la garganta y que inútilmente busca saciarse con gotas de rocío, luego de haberse esperanzado y desesperado con sus alucinaciones, con su sentimiento de estarse transformando ellos mismos en el desierto, asimilándose a la sequedad de la arena, al calor agobiante del día y al frío de la helada noche, la aparición de ese beduino en el horizonte representa, literalmente, la VIDA.

Concedo: podrán objetarme que aquí se trata con toda claridad de la supervivencia física, pero este relato es un punto culminante de las numerosas anécdotas que nos narra *Tierra de hombres* en la que Saint-Exupery comparte su certeza de que vivir para el hombre es vivir-con, que no existe vida para el ser humano en ninguna de sus dimensiones reales, probables, imaginables, fuera de la comunidad de los hombres. Com-partir la existencia es el modo *natural* en que en la vida personal se hace posible. El estado de aislamiento, fragmentación, ruptura, división, implica un descenso de la vida. Una suerte de agonía.²

² Cfr. Las interesantes reflexiones teológicas de Vladimir Lossky (1982, p. 84 y ss). Allí interpreta Lossky este rasgo del ser humano a la luz de una ontología trinitaria: “La Trinidad no son tres dioses sino un solo Dios. Si la multiplicación de las personas humanas fragmenta la naturaleza, dividiéndola en varios individuos, es porque nosotros no conocemos otra generación que la que se efectúa después del pecado, en la naturaleza humana que ha perdido su semejanza con la naturaleza divina.” (p. 91)

Pero el aislamiento, antagonismo, la violencia, de más está decirlo, existen. La vida humana se empobrece, recorta, mutila. No accede a su tonalidad más alta, se torna destructiva y autodestructiva.

Nuestra tesis en el presente trabajo es que la amistad dentro de este horizonte equivale a la restitución siempre parcial de una *unidad perdida* o a la construcción de una *unidad posible*. “Arcadia a nuestras espaldas, utopía al frente” (cfr. Steiner, 1991, p. 188).³ La amistad es el aquí y ahora del modo plenamente humano de estar en la existencia.

2. GIORGIO AGAMBEN: LA AMISTAD UN «MUNDO» DENTRO DE OTRO «MUNDO»



Giovanni Serodine, San Pedro y San Pablo son conducidos al martirio

En un momento de su breve ensayo *El amigo*, el filósofo italiano Giorgio Agamben (2016, p. 42), hace referencia a un lienzo de Giovanni Serodine (s. XVII) en el que representa a los apóstoles Pedro y Pablo siendo conducidos al martirio.

Agamben (2016) comenta esta escena:

Serodine representó a los dos apóstoles tan cercanos, con las frentes casi pegadas una sobre la otra que no pueden verse en absoluto: camino al martirio, se miran sin reconocerse. Esta impresión de una proximidad por así decir excesiva es todavía mayor dado el gesto silencioso de las manos que se estrechan por lo bajo, apenas visibles. Siempre me ha parecido que este cuadro contiene una perfecta alegoría de la amistad. ¿Qué es, en efecto, la amistad, si no una proximidad tal que no es posible hacer de ella ni una representación ni un concepto? (pp. 42-43)

³ La expresión simboliza para Georg Steiner, el estado de desequilibrio propio del ser humano con su rara nostalgia de una situación existencial en la que nunca habitó ni sabe si habitará.

Más allá de nuestra incapacidad para delimitar con precisión cuál sea la *esencia* de la amistad, la obra elegida por Agamben es un buen punto de partida para la reflexión que nos ocupa. Imaginemos esa dramática situación, calcemos por un momento las sandalias de Pedro (tenso, desencajado en la escena); o de Pablo: se inclina hacia Pedro (¿más sereno que su amigo? ¿intenta consolarlo? ¿ofrecerle una mirada de ternura?); palpemos el espacio de su mutua presencia. Su proximidad personal íntima salta al encuentro en esos ojos que se buscan y sus manos entrelazadas, despliega una suerte de *oasis* de mutua comprensión en medio de ese *desierto* de humanidad, hostil, enemigo, violento, extraño. *Algo ocurre entre ellos*. Sólo ellos conocen la profundidad y el alcance de la situación vital que están atravesando. La historia compartida de amores, temores, apuestas y entregas que los ha llevado hasta ese momento. La fuente de energía, soporte, confirmación, consuelo, que representa su mutua presencia: Pablo para Pedro, Pedro para Pablo, la que, de algún modo, al menos *tácitamente* incluye también a la Persona en la que echan las raíces que los unen. Hay allí *algo más* que ellos dos, hay algo tercero, un tejido denso, respirable, táctil; entre los dos dan a luz un mundo que los refugia dentro de otro mundo que los agrede. Por carecer de una denominación mejor llamamos a esa vida en común que los contiene: *lazos* de amistad.

Agamben no se contenta con su incapacidad de definir la amistad. Intenta atraparla de algún modo y señalar su estatura ontológica. Para ello se ayuda de la autoridad y vocación metafísica de Aristóteles y de unos párrafos de la *Ética a Nicómaco* en los que el Filósofo se refiere a la esencia del tan huidizo como incontestable acontecimiento de la amistad:

Aquel que ve, siente (*aisthánetai*) que ve; aquel que escucha siente que escucha, aquel que camina, siente que camina, y de este modo para todas las otras actividades hay algo que siente que estamos ejercitándolas (*hóti ergoûmen*), de modo que si sentimos, nos sentimos sentir, y si pensamos, nos sentimos pensar, y esto es lo mismo que sentirse existir: en efecto existir (*tò eînai*) significa sentir y pensar.

Sentir que vivimos es en sí mismo agradable, porque la vida es por naturaleza un bien y es agradable sentir que un bien tal nos pertenece.

Vivir es deseable, sobre todo para los buenos, porque para ellos existir es un bien y algo agradable.

Con-sintiendo (*synaisthanómenoi*), percibimos lo agradable del bien en sí y lo que el hombre bueno percibe respecto a sí mismo, lo percibe también respecto al amigo: el amigo es, de hecho, otro sí mismo (*héteros autós*). Y así como para cada uno el mismo hecho de existir (*tò autòn eînai*) es deseable, así lo es —o casi— para el amigo.

La existencia es deseable porque se siente que ella es algo bueno y esta sensación (*aísthesis*) es en sí misma agradable. Entonces también para el amigo se deberá co-sentir que existe y esto sucede en el convivir y en el tener en común (*koinomeîn*) acciones y pensamientos. En este sentido se dice que los hombres conviven (*syzên*), y no como las bestias, que comparte la pastura. [...] La amistad es, de hecho, una comunidad y lo que le sucede a uno mismo, también al amigo: y así como respecto a nosotros mismos es deseable la sensación de existir (*aísthesis*

hoti éstin), así también será para el amigo. (Aristóteles, 1170a 28-1171b 35, citado por Agamben, 2016, pp. 44-45)

Comenta Agamben (2016):

En esta sensación de existir es inherente otra sensación, específicamente humana, que tiene la forma de un co-sentir (*synaisthánesthai*) la existencia del amigo. *La amistad es la instancia de este co-sentimiento de la existencia del amigo en el sentimiento de la existencia propia*. Pero esto significa que la amistad tiene un rango ontológico y, a la vez, político. La sensación de ser, de hecho, está siempre partida y com-partida y la amistad nombra este compartir [...] el ser mismo está partido, es no-idéntico a sí, y el yo y el amigo son las dos caras —o los dos polos— de este compartir. (p. 46)⁴

El ser humano busca *ser algo más* que sí mismo para ser plenamente sí mismo. (“Tu eres todos los hombres”). Hay en nosotros una *demanda* de ser, un no ser idéntico a sí que se actúa en la amistad y se experimenta en el *co-sentimiento*.

La amistad aparece aquí como un plus existencial, con una suerte de rango ontológico propio. La existencia del amigo añade algo a mi propio sentimiento de existencia. De algún modo com-partimos la existencia. ¿Es una existencia *dual*? “La amistad es esta desubjetivación en el corazón mismo de la sensación más íntima de sí” (Agamben, 2016, p. 47). Un salir de sí en el que paradójicamente la propia existencia encuentra la expansión de sí en el amigo.

La salida de sí, la desubjetivación y a la vez expansión de sí de la persona, ese *plus* en el propio sentimiento de existencia, que testimonia que yo soy algo más que sólo yo, y que denominamos con las proposiciones *con* o *entre*, es el lugar desde donde se alza la dimensión política y distingue a la comunidad humana:

La amistad es el compartir que precede a toda división porque lo que tiene que repartir es el hecho mismo de existir, la vida misma. Y lo que constituye la política es esta repartición sin objeto, este co-sentir original. El hecho de que esta sinestesia política originaria con el tiempo se haya vuelto el consenso al que hoy confían su suerte las democracias, en la fase última, extrema y agotada de su evolución, como se dice, es otra historia sobre la que los dejo reflexionar. (Agamben, 2016, p. 49)

La instancia vital de la esfera política —la palabra clave aquí es *sinestesia*—, se deshilvana en el carácter extrínseco del consenso. El consenso como base de lo social nos deja en cierta forma “idénticos a nosotros mismos”, separados, respetuosos eso sí, pero

⁴ Añade Agamben (2016): “A este punto el rango ontológico de la amistad en Aristóteles se puede dar por descontado. La amistad pertenece a la *próte philosophía*, porque lo que en ella está en cuestión concierne a la propia experiencia, la misma «sensación» del ser. [...] En términos modernos, se podría decir que el «amigo» es un existencial y no un categorial. Sin embargo, este existencial —como tal, no conceptualizable— está atravesado por una intensidad que lo carga de una especie de potencia política. Esta intensidad es el *syn*, el «con» que parte, disemina y vuelve compartible —es más, ya siempre compartida— la propia sensación, lo agradable del propio existir.” (p. 48)

aislados y humanamente empobrecidos. Frente a la revelación que encarna la *vida en común* de los amigos, el consenso semeja una comunidad de cartón pintado.

3. PÁVEL FLORENSKI UN «MUNDO» DETRÁS DEL «MUNDO»

Encontramos también en Pável Florenski (1882-1937), científico, filósofo y teólogo ruso, un comentario similar al aporte de Aristóteles para la comprensión de la amistad desde la vida compartida, en este caso la referencia principal es a determinados sentimientos:

La *vida en común* conlleva una alegría y un sufrimiento comunes. En la amistad no se da un *co-alegrarse* junto al otro ni un *con-sufrir* con el otro, sino una misma *alegría* y un mismo *sufrimiento* vividos de modo concorde [...] la alegría y el sufrimiento de los que son completamente cercanos, surgiendo en el *centro* mismo de nuestra alma, se extiende *desde aquí* hasta la periferia; no son ya el mero reflejo de un estado ajeno, sino *el propio* estado que suena en concordancia, la propia alegría y el propio sufrimiento. Ya Aristóteles, en relación al sufrimiento, supo captar esta diferencia entre las vivencias. (Florenski, 2010, pp. 380-381)⁵

La reflexión de Florenski se encuentra en la carta XI titulada “La amistad” de su libro *La columna y el fundamento de la verdad* y la referencia a la obra de Aristóteles corresponde al libro de la *Retórica*, y no al pasaje de la *Ética a Nicómaco* que comenta Agamben. Lo que se comparte aquí entre los amigos es el sentimiento de existencia, aunque teñido de diversas tonalidades: la misma alegría, el mismo dolor. Por otro lado, y de manera análoga, aunque en un contexto distinto —en el contexto del pensamiento cristiano—, Florenski (2010) se refiere también a la dimensión política-comunitaria de la amistad:

El límite de la partición no es el *átomo* humano, que se relaciona con la comunidad *de se y ex se*, sino la *molécula* comunitaria, el *par de amigos*, [...] Se trata de una nueva antinomia, la antinomia de la *persona* y la *díada*. Por una parte, la persona singular lo es todo; pero, por otra parte, ella no es nada donde no hay «dos o tres». «Dos o tres» significa algo cualitativamente superior a «uno», a pesar de que fue precisamente el cristianismo el que creó la idea del valor de la persona *singular*. La persona no puede ser absolutamente valiosa de otro modo que en una *comunidad* absolutamente valiosa, si bien no es posible decir si la persona es lo primario frente a la comunidad o si lo es la comunidad frente a la persona. El primado de la persona

⁵ La referencia a la obra de Aristóteles corresponde a *Retórica*, II, 8. Lubomir Žák hace describe a ese singular tercero que puede surgir de una relación en el pensamiento de Pável Florenski: “¿Por qué si, por un lado, y a causa de su particular identidad, los seres vivos no pueden simplificarse el uno en el otro, por otra sí pueden alcanzar una verdadera unidad solo a través de su energía? Tal unidad —explica Florenskij— «puede ser concebida no como una suma de actividades, no como un contacto mecánico, sino como una compenetración de las energías, *synérgeia*: no como dos elementos separados, sino como algo totalmente nuevo». Por tanto, la relación entre las dos, en su correlación, y en su revelación «representan en sí mismo una realidad que, sin separarse de los centros que la atraviesan, viene unida sin tener por qué simplificarse»” Las referencias a P. A. Florenskij, corresponden a *La venerazione del nome come presupposto teologico*, trad it. *Il valore magico della parola*, Milán, Medusa, 2001., pp. 24-25 en Lubomir Žák (2009), p. 34

junto con el primado de la comunidad, aspectos que se excluyen mutuamente en el ámbito del *entendimiento*, son dados en la vida eclesial como un hecho, de un modo simultáneo.⁶ (p. 368)

«Dos» no es «uno más uno», sino algo por esencia mucho mayor, algo por esencia más significativo y poderoso. «Dos» supone una *nueva* combinación en la química del espíritu [...] y llegan a formar un *tercero*. (Florenski, 2010, p. 369)

Un par de temas afines entonces: la vida en común de los amigos y la dimensión fundante de comunidad política-eclesial de esa vida en común.

Para Florenski es necesario subrayar también que el estatus ontológico de “el no ser idéntico a sí mismo” que acontece en esta suerte de vida *dual* no implica en absoluto la disolución del ser personal:

La amistad: “No supone la disolución de la individualidad, ni siquiera su rebajamiento, sino su elevación, concentración, fortalecimiento y profundización. [...] En las relaciones de amistad, el valor insustituible y con nada comparable de cada persona, su originalidad propia, aparecen en toda su belleza. En el otro Yo, la persona del uno descubre *las propias* dotes, pero espiritualmente fecundadas por la persona del otro. Como dice Platón, el que ama engendra en el amado” (Florenski, 2010, p. 381).

Ahora bien, la amistad entonces para Florenski no es un elemento más de la vida humana sino el lugar propio de su realización. *Es una vida en común que permite dar a luz una vida nueva*. En su obra capital, *La columna y el fundamento de la verdad*, traza un extenso dibujo de su mirada sobre la realidad en el que incluye la comprensión de sus raíces, la situación del hombre dentro de ella, las grandes opciones; la teleología, los posibles recursos y finalmente el camino concreto: la amistad y el celo. Con ese itinerario Florenski da testimonio de una de las principales características del pensamiento ruso, según Basil Zenkovski: el panetismo. Esto es, la traducción de la teoría en los hechos concretos de la vida humana (Zenkovski, 1967, pp. 1-16).⁷

Otra de las características esenciales del pensamiento ruso también presente en Florenski, es su tendencia a contemplar los múltiples elementos de la realidad desde una mirada integradora (Zenkovski, 1967, pp. 1-16). Inspira a diversos autores quienes como Florenski han madurado bajo la irradiación de la influencia de Vladímir Soloviov, la intuición metafísica fundamental acerca de que la vida de cada individuo entre la pluralidad de los seres se hace posible por su pertenencia a una constelación que los reúne, a una existencia en común que es sostenida en el seno de lo divino.

⁶ La genuina vida eclesial en el horizonte del cristianismo es la forma de vida más alta. Significa la inserción de los creyentes en un Cuerpo Místico cuya cabeza es Cristo. En ella la comunidad humana es invitada a acceder a la plenitud de sí en un *salir de sí* a formar parte de la Vida Divina.

⁷ “Nuestra filosofía no es «teocéntrica» (aunque es profunda y esencialmente religiosa en buen número de sus representantes), ni «cosmocéntrica» (aunque la filosofía de la naturaleza llamó muy rápidamente su atención); se preocupa sobre todo por el «tema del hombre», por su destino y por su medio, por el sentido y los objetivos de la historia [...] en todos los aspectos, inclusive en los problemas abstractos, prevalece una «perspectiva moral», [esto es] lo que constituye una de las fuentes más activas y fecundas del pensamiento ruso.” (Zenkovski, 1967, pp. 5-6)

La vida *en general* en esta vertiente del pensamiento ruso depende de una suerte de co-existencia en lo que denominan la unitotalidad (*vseedinstvo*):⁸ Señala Vladimir Soloviov (1958)

No es sino debido a una voluntad común de unión, consciente o inconsciente, que el universo se mantiene y existe. ¿Qué ser puede existir en estado de aislamiento? Ningún ser puede resistir aislado, porque el estado de aislamiento es esencialmente falso, no se encuentra de ningún modo de acuerdo con la verdad, que consiste precisamente en su contrario, en la unión y paz universal. Esta unión es reconocida, de un modo o de otro, voluntariamente o no, por todos aquellos que buscan la verdad. Preguntad a un naturalista: él os dirá que la verdad del universo es la unidad de un mecanismo universal; preguntad a un filósofo iniciado en el mundo de las abstracciones: él les dirá también que la verdad del mundo se manifiesta en la unidad de los lazos lógicos que abrazan a todo el universo. No llegamos a comprender plenamente lo que es este mundo, si no nos lo representamos en su unidad viviente como un cuerpo dotado de alma y llevando en si la Divinidad. Aquí yace la verdad del mundo y al mismo tiempo su belleza. Cuando el polimorfismo de los fenómenos sensibles se armoniza y se unifica, percibimos esta armonía visible como el bien (*cosmos*, universo, armonía belleza) (p. 15).⁹

La divinidad para estos autores crea y sostiene en su amor la pluralidad de seres, la *unitotalidad*. Éstos no se confunden con Dios, pero tampoco existen fuera de Dios. Sin embargo, la vida tal como la conocemos efectivamente se halla por el contrario rota, fragmentada; estamos “divididos en nosotros mismos, lo estamos así mismo, entre nosotros: somos individuos enemigos, solitarios o confundidos, solitarios en la confusión misma” (Clément, 1983, p. 5). La división, las grietas implican entonces una merma de la vitalidad. Si los vínculos entre los seres y con su Fuente, se angostaran hasta disolverse entonces éstos se debilitarían pausadamente hasta desintegrarse.¹⁰ Teniendo en cuenta esta perspectiva los lazos de amistad asemejan un pequeño mundo que refleja o mejor dicho expresa, actúa, restituye un mundo anterior que es el que en definitiva los hace posibles: el *mundo* de esa unidad primordial (¿Arcadia a nuestras espaldas?) que ha sido resquebrajada.

Para Florenski (2010) la amistad es la forma más alta del amor humano y lo propio del amor es que “entrebare las puertas de los mundos superiores, de donde le llega el aliento del frescor paradisíaco” (p. 351).

⁸ *Vseedinstvo*, o «unitotalidad» es una categoría desarrollada en el pensamiento del autor ruso Vladimir Soloviov: la realidad en su fondo metafísico es una *unidad armónica*. El bien consiste en mantener esa unidad, el mal en la fragmentación. Es significativo que el término ruso *mup* (mir) signifique a la vez cosmos y paz. Otros autores que piensan bajo su influencia además de Florenski, son Serguei Bulgakov, Semion Frank.

⁹ La traducción es mía.

¹⁰ La unidad integral es una figura ideal hacia cuya realización el ser se halla tensionado. Soloviov (2009): “Y aunque nuestra vida real se desarrolle fuera de esta esfera superior, nuestro intelecto no es totalmente extraño a ella e incluso podemos tener un cierto conocimiento especulativo sobre las leyes de su naturaleza. Y la primera ley, la fundamental, dice: si en nuestro mundo la existencia distinta y aislada es un hecho y algo actual, mientras que la unidad es sólo un concepto y una idea, en el otro mundo, sin embargo, lo que es verdaderamente real es la unidad o, más exactamente, la unitotalidad, mientras que la distinción y el aislamiento existen solamente como algo potencial y subjetivo” (p. 29).

La restauración/construcción de la unidad se hace posible porque:

la naturaleza metafísica del amor se manifiesta en la superación (de un modo que está por encima de la lógica) de la autoidentidad vacía «Yo=Yo», y en la salida de *sí mismo*; y esto se produce cuando la fuerza divina, que rompe los lazos de la aseidad humana y finita fluye hacia lo otro y lo penetra. [...] En *el otro*, por medio del propio abajamiento, la forma o imagen de mi ser encuentra su «redención», es rescatada del poder de la autoafirmación pecaminosa, es liberada del pecado de la existencia solipsista [...] El amor es el «sí» que el Yo se pronuncia a sí mismo. [...] Es el amor el que reúne los dos mundos: «El hecho de que aquí se esconda un misterio es lo que constituye su grandeza: la imagen transitoria de la tierra y la Verdad eterna se han abrazado mutuamente en él.» (Zózima, *Los hermanos Karamazov*). (Florenski, 2010, p. 108)¹¹

De nuevo aparece esa misteriosa imagen del amor/amistad/sentimiento de existencia, como una desubjetivación que es a la vez exaltación del rostro personal. Un no ser idéntico a sí mismo que equivale a la expansión de sí. Tal *estatuto entitativo* es posible para Florenski (2010) por la eficiencia ontológica aglutinante del amor:

Con otras palabras: el amor cristiano tiene que ser liberado en el modo más indiscutible del dominio de la psicología y traspasado a la esfera de la ontología. Y solamente teniendo en cuenta esta necesidad podrá comprender el lector que todo lo que hemos dicho sobre el amor, así como aquello que nos resta aún por decir, no es una metáfora, sino la expresión exacta de nuestro pensamiento. (p. 101)¹²

4. EL REINO, LA CONSTRUCCIÓN DE UN «MUNDO NUEVO» EN EL «MUNDO»

De modo que podríamos afirmar que, para Florenski la amistad es el lugar existencial en que el ser humano puede contribuir *eficientemente* a la construcción de un mundo nuevo, plenamente humano y divino a la vez, —en una unión sin confusión—, a la construcción del Reino:

La unidad mística *de dos* es la condición del conocimiento, y, por tanto, la condición de la manifestación de Aquel que otorga este conocimiento, el Espíritu de la Verdad. Junto con la subordinación de la criatura a la ley interior que le ha sido dada por Dios, y junto a la plenitud

¹¹ En otro lugar nos relata Florenski (2016) su experiencia personal de la reunión de esos dos mundos: “existen instantes [...] en los cuales ambos mundos están en contacto y nosotros podemos contemplar su nexo. En nuestro interior se rasga el velo del instante visible, todavía perceptible, y a través de sus jirones penetra el aliento invisible del otro mundo: ambos mundos se disuelven el uno en el otro, y nuestra vida se convierte en un flujo continuo, como cuando por encima de las brasas se elevan ondulaciones del aire caliente.” (p. 28)

¹² Y en otro lugar de la obra: “la amistad no tiene solamente un carácter psicológico y ético, sino que es ante todo algo ontológico y místico. Así la han visto en todos los tiempos todos aquellos que han contemplado la vida en profundidad. ¿Qué es, por tanto, la amistad? La contemplación de Sí mismo por medio del Amigo en Dios” (Florenski, 2010, p. 384). En este tema podríamos decir que se encuentra presente la tercera de las características del pensamiento ruso según Zenkovski: el ontologismo. La identificación de la verdad con la vida. Florenski comparte esta idea y define la verdad [*Istina* -verdad] de la siguiente manera: “«la existencia que permanece», «lo viviente», «el ser vivo», «el que respira», es decir, que posee la condición esencial de la vida y la existencia. La verdad en cuanto ser vivo por excelencia: tal es su comprensión en el pueblo ruso. No es difícil advertir que esta concepción de la verdad constituye precisamente la característica original y particular de la filosofía rusa” (Florenski, 2010, p. 49).

de la integridad casta, aquella unión corresponde a la venida del Reino de Dios (es decir del Espíritu Santo) y a la espiritualización de toda la Creación. (Florenski, 2010, p. 377)¹³

La unidad de los amigos es condición del conocimiento/experiencia de la verdad/realidad de la energía divina que crea y mantiene la vida de los seres que es el Amor. El amor solo puede ser conocido en el compartir la existencia de los amigos. Es imposible conocerlo en el aislamiento. Y en el amor de amistad los amigos alcanzan la revelación de ser miembros de un orden que los constituye, atraviesa y trasciende.

Creemos que la intuición de Florenski acerca del potencial de la densidad ontológica de la amistad es análoga a la que le llevó a afirmar a Agamben (2016) con nostalgia, (repetimos):

Y lo que constituye la política es esta repartición sin objeto, este co-sentir original. El hecho de que esta sinestesia política originaria con el tiempo se haya vuelto el consenso al que hoy confían su suerte las democracias, en la fase última, extrema y agotada de su evolución, como se dice, es otra historia sobre la que los dejo reflexionar. (p. 49)

Continuamos nuestra reflexión en esta dirección porque es el mismo Agamben, según nuestra interpretación, quien reconoce en esta suerte de posibilidad de recuperación de ese magma vital, la *construcción de un mundo dentro del mundo*, la vocación mesiánica de la Iglesia. En su texto *La Iglesia y el Reino* (2016) advierte a la Iglesia del peligro de traicionar esta vocación, transformándose en una institución más. El texto comienza con la siguiente aclaración:

El inicio de uno de los textos más antiguos de la tradición eclesiástica, la epístola de Clemente a los corintios empieza con estas palabras: «De la Iglesia de Dios que se hospeda en Roma a la Iglesia de Dios que se hospeda en Corinto.» El término griego *paroikōusa*, que he traducido como «que se hospeda», designa la morada provisoria del exiliado, del colono o del extranjero, en oposición a la residencia plena de derecho del ciudadano, que en griego se dice *katoikeîn*. [...] hospedarse como un extranjero, es el término que designa la morada del cristiano en el mundo y de su experiencia del tiempo mesiánico. (p. 53)¹⁴

¹³ En relación a la “integridad casta”: “El término ruso *tselomudrie*, que significa etimológicamente «sabiduría de la integridad» (*tsele*= íntegro, entero; *mudrost*= sabiduría), es el que se usa para expresar el concepto de castidad, que, como es sabido, [...] en su etimología latina expresa la cualidad de puro, íntegro, irrefutable, por lo que recoge también el sentido de integridad que tan expresivamente aparece en la palabra rusa” (Francisco López Sáez en Soloviov, 2012, p. 189). En la obra de Florenski (2010) el término *tselomudrie* se presenta varias veces como el equivalente de la *sophrosyne* griega. Cfr. carta VII “El pecado”

Por otro lado, en el contexto de esta cita Florenski recuerda a sus lectores la promesa evangélica del Jesús Mesías: “De nuevo, en verdad os digo, que, si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir cualquier cosa la obtendrán de mi Padre celestial. Porque donde están reunidos dos o tres en mi Nombre, allí estoy Yo en medio de ellos” (Mt 18, 19-20).

¹⁴ El autor leyó una versión preliminar de este texto en la Catedral de Notre-Dame, en París, el 8 de marzo de 2009, en ocasión del ciclo “Conférence de Carême.” Continúa este párrafo afirmando Agamben (2016): Se trata de un término técnico, o casi, ya que la primera carta de Pedro (1 Pt 1,17) define el tiempo de la Iglesia *ho khrónos tês paroikías*, «el tiempo de la parroquia», se podría traducir, si se recuerda que aquí «parroquia» todavía significa «el hospedarse del extranjero» (p. 53).

Agamben sostiene entonces una cierta heterogeneidad entre dos modos de habitar el tiempo. Lo propio de la *paroikía* sería el llamado a habitar en el tiempo mesiánico, esto es, el despliegue de un *kairós* que se hospeda en el *chronos*. La inserción de un mundo dentro de otro mundo. Advierte entonces como anticipamos que, si la iglesia abandona ese sesgo se arriesga a perder su propia identidad:

Esto significa que ella habría cesado de *paroikeîn*, de hospedarse como extranjera en el siglo, para empezar a *katoikeîn*, a habitarlo como ciudadana como cualquier otra institución mundana. Si esto fuera cierto, entonces la Iglesia habría perdido la experiencia mesiánica del tiempo que la define y le es consustancial. [...] Esto es lo que Pablo recuerda a los tesalonicenses (*ITes* 5, 1-2): «En cuanto a los tiempos y a los momentos, de eso no hace falta que yo les escriba. El día del Señor viene como un ladrón, en la noche.» «Viene *érkhetai*» está en presente, así como el mesías es llamado en los evangelios *ho erkhómenos*, «aquel que viene», que no cesa de venir. Walter Benjamin, que había entendido perfectamente la lección de Pablo, lo repite a su modo: «Cada día, cada instante es la pequeña puerta por la que entra el mesías.» (Agamben, 2016, pp. 54-55)¹⁵

A nuestro modo de ver hay algo de aquella construcción del Reino a la que alude Florenski —y el título del ensayo de Agamben, lo confirma— en esta revalorización del tiempo mesiánico. “[...] es el tiempo *que* somos nosotros mismos. [...] Y hacer la experiencia de este tiempo implica una transformación integral de nosotros mismos y de nuestro modo de vivir” (Agamben, 2016, pp. 57-58).

En *El tiempo que resta*, Agamben se pregunta más concretamente: ¿Cuál es la estructura del tiempo mesiánico? (2006, p. 28), a lo que responde que éste opera una “Transformación actual de la experiencia del tiempo, capaz de interrumpir aquí y ahora el tiempo profano. El reino no coincide con ninguno de los instantes cronológicos, sino que esta entre ellos distendiéndolos en la *para-ousía*. [...] En este sentido es importante de ver que el pasaje de Lucas «el reino de Dios está *entós hýmon*»(17, 21)” *entós hýmon* no significa, según la traducción común, «dentro de vosotros», sino, «en vuestra mano», en el ámbito de la acción posible, es decir, cercano.” (2006, p. 77)

Pero ¿cuál es el contenido material de ese *kairós*? “En el tiempo mesiánico todo mandamiento «se *recapitula* (*anakephalaioútai*) en esta frase: amarás a tu prójimo como a ti mismo» «El amor es la *plenitud* (pléroma) de la ley»” (Agamben 2006, p. 80).

¿No podríamos pensar estas ideas en cierta medida en línea con el recuperar/construir un co-sentir, esa *sinestesia* original? ¿A transformar el hospedaje transitorio en alojamiento plenamente humano?

¹⁵Agamben (2016) concluye su texto con esta exhortación: “Y si la Iglesia cercena su relación original con la *paroikia*, no hará más que perderse en el tiempo. Ahora bien, la pregunta que he venido a plantearles aquí, —teniendo como única autoridad sólo una obstinada costumbre de leer los signos de los tiempos— es la siguiente: ¿cuándo se decidirá finalmente la Iglesia a aprovechar su ocasión histórica y a reencontrar su vocación mesiánica? Si no es así, el riesgo es que sea arrastrada a la ruina que amenaza a todos los gobiernos y a todas las instituciones de la tierra.” (p. 64)

La tarea de mutación de las relaciones epidérmicas o de antagonismo en lazos de *philia* incumbe a todos los hombres y mujeres más allá de los credos con los que se identifiquen. La construcción de un Reino de Amistad es, verdaderamente, una utopía (¿Utopía al frente?) pero es una utopía que sabe prescindir de su «u- oú/no» en cada *topos*/ lugar/oasis de amistad, sin la que como afirmara Aristóteles es imposible vivir humanamente.

En sintonía con esta propuesta, para dar un ejemplo tratando de traducirla a un hecho visible y haciendo honor al panetismo tan caro al pensamiento ruso, yo puedo decirle en alguna medida también a usted, lectora o lector que ha llegado hasta este punto y que por eso da pleno sentido a mi trabajo: “Tú eres el Hombre y te me apareces con el rostro de todos los hombres a la vez. Me miraste de hito en hito y en seguida me reconociste. Tú eres el hermano bienamado. Y yo, a mi vez, te reconoceré en todos los hombres.”

SOBRE LA AUTORA

Marisa Mosto es Doctora en Filosofía por la UCA, Profesora Ordinaria (UCA), titular de las cátedras de Introducción a la Filosofía y de Ética en la carrera de Filosofía, miembro de la Fundación Emilio Komar, del Seminario Permanente de Literatura Estética y Teología (SIPLET, UCA) y de la Sociedad Latinoamericana de Estudios de Albert Camus (SLEAC). Ha publicado varias obras de su especialidad y artículos en revistas. Su interés se centra en la comprensión de cuestiones antropológicas/éticas a la luz de los planteos de la ética clásica y de autores contemporáneos y en diálogo con la literatura. La Escuela de Frankfurt, Edith Stein, Albert Camus, Fedor Dostoievski y el espectro de autores rusos de la saga de Vladimir Soloviov son algunas de las fuentes principales de inspiración de su pensamiento. marisamosto@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G.. (2016). *¿Qué es un dispositivo? seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta.
- Clément, O. (1983). *Sobre el hombre*. Madrid: Encuentro.
- Florenski, P. (2010). *La columna y el fundamento de la verdad*. Salamanca: Sígueme.
- Florenski, P. (2016). *El iconostasio. Una teoría de la estética*. Salamanca: Sígueme.
- Lossky, V. (1982). *Teología mística de la iglesia de oriente*. Barcelona: Herder.
- Saint-Exupéry, A. (1967). *Obras Completas*. Barcelona: Plaza & Janés Editores.
- Steiner, G. (1991). *Presencia reales*. Barcelona: Destino.
- Soloviov, V. (1958). *Fondaments spirituels de la vie*. París: Casterman.
- Soloviov, V. (2009). *El significado del amor*. Burgos: Monte Carmelo.

- Soloviov, V. (2012). *La justificación del bien* (Traductor López Sáez, F. J.). Salamanca: Sígueme.
- Zák L., (2009). Entre el ocultamiento y la revelación. La palabra en Pável A. Florenskij. *Revista de literatura y pensamiento*, España, n. 22, pp. 31-44.
- Zenkovski, B. (1967). *Historia de la Filosofía Rusa*. Buenos Aires: EUDEBA.

JUAN TORBIDONI

UNIVERSIDAD DE HARVARD

SECULARIZATION, A VALID CATEGORY?

A REAPPRAISAL OF THE LÖWITH-BLUMENBERG DEBATE
AROUND THE RISE OF MODERNITY

SECULARIZACIÓN: ¿UNA CATEGORÍA VÁLIDA? UNA REEVALUACIÓN DEL DEBATE
LÖWITH-BLUMENBERG EN TORNO AL SURGIMIENTO DE LA MODERNIDAD

juantorbidoni@gmail.com

Recepción: 27/07/2020

Aceptación: 08/08/2020

ABSTRACT

Karl Löwith's *Meaning in History* presents the emergence of modern philosophy of history as a secularization of medieval theology of history. His thesis holds that modern historical consciousness transposes into the immanent frame a constitutively transcendent element: the Christian history of salvation. In *The Legitimacy of the Modern Age* Hans Blumenberg impugns Löwith's theory, by arguing that it works on the erroneous assumption that there would be a substantial content originally possessed by medieval Christianity and only later illegitimately appropriated by modernity. Blumenberg proposes that Löwith's "transposition" hypothesis must be replaced by his own "reoccupation": the modern vision of history would have thus taken up the place of Christian eschatology. This paper contends that Blumenberg fails to see that he and his opponent are arguing at different epistemological levels: while Blumenberg's discussion operates at the level of the efficient causation of history, Löwith's is focused on the philosophical root of the teleology of the modern idea of progress, which explains this notion as a transposition of the *eschaton* into a purely immanent *telos*.

KEY WORDS

Löwith, Blumenberg, philosophy of history, secularization, transcendence, immanence, *eschaton*

RESUMEN

En *El sentido de la historia*, Karl Löwith presenta el surgimiento de la filosofía moderna de la historia como una secularización de la teología de la historia medieval. Su tesis sostiene que la conciencia histórica moderna transpone a un marco inmanente un elemento constitutivamente trascendente: la historia cristiana de la salvación. En *La legitimación de la Edad Moderna* Hans Blumenberg impugna la teoría de Löwith, argumentando que ésta funciona basada en la suposición errónea de que habría un contenido sustancial, originalmente propiedad del cristianismo medieval y sólo después ilegítimamente apropiado por la modernidad. Blumenberg propone que la hipótesis de la

“transposición” de Löwith debe reemplazarse por su propia “reocupación”: la visión moderna de la historia habría pues tomado el lugar de la escatología cristiana. Este artículo argumenta que Blumenberg no logra ver que él y su adversario están razonando en diferentes niveles epistemológicos: mientras que el análisis de Blumenberg opera a nivel de la causa eficiente de la historia, el de Löwith se centra en la raíz filosófica de la teleología de la idea moderna de progreso, que explica esta noción como transposición del *eschaton* a un *telos* puramente immanente.

PALABRAS CLAVE

Löwith, Blumenberg, filosofía de la historia, secularización, trascendencia, immanencia, *eschaton*.

1. INTRODUCTION

In his book *Meaning in History*, Karl Löwith carries out a genealogy of the modern idea of progress. Philosophy of history, Löwith claims, arises as a secularized version of theology of history, gradually evolving into a philosophical dogma. His well-known thesis presents modern historical consciousness as a secularization of the Christian idea of “salvation history” and, more precisely, of divine providence and eschatological finitude — a connection that becomes clearer in the title for the German version: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, literally meaning “world history and saving event”.¹

The first author to take issue with *Meaning in History* is Hans Blumenberg, who, in the First Part of *The Legitimacy of the Modern Age*,² not only accuses Löwith of historical “substantialism,” but also rejects theories of secularization at large, thus taking to task also Carl Schmitt, Odo Marquard, Hermann Lübbe, Thomas Luckmann and Hans Georg Gadamer. Secularization, Blumenberg contends, became an overextended dogmatic category: most critics take it for granted, but no one manages to elucidate it. Blumenberg (1983) disparages secularization theory as a “category of historical wrong” (p. 1), serving the sole purpose of delegitimizing the modern age. An effective formula summarizes Blumenberg’s position, by stating that for secularization theories modernity is nothing but “the Middle Ages minus the faith in transcendence” (Greisch, 2004, p. 281).

This paper does not render a detailed account of the Löwith-Blumenberg debate.³ Instead, it proposes a reassessment of Löwith’s secularization thesis, by complementing his argument of *Meaning in History* with his review of Hans Blumenberg’s *The Legitimacy of the Modern Age*. My central claim is that Blumenberg misrepresents Löwith’s secularization thesis and therefore, in allegedly refuting him, he is actually attacking a straw man. Blumenberg’s *proton pseudos* consists in assimilating Löwith’s “secularization” to the juridical model of expropriation: to be sure, an interpretation that is in accord with the

¹ The book was originally published in English in 1949 and the German version would come 4 years later, in 1953.

² Blumenberg’s book was originally published in German as *Die Legitimität der Neuzeit* in 1966.

³ A comprehensive account of their discussion can be found in Robert M. Wallace, “The Löwith-Blumenberg Debate.”

historical origin of the term. Indeed, the term “secularization” has its origin in France. In the late 1500s we find this noun and its verbal form, secularize (*séculariser*) “meaning ‘the transfer of goods from the possession of the Church into that of the world’” (Bremmer, 2008, p. 433). In applying this interpretive model, however, Blumenberg distorts Löwith’s thesis as a case of historical substantialism, thus incurring in a reductionism that lays bare two suggestive assumptions of Blumenberg’s own argument: its marked apologetic purpose and, more importantly, its underlying materialism.

2. THE SUBJECT OF CONTROVERSY: SECULARIZATION AND THE RISE OF THE MODERN WORLD

In his account of the rise of modernity, Blumenberg subordinates interpretive analysis to legitimation, insofar as he makes the latter determine the former. As Löwith points out in his review of *The Legitimacy of the Modern Age*, Blumenberg undertakes — even from the book’s epigraph, taken from Gide’s *The Counterfeiters*⁴— an *apology* of modernity, against the supposed injustice of its misinterpretation as the outcome of secularized Christian theology. Löwith (1968) argues that this fact gives away the book’s vindicating purpose, since Blumenberg not only attempts “to ‘understand’ the epochal character of modernity, but also to rightly assess it, judge it, evaluate it, and vindicate it against an alleged injustice” (pp. 195-196).

In order to grasp the bias denounced by Löwith, we must turn to Blumenberg’s distinction between two very close —yet fundamentally different— uses of the term “secularization”. The first one designates the *phenomenology* or diagnose shared by most theoreticians: namely, that modernity brought about an increasingly irreligious, “secularized” world. As Blumenberg (1983) puts it: “the old lamenting confirmation that the world grows ever more worldly” (p. 16). The second use of the term, instead, refers to the *explanation* of how that state of affairs came about. Blumenberg therefore calls the first meaning of secularization “descriptive” and the second “explanatory” (pp. 3-4).

Blumenberg’s distinction, however, remains incomplete if we overlook a level of analysis that remains unstated in his account and yet plays a determinant role in it. This third instance, I would argue, consists in the *assessment* of secularization, i.e. whether this process represents a positive or a negative development in the unfolding of history —Blumenberg only mentions the assessment of secularization a propos the paradoxically favorable judgment pronounced by Barth’s theology of separation (pp. 6-7). My point is that Blumenberg lets slip a tacit value judgment between the phenomenological description of secularization and his allegedly unbiased explanation. In fact, he claims that the validity ascribed to secularization theory should ensue the more fundamental question as to whether that theory is true: “How one assigns the values here is secondary compared to the question whether a relation of genetic dependence [between eschatology and the moving forward of

⁴ The book’s motto reads: “It’s curious how one’s point of view changes according as one is the off-spring of crime or legitimacy.” (Gide, 1973, p. 59).

history] [...] would be justifiable” (p. 30). In Blumenberg’s own account, however, it is an a priori *value judgment* —“modernity is legitimate”— that determines the *explanatory* question —“how or why did modernity arise?”

Blumenberg takes for granted that Löwith’s secularization theory stems from an indictment of the Modern Age as illegitimate, yet even if we could find traces of a pessimistic vision of modernity in Karl Löwith, the argument of *Meaning in History* unfolds independently of that allegedly negative premise. Indeed Löwith does not take issue with modernity per se, but with those theories that praise it as a radically original age, utterly emancipated from medieval categories. Such theories, he asserts, overlook the undeniable continuity of ideas from one historical period into the other.

In his review Löwith points out that the verdict of legitimacy or illegitimacy is too restrictive when applied to developments in the history of ideas, since those categories cannot account for the transition from one epoch to another. The category of legitimacy or illegitimacy can only apply to “verifiable property relations” (Löwith, 1968, p. 201). Therefore, he argues, Blumenberg’s attempt to subordinate the emergence of modernity to its historical validity is a direct consequence of modeling secularization upon the idea of expropriation.

In addition to the priority assigned to the question of legitimacy, Blumenberg’s misinterpretation of Löwith reveals another problematic assumption: Blumenberg is assertive that, once the idea of juristic “expropriation” dominates the inquiry, the search for a secularized “substance” prevails over all other question (pp. 23-24). In fact, Blumenberg considers “substantial identity” as the first of three principles that would make the talk of secularization valid —the other two being the primary ownership of the substance and its one-sided removal. Accordingly, Blumenberg seems so sure that Löwith’s theory relies on the positing of a substance, that his entire critique is aimed at proving the inexistence of such element. Here we encounter Blumenberg’s second inconsistency: on the one hand he accuses *The Meaning of History* of substantialism, on the other he demands proof of a secularized substance. In other words, Blumenberg contradicts himself when he demands evidence of that very principle, which he is intent on refuting. As Löwith (1983) puts it: “Since his historical consciousness rejects any substantial tradition or basic self-preserving features, yet at the same time constitutes these into a criterion of demonstrable secularization, the author charges his adversary with the burden of proof” (pp. 196-197).

It is on this same ground that Blumenberg rejects Thomas Luckmann’s definition of secularization as “transformation” —rather than as “dissolution”— of traditional religion, claiming against him:

For a usage defined in this way, what is called for is [...] evidence of transformation, metamorphosis, conversion to new functions, along with the identity of a substance that

endures throughout the process. Without such a substantial identity, no recoverable sense could be attached to the talk of conversion and transformation. (p. 16)

It is therefore Blumenberg the one who falls into substantialism, when he assumes that the notion of transformation necessitates a hypothetical historical substance. What he fails to grasp is Löwith's ontological connection between the Christian *eschaton* and the emergence of the modern historical *telos*, constrained as he is by his own empiricist demand. Thus, despite his claim to functionality, Blumenberg restricts real connections to the subcategory of material connections —detectable and identifiable as substantial realities. But the fundamental question remains whether or not Löwith's idea of a causal nexus between the two instances really presupposes a “substance” enduring throughout the process. For if the answer to this question is negative, if Löwith's idea does not rely on a substance that would undergo secularization, then his thesis could be perfectly compatible with a “functional” explanation.

3. LÖWITH'S ALLEGED SUBSTANTIALISM AND THE DIFFERENT MODELS OF HISTORICAL TIME-FLOW

I would suggest that in Löwith's usage, “transformation” simply denotes a certain alteration of an idea, taking place within a much broader frame of continuity. His main contention is that, despite the appearance of interruption, the emergence of the modern world out of the medieval should be understood as a modification of certain ideas, rather than as a radical break. Thus Löwith's point is that an element essential to the medieval worldview, namely the notion of futurity contained in the hope of fulfillment at the end of history, persists in the modern age, albeit with a modified historical frame. But to support this claim, Löwith does not need to postulate a Platonic idea —let alone a “substance” with material—like features like the one Blumenberg ascribes him. Rather, Löwith points out the expectation of a future consummation persistent in philosophies of history.

Furthermore —and I consider this a decisive point— Löwith's talk is not so much about “transformation” as it is about “transposition”: in the process of secularization an idea is transposed from the metaphysical frame of transcendence into one of pure immanence. That is why to Blumenberg's objection that, whereas the Christian *eschaton* was transcendent, the modern *telos* is immanent, Löwith (1968) retorts that this is precisely what to “secularize” means —to render immanent what was transcendent. “Since what else should “secularization” [*Säkularisierung*] mean, if not precisely the possibility of secularizing [*verweltlichen*] an originally transcendent relational meaning into one that is immanent and thus of alienating its original meaning?” (p. 199). This connection is more clearly expressed in the German term *verweltlichen*, which denotes the act of “making worldly” —i.e. transposing into the world an expectation hitherto located beyond this world.

As for Löwith's alleged substantialism, it calls for a fundamental distinction. If the term is taken as denoting the conviction that human nature remains essentially unchanged

throughout history, then Löwith's vision can certainly be denominated substantialist, since that could be considered one of the main insights of his book. If, however, substantialism implies postulating an ahistorical substantial content, unalterable in its reality as a platonic entity, a possession which, originally owned by Christianity, was later illegitimately usurped and distorted by the Modern Age, then Löwith is as far removed from this assertion as is Blumenberg from postulating that modernity simply arose *ex nihilo*. Because Blumenberg misses Löwith's fundamental concern, he also misinterprets the leading argument of *Meaning in History*.

Blumenberg claims having found the deepest motivations underlying Löwith's secularization thesis: the yearning for the ancient reliance on cyclical cosmology and its assuredness that history recurred eternally. According to Blumenberg, this penchant leads Löwith to vindicate antiquity and depreciate both the Middle Ages and modernity. Thus, once ancient cosmology is abandoned, he goes on, for Löwith the whole notion of history is distorted and irretrievably lost. Thus Löwith's chief purpose would be to "set up the renaissance of cyclical cosmology, as proclaimed by Nietzsche." More, Blumenberg claims: "Seen from the point of view of secularization, the false conflict of the medieval and the modern can be reduced to the *single* episode of the interruption of the human connection to the cosmos" (p. 28). But, here again, he seems oblivious to the fact that Löwith's criterion for drawing the watershed between visions of history is not their model of time-flow — whether cyclical or linear— but the way in which their inner elements cohere. Thus, Löwith accepts as valid conceptions of history both the ancient —as a conjunction of cyclical time and eternal recurrence— and the medieval —as a combination of linear time and finite history. The agreement between the two visions is no mere accident: precisely because they represent consistent models, they show awareness that history is neither the realm of ultimate meaning nor the instance of perfectibility by which the human could eradicate evil and attain happiness. By contrast, modern philosophy of history raises a double problem: not only does it mix incompatible elements —time linearity and infinitude— but, more questionably, it rests upon the expectation that human nature must progress toward perfection along the decisive instance of history. For Löwith (1969), this is how "the faith in the absolute relevance of the most relative history" (p. 32) comes about.

Löwith considers the permanence of human nature as an undeniable fact and regards with skepticism any hint at its possible improvement in history. Otherwise put, he disparages as a modern mythology the idea according to which the human genre can evolve into new forms, defining the modern faith in history with a formula borrowed from Croce: "the ultimate religion of intellectuals," and he goes even further, by stating: "The most trivial manifestation of the historical consciousness of contemporary man is the talk of the 'transition' to a new age and the corresponding talk of the 'man until now' and 'man of the future'" (Löwith, 1969, p. 11). Precisely, he sets out to refute this modern illusion by drawing his readers to what he deems the sounder idea of a constant human essence, dominant both in ancient and medieval times. What Löwith's work attempts to rectify is

what he considers the excessive attention placed on the fluctuations of history and temporality, although he declares himself aware that modernity is characterized by this precise tendency (p. 8). In brief, we must understand Löwith's rejection of modern philosophies of history as a rejoinder to the distinctively modern way of thinking, "obsessed with historical consciousness" (p. 16).⁵

However, it is important to note that Löwith readily acknowledges the moving forward of science and social organization —especially in relation to technology— but disavows the progress of a hypostasized "humanity" in modern philosophies of history. Whereas both ancient cosmology and the Judeo-Christian vision of the world safeguarded the permanence of human nature —since neither one assigned meaning or value to history— modern philosophies conceive of human nature as morally and ontologically improvable. This tendency amounts to postulating a gradual eradication of evil from the world, since history ceases to be the realm of contingency to become the crucial instance where human destiny is at stake. The secular faith in progress culminates in the definitive step taken by Marx, from Hegelian dialectics to material praxis and the pursuit of happiness in the form of an earthly paradise: "Marx drew out the ultimate consequences of the Hegelian school's historicism, by reducing the whole of nature to sheer material of the socio-historical forces of production" (Löwith, 1952, p. 239).⁶

4. TRANSPOSITION VS. REOCCUPATION

At this point a suggestive agreement between Löwith and Blumenberg comes to light: both see the idea of progress as a direct consequence of the modern turning away from transcendence. The point of contention comes up in their diverging accounts of that connection. Löwith defines it as one of continuity, moreover, of *causation*: the belief in transcendence is transposed into immanence, which results in the faith in progress characteristic of the modern philosophies of history. Blumenberg, for his part, although acknowledging the Middle Ages as the precondition for the rise of modernity, defines this link not as *causality*, but as mere *occasion*. Moreover, far from providing the ideological matrix for modernity, the late Middle Ages would have supplied the model *against which* the modern age reacted. Thus where Löwith finds continuity in the form of transposition, Blumenberg sees only interruption and opposition: Blumenbergian modernity embodies a brand new conception of the world, in no way indebted to Christianity.

And yet the connection that Löwith traces between Middle Ages and modernity is closer to a functional question than to a substance. Not, however, a question that modernity would drag along as an undesirable burden or as an appendix alien to its own concerns, as Blumenberg seems to suggest, when he states that modern philosophy accepted the

⁵ In this sense, see Barash's explanation of Löwith's politics as possibly influencing his views on history (Barash, 1998, pp. 69-92).

⁶ Translation is mine.

questions bequeathed to it as a challenge and points out: “It is not the autochthonous and spontaneous will to knowledge that drives reason to overexertion”. He even goes further to denounce that only in appearance had the Middle Ages answered those questions it passed on to the modern age: in reality, medieval questions “had only been posed precisely because people thought they already possessed the ‘answers’” (p. 48). Löwith, by contrast, regards those questions as the lasting inquiry into the meaning of human nature that could be characterized as quintessential to Western thought. To him, the history of philosophy, far from suggesting a permanent shift in worldviews, clearly attests to the striking continuity of Western thought in repeating and reformulating the same problems, “from Aristotle to Hegel and from Parmenides to Heidegger” (Löwith, 1952, pp. 237-238).

To such questions, Löwith argues, the ancients answered with an ordered cosmos that moves cyclically and according to fate, Christians with eschatology and Creation, following linear movement and divine justice, and the moderns with a combination of those two models into one problematic scheme. In brief, when philosophers of history posit the perpetual evolution of human nature and the eradication of evil from the world, they are replacing both fate and divine providence with secular progress.

This replacement, Blumenberg contends, should be understood not as transposition (*Umsetzung*), but rather as “reoccupation” (*Umbesetzung*).⁷ In other words, he proposes the permanence not of content, but of function. Yet again, the question is whether Blumenberg’s *reoccupation* is as different from Löwith’s *transposition* as the former would have it. Blumenberg’s opposition of his formal or functional explanation to Löwith’s allegedly material or substantialist thesis holds only if we interpret the latter —the way Blumenberg does— as a *transference* of a possession, as in the case of expropriated church property. But in reality Löwith’s theory follows a functional rationale, since it accounts for the basic problem behind both theology and philosophy of history: the existence of evil and suffering in this world and the wish to overcome it as an instauration of a perfect justice. Hardly could one dispute that this problem pervades Löwith’s entire book, from beginning to end. The epigraph, taken from a sermon of Augustine, compares the world to an oil-press under pressure: “If you are the dregs of the oil, you are carried away through the sewer; if you are genuine oil you will remain in the vessel. But to be under pressure is inevitable” (p. iv). In the conclusion of the book, Löwith wraps up the discussion as he denounces the confounding of: “the fundamental distinction between redemptive events and profane happenings, between *Heilsgeschehen* and *Weltgeschichte*” (p. 203).

While they are both concerned with the emergence of the modern world out of the medieval, Löwith and Blumenberg are arguing at different levels —a fact that determines, in each case, a particular object and method. Löwith centers his analysis on the rise of modern philosophies of history and their fixation upon the idea of progress. Their essential element, he proposes, was the illusion of human improvement through history, a

⁷ The German *Umbesetzung* can also mean “redeployment” or “reinvestment.”

misconception that originated in the immanentization of a transcendent element: the Christian *eschaton*. Blumenberg, on the other hand, identifies as the salient feature of modernity the self-assertion of the human, which would have brought about progress in the sciences and the arts, an advancement ultimately extending to all aspects of social organization. This achievement he interprets as the definitive overcoming of Gnosticism, an overcoming more total and effective than the first one, which would have taken place in the Middle Ages.⁸

It is also their different points of interest that entail divergent modes of explanation. Löwith offers a philosophical, ontological account, precisely because he is analyzing what he regards as a process saturated with ideas: the transposition of eschatology into an immanent frame. He intends to clarify the driving force behind modern visions of history, by tracing the metamorphosis of elements that, though altered, maintain conspicuous traces of their origin. Nowhere is this influence more apparent than in the reversal of historical interest from past events into the future, via Christian eschatology. Löwith (1952) argues that the Christian interpretation of the Old Testament as oriented toward the New Testament “introduced the idea of progress from something antiquated into something new, from something merely promised into a fulfillment and turned the progress into the future as the sustained pattern of historical understanding” (pp. 240-241).⁹ Löwith locates the rationale of these distinctively modern ways of understanding the world in their final cause or intention. The question he addresses could be stated thus: “What does philosophy of history aim at?”

5. CONCLUSION

At the beginning of *Meaning in History* Löwith states the methodological assumption according to which his argument will proceed. Unlike the sciences, he explains, theology and philosophy pose questions that are empirically unanswerable, and this is precisely what constitutes their epistemological dignity: “All the ultimate questions concerning first and last things are of this character; they remain significant because no answer can silence them” (p. 3). And yet Löwith’s methodology is anything but aprioristic: pace Blumenberg, he takes as starting point the indisputable fact that modern philosophies of history —especially since the Enlightenment— are teleologically oriented toward an immanent fulfillment and that this fact betrays their dependence on the theology of history. In this regard, Jean-Claude Monod (1994) aptly points out that one could hold up against Blumenberg’s arguments certain instances of secularization in modern philosophies of history, in which the chiliastic theme of the end of history is still present, as is the case, for

⁸ “The thesis that I intend to argue here begins by agreeing that there is a connection between the modern age and Gnosticism, but interprets it in the reverse sense: The modern age is the second overcoming of Gnosticism. A presupposition of this thesis is that the first overcoming of Gnosticism, at the beginning of the Middle Ages, was unsuccessful” (p. 126).

⁹ My translation.

example, with Kantian millenarianism (p. 225).¹⁰ Löwith, in other words, stresses that philosophy of history arose as an answer to the metaphysical problem of evil and should thus first and foremost be understood as a variation of theodicy.

Blumenberg, on the other hand, because he favors an explanation based only upon efficient causation, seems unable to grasp Löwith's point. This is the reason why, in addressing his opponent's theory, he inadvertently jumps from the metaphysical level of finality to the purely historical level of efficiency, an argumentative misstep known as *metábasis eis állo génos*. Furthermore, Blumenberg reduces the efficient cause to its material type, a fact that restricts his methodology of inquiry: in his relentless demand for evidence, he treats ideas as perceivable, quantifiable, and measurable material—much in the manner of positivism. He inquires less *where* modernity tends toward—or what modernity ultimately means—than *how* or *wherefrom* it emerged. His thought moves along the horizontal axis of efficiency.

Last, Löwith in no way denies that scientific progress started a revolution by itself—i.e. independently from the Jewish-Christian tradition—and that such revolution “radicalized” history by boosting the idea of its moving forward: “Not only have the innovations by natural science accelerated the speed and expanded the range of sociohistorical movements and changes, but they have made nature a highly controllable element in man's historical adventure” (p. 194). And he readily accepts that this development in science led to the self-understanding of the human exclusively in terms of history, as opposed to one based on nature, thus giving predominance to temporality over permanence. Löwith's admission of this fact suggests that, contrary to Blumenberg's “either/or” model, he responds with a “both/and” answer to the question of how the notion of progress arose in modernity. The ultimate reason for this variance, I have attempted to demonstrate, is that Löwith takes both answers as mutually compatible.

SOBRE EL AUTOR

Juan Torbidoni se doctoró en Literatura Comparada en la Universidad de Harvard, con una tesis sobre modernidad, melancolía y metafísica en la Buenos Aires de la primera mitad del siglo XX. Es Magíster en Humanidades y Pensamiento Social por la Universidad de Nueva York (NYU) y Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA). Su área de interés la constituyen los cruces entre filosofía y literatura, especialmente teoría crítica y filosofía de la cultura y de la historia. Es profesor en la cátedra “Pensamiento Argentino y Latinoamericano” de la carrera de Filosofía y Coordinador del Centro de Estudios en Literatura Comparada (CELC) de la carrera de Letras, en la Universidad Católica Argentina.

¹⁰ “[...] what should we make, for example, of a famous text by Kant, in which it is asserted that ‘philosophy too could have its millenarism’—precisely philosophy, the kind of knowledge that consists in assigning history a rational finality, the advent of a cosmopolitan order?” (Monod, 1998, p. 225) [My translation].

BIBLIOGRAFÍA

- Barash, J. A. (1998). The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization. *History and Theory*, 37.1, pp. 69-82.
- Blumenberg, H. (1966). *Die Legitimität Der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1983). *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bremmer, J. N. (2008). Secularization: notes toward a genealogy. Hent de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept* (pp. 432-437, pp. 900-903). New York: Fordham University Press.
- Gide, A. (1973). *The Counterfeiters*. Dorothy Bussy (trans.). New York: Random House
- Greisch, J. (2004). Umbesetzung versus Umsetzung: les ambiguïtés du théorème de la sécularisation chez Hans Blumenberg. *Archives de Philosophie*, 67, pp. 279-297.
- Löwith, K. (1949). *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Löwith, K. (1952). Die Dynamik der Geschichte und der Historismus. *Eranos-Jahrbuch*, 21, pp. 217-254.
- Löwith, K. (1953). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die Theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Löwith, K. (1966). *Nature, History, and Existentialism, and Other Essays in the Philosophy of History*. Arnold Boyd Levison (ed.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Löwith, K. (1968). Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. *Philosophische Rundschau*, 15, pp. 195-201.
- Löwith, K. (1969). *Permanence and Change: Lectures on the Philosophy of History*. Cape Town: Haum.
- Monod, J. C. (1998). Métaphore et métamorphoses. Blumenberg et le substantialisme historique. *Revue Germanique Internationale*, 10, pp. 215-230.
- Wallace, R. M. (1981). Progress, secularization and modernity: the Löwith-Blumenberg debate. *New German Critique*, 22, pp. 63-79.

APPENDIX

TRANSLATION OF KARL LÖWITH'S REVIEW OF *THE LEGITIMACY OF THE MODERN AGE*¹¹

Blumenberg, H. (1966). *The Legitimacy of the Modern Age*. Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 599 pp.

In the 7th German Congress of Philosophy of 1962 —dedicated to the topic of “Progress”— Hans Blumenberg first subjected the concept of secularization to criticism, as an explanatory model of philosophy of history designating the progression from a religiously grounded to a secularized [*verweltlichten*] world. Lately, he has taken up again the critique of secularization schemes in the first part of a comprehensive historically-academic book under the title “Critique of a Category of Historical Wrong” —he named the third and fourth parts of the work “The trial of theoretical curiosity” and the “The Cusan and the Nolan: aspects of the change of epoch,” respectively. The whole book, in turn, is entitled *The Legitimacy of the Modern Age*, since his criticism of the illegitimacy of the concept of secularization serves him well to justify “human self-assertion” over against “theological absolutism” (part II). Thus, injustice would be done to modernity, if it were conceived from the perspective of a secularized [*verweltlichen*] Christian-theological tradition. Despite the author’s departure from the juridical concept of secularization in the first line, his main concern is surely the right historical understanding of modernity —but his apologetic interest in the original autonomy of modernity’s human self-assertion must not be underestimated. Not only does the author want to “understand” the epochal character of modernity, but also to rightly assess it, judge it, evaluate it, and vindicate it against an alleged injustice. Accordingly, the motto of his book (taken from André Gide’s novel *The Counterfeiters*) reads: “*C’est curieux comme le point de vue diffère, suivant qu’on est le fruit du crime ou de la légitimité*” (Gide, 1973, p. 59).¹²

The point of view for the right judgment of the Modern Age, however, could not be arbitrarily chosen; rather, it should prove to be the true and right one through historical analysis. Contrary to this, the very much used and popularized “secularization model” would have its philosophical origin in Hegel’s philosophy of history, insofar as, in sublating the Christian-reformed historical phase in the Modern World of bourgeois society, it would prove nothing about the origin and specificity of modernity, moreover, it would fail to examine the burden of proof:

¹¹ Karl Löwith, *Philosophische Rundschau* 15 (1968): 195-201. The full review of Blumenberg’s book has two parts: the first one by Karl Löwith, which is the one translated here, and the second by Hans Georg Gadamer.

¹² “It’s curious how one’s point of view changes according as one is the off-spring of crime or legitimacy”.

Thus, for example, Löwith's *World History and Salvation* takes for granted the origin of the idea of progress and of the philosophy of history based upon it [as rising] purely and simply from theological eschatology, without producing any proof of the assertion that the idea of progress is a secularized concept of the transcendent hope in a consummation and fulfillment at the end of times. Whatever value one attaches to secularization —whether as support of the idea of worldly progress or of otherworldly final aims— such value is secondary in relation to whether a genetic-historical conditionality exists between them at all. The author disputes this conditionality not only in reference to the idea of progress and to the philosophy of history based upon it, but also as a general rule and principle. Neither would the modern work ethic have anything to do with a secularization of puritan asceticism (M. Weber), nor the future kingdom of freedom in the *Communist Manifesto* with Jewish messianism, nor would Descartes's philosophical aspiration to an absolute scientific certainty replace the religious certainty of salvation, nor would the idea of equality of all people before the law secularize the belief in the equality of all humans before God, and so on.¹³

In all such examples of alleged secularization of religious representations, the actual historical succession could not be presented as the self-perseveration of a substance alienated from its origin. The first and foremost criterion to determine the legitimacy of the talk of secularization would thus be the identity of the expropriated and distorted substance in its historical metamorphoses, along with the legitimacy of the primary ownership and, finally, the one-sidedness of the dispossession —since the historical explanatory value of the category of secularization would be essentially tied to the preservation of a substantial moment. This demand for evidence of a self-preserving substance or also just of constants in the progress of a historical movement stands, however, in remarkable contrast to the author's rejection of all substantialist philosophy of history. The point of his critique resides precisely in the idea that history is no "substance of tradition" and that the establishment of alleged constants would imply a surrender of understanding. Since his historical consciousness rejects any substantial tradition or basic self-preserving features, yet at the same time establishes these as a criterion to demonstrate secularization, the author charges his opponent with the burden of proof. Since, he claims, that which, what could be verified in the progression from religious to secular manifestations is no identical substance, but rather a functional system of *positions*, which can always be occupied anew, not occupied at all, or newly substantiated.

Only a few instances, in which the author believes he recognizes a true secularization, are tackled by his critique. Thus Rousseau's confessions following the model of Augustine would be a "real secularization of transcendent divine judgment into literary self-judgment." To the objection that Rousseau's confessions are a parody of Augustinian confessions rather than the product of secularization (Blumenberg, 1964, pp. 262, 337), the author replies that "precisely" the parody character would be the possible consequence of a true secularization.

¹³ Unless otherwise specified, all indented text cited by Löwith belongs to the first edition of *Die Legitimität der Neuzeit* (1966). Because, unfortunately, I do not have access to this source, my translation is based on the text cited here by Löwith.

But even if one can assent, within certain limits, to his criticism of a substantial ontology of history, who could deny that the legacy of an influential tradition determines all relatively new beginnings? (And which heritage has —compared against political authorities— remained more effective and more stable throughout two millennia of Western history than institutionalized Christianity?) That the idea of progress would have only regional meaning and a partial origin, namely in the realms of scientific discoveries and of the literary-aesthetic controversies of the 17th century, and that this idea does not touch on the question about the meaning and the course of history as such and in general, is as improbable as the assertion that the rationality and autonomy of the human in the Modern Age are absolutely original and independent. An epoch could only be autonomous if it began *ex nihilo* and not within and in opposition to a historical tradition. The author himself notices that, just as it happens with every historical legitimacy, the problem of the legitimacy of the Modern Age emerges “from the pretension of this age to accomplish (and to *be able* to accomplish) a radical break with all tradition and from the disproportion between this pretense and the reality of history, which can never start entirely anew.” But the crucial difference would lie in “whether I can say that the Modern Age should be conceived as a *result* of an age thoroughly determined by theology, which preceded it, even if the relation were one of self-assertion and opposition to the predetermination of that which it revolts against, or whether I must say that the Modern Age would just be a *metamorphosis* of the theological substance of the Middle Ages and hence nothing different from the *derivative* conceived under the title *secularism*, altogether thus a *Christian heresy*.” The latter is certainly maintained neither by Hegel’s speculative spiritualization of the Christian tradition, nor by Saint-Simon’s socialist interpretation of the New Testament, nor by Proudhon’s antitheism, nor by Troeltsch’s studies on *The Significance of Protestantism for the Rise of the Modern World*, nor by H. de Lubac’s *The Drama of Human Atheism*, nor by ourselves, when we discussed the theological implications of the philosophy of history and of post-Christian metaphysics in general. Because our thesis, too, said nothing more and nothing less than that Old-Testament prophecy and Christian eschatology have created a horizon of questions and a spiritual atmosphere —with regard to the philosophy of history, a horizon of futurity and of future fulfillment— which has made possible the modern concept of history and the worldly faith in progress. The question is: where does this giant impulse toward “creative” activity come from? An impulse, that is to say, which urged the Christian West to disseminate its civilization over the entire Earth and to enslave foreign peoples, by converting them to Christianity:

Surely, it was not a heathen but a Christian culture that brought about this revolution. The aim of modern science —to dominate nature— and the idea of progress emerged neither in the Classical world nor in the East, but in the West. But what has this shaping of the world anew after the image of man mended for us? Has by any chance the belief in being created in the image of a Creator, the hope in a future Kingdom of God, and the Christian commandment to annunciate the Gospel to all peoples for their salvation turned into the worldly pretension that we should transform the world into a better one after the image of man and redeem underdeveloped peoples?

With these *questions* we conclude *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (p. 185 and 194 n.),¹⁴ but by no means with the assertion that the modern world is nothing other than a Christian heresy. The possibility and probability that the modern, worldly faith in progress would contain assumptions related to the history of salvation is no “useless melancholy” seeking after “the remotest responsibilities for the uneasiness felt toward the past.” Nor is it at all striking “that everything can result from secularization,” namely variety, oppositions, and reversals.

For the author it is decisive whether the expectation of an end is performed from “transcendence,” or whether it is performed from “immanence”:

There are no signs of the transposition of eschatology into the idea of progress. The decisive *formal* difference is this: eschatology, in itself transcendent and heterogeneous, speaks of an event breaking into history; the idea of progress extrapolates from a structure immanent to history and coexisting with each present out into the future.

How does the author know that the idea of the progress of history is “immanent”? In the case of Ancient Greece, history is neither immanent nor transcendent, but in the philosophy of history conditioned by theology of history it is probably both. The difference between immanent and transcendent accomplishments does not contradict the possible transposition, or even redeployment, of eschatology into the progress scheme. Since what else should “secularization” [*Säkularisierung*] mean, if not precisely the possibility of secularizing [*verweltlichen*] an originally transcendent relational meaning into one that is immanent and thus of alienating its original meaning? The essential feature of both immanent and transcendent expectations of an end is that they generally live in hope, by thinking of history as directed toward an aim that fulfills them. The epilogue to *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* discusses, therefore, what it means to Greeks, on the one hand, and to Christians, on the other, to live in hope of the future.

An indirect proof of the Christian-theological conditioning of the “Modern Age” is also that before Christianity there did not and could not exist specifically modern representations, ideas, thoughts, and words to designate the natural world, man, and his history. The author himself knows that modern anthropology, for example, has expressed itself broadly in the theological representation of God as an absolute subject and of man as God’s similitude and hence that it adjudicates to man a creative force analogous to God (Blumenberg, 1964, p. 262). Even Sartre’s existential atheism cannot help but define the negating freedom of man as a creation *ex nihilo*. It could be no mere accident that Greek philosophy conceived of no philosophy of history or of freedom and that Greek historians thought about the nature of the human and of history in a completely different way from that the one of post-Christian metaphysicians. The event that we call Christendom does not constitute an epoch among others, but rather the decisive epoch that separates us from

¹⁴ Löwith is citing from the German edition. The text corresponds to p. 203 of *Meaning in History*.

antiquity. Not until Nietzsche's anti-Christian perspective do antiquity and Christianity move together again as religious-founded societies of ancient times. Modern philosophy does not simply "advocate" the function of theology, even and precisely in those cases where it knows itself in the sharpest opposition to it; it is itself philosophical theology from Descartes's rational to Hegel's speculative proof of the existence of God. The "autonomy" of "human self-assertion" – whose humanity can be suspected —is no original autonomy either— even if one does not construe it theologically as lack of mercy and God-forsakenness. Rather, that autonomy is still the incomplete outcome of a protracted emancipation from religious ties, onto-theological concepts, and theological mortgages. Likewise, "theological absolutism" is not simply the wholly other of human self-assertion—for the human already since Comte, Feuerbach, and Marx occupies the role and position of the absolute, although not any longer as God's creature and similitude.

After working through the author's complex way of thinking and writing, a question automatically comes up: why this expenditure of astute reflections, outspread historical learning, and polemical points against the scheme of secularization, if the criticism of this illegitimate category after all coincides with that which it opposes—even though it does it in a sophisticated manner? One can only agree with the author when he designates the idea of progress, applied to the meaningful movement of history in its totality, as an attempt to fulfill a question that, quasi-abandoned and unsaturated, had remained unsolved, after theology had virulently formulated it (p. 35).

The idea of progress as one of the possible answers to the question about the whole of history was involved in the function of consciousness of an already historicized eschatology. It was therefore used as an effort for clarification, which overexerted its rationality.

But the claim that the idea of progress "taken by itself" has risen "totally independently" from the theological representation content of eschatology is dubious, because the "no longer possible totality" of history belongs so necessarily to the claim of a post-Christian philosophy of history, as the history of salvation constructed upon an eschatological aim belongs to the history of theology. The author says very aptly (p. 42 ff.):

The willingness to embrace such a (theological) mortgage of predetermined questions, and to carry them as one's own debts, largely determines the spiritual history of the Modern Age . . . But what actually happened in the process interpreted as secularization is not a *transposition* of authentically theological contents into their secular self-alienation, but rather a *transposition* of positions which became vacant of answers, which did not let themselves be eliminated in relation to their corresponding questions or whose critical establishment . . . lacked the presuppositions and the courage of admitting their insufficiency.

Even Christianity in its early times stood under a similar "pressure" of issues that were alien to it.

The Christian reception of antiquity and the so-called modern secularization of Christianity are structurally and functionally broadly analogous historical phenomena: patristic Christianity arose in the role of ancient philosophy; to a great extent modern philosophy stepped in for the function of theology.

Questions do not always precede their answers; there is ‘spontaneous generation’ of great . . . assertions of the type of eschatological expectancy, of creationism, or of the doctrine of original sin, all of which by the dwindling of their credibility and worth . . . only leave behind similarly great questions, for which thus a new answer is due —if and because it does not succeed in critically destroying the question itself and in undertaking amputations in the system of world explanation. (p. 43)

The juristic concept of secularization, which the author takes as his starting point and to which alone legitimacy or illegitimacy can rightfully be awarded, has a specific and limited realm of application, because it refers to verifiable property relations. In a transposed sense, applied to historical ages, no speech can properly be about legitimacy or illegitimacy, since in the history of representations, ideas, and thoughts it extends so broadly as the power of appropriating and transforming a tradition. The respective results of such a transformed appropriation cannot be reckoned up as positive or negative according to an authentic ownership. The author fails to recognize that in the history of political or other kind of events results are never closed and that they are always something different from what was intended and expected by the originators of a new age. The births of historical lives are all of them “illegitimate.” And the origin of a multiply conditioned and widely ramified historical phenomenon can be “verified” as little as it can be assessed with certainty whether the putative father of a child is the real one.

Karl Löwith (Heidelberg)

BIBLIOGRAPHY

- Blumenberg, H. (1964). Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität. In H. Kuhn and F. Weidmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (pp. 240-265). Munich: Pustet.
- Blumenberg, H. (1966). *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Löwith, K. (1949). *Meaning in History: the theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Löwith, K. (1968). Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. *Philosophische Rundschau*, 15, pp. 195-201.

CECILIA E. STURLA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SALTA

LA RAZÓN DE ESTADO EN MAQUIAVELO Y GRAMSCI

THE REASON OF STATE IN MAQUIAVELO AND GRAMSCI

csturla@ucasal.edu.ar

Recepción: 21/10/2019

Aceptación: 17/04/2020

RESUMEN

¿El hecho de gobernar implica de suyo poner entre paréntesis la ética y la religión? ¿En qué medida la ciencia política y las ideas pueden marcar el rumbo de la estrategia política? ¿Es posible influir en las masas para lograr fines políticos? ¿Hay alguna ética que determine el obrar político, o la acción atendiendo a los fines se justifica a sí misma en la llamada “razón de Estado”? El objetivo del trabajo es realizar una lectura de Maquiavelo a través de Gramsci, centrándolo en el concepto de la formación de las conciencias y la importancia de la razón de Estado como herramienta para poder lograr la revolución moral e intelectual.

PALABRAS CLAVE

Maquiavelo, Gramsci, razón de Estado, mentalidad hegemónica, intelectuales

ABSTRACT

Does governing imply in parentheses ethics and religion? To what extent can political science and ideas set the course for political strategy? Is it possible to influence the masses for political purposes? Is there any ethics that determine political work, or is action on the basis of purposes justified itself in the so-called “state of reason”? The aim of this article is to make a reading of Machiavelli through Gramsci, focusing on the concept of conscience formation and on the importance of state of reason as a tool to achieve moral and intellectual revolution.

KEY WORDS

Machiavelli, Gramsci, reason of State, hegemonic mentality, intellectuals

1. LA IDENTIFICACIÓN DE “EL PRÍNCIPE” CON EL PARTIDO COMUNISTA

El príncipe moderno, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. (Gramsci, 1980, p. 12)

Sin dudas lo que atrae de *El Príncipe* es su reflexión metodológica a través de lo que hoy conocemos como “estudio de casos”. El punto de partida ya no será el Estado o la República, entendidos éstos como una mera abstracción ideal al cual todas las sociedades deberían tender. El punto de partida es la realidad concreta con las circunstancias y la coyuntura particular de cada gobernante. Maquiavelo deja de lado las abstracciones teóricas a la hora de imaginar un gobernante: por ello es por lo que cualquier persona que quiera o tenga el poder para gobernar, encontrará en el pequeño libro del florentino un “manual del usuario” para la conducción política. Sin dudas uno de los comentaristas más polémicos fue el mismo Napoleón, que, con sus comentarios de una soberbia supina y sus razonamientos desprovistos de una elegancia estilística mínima, supo mostrarnos hasta qué punto un “Príncipe” podía llevar adelante o no los consejos del pensador italiano.¹

Identificando al Príncipe con el partido político o con la “voluntad colectiva”, Gramsci encuentra allí una joya de incalculable valor: ya no importarán las ideas o los Estados ideales como antes dijimos, sino la praxis, la acción que se define por las circunstancias y por el conjunto particular de eventos que no provienen del azar o de la fortuna, sino de la voluntad y de la astucia de quienes ostentan el poder.

¿Cuándo puede decirse que existen las condiciones para que se pueda suscitar y desarrollar una voluntad colectiva nacional-popular?, o sea efectuando un análisis histórico (económico) de la estructura social del país dado y una representación “dramática” de las tentativas realizadas a través de los siglos, para suscitar esta voluntad y las razones de sus sucesivos fracasos. (Gramsci, 1980, p. 13)

Las condiciones se dan cuando se suscitan las voluntades. Por ello es por lo que el Príncipe moderno deberá priorizar la reforma moral e intelectual para que ellas faciliten el cambio económico.

La originalidad del pensamiento que continúa los consejos siempre valederos para la política moderna de Maquiavelo adquiere en Gramsci un nuevo cariz: la reforma real. La reforma genuina de la estructura será dada por las condiciones generadas a partir de la sociedad civil.

¹ Véase la interesante edición por Fernández y Castrejón, Editores: *Maquiavelo comentado por Napoleón*, (1905), México. En: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080007122/1080007122_MA.PDF

Una vez que el Partido tenga el mando, su principal objetivo será el de constituirse como una mentalidad hegemónica que tenga el poder de cambiar las conciencias. Y para ello se necesitará de la razón de Estado como elemento integrador del pensamiento hegemónico.

Gramsci no cae ni en el desprecio explícito de quienes se autoproclaman “antimaquiavélicos” debido a una lectura muy superficial del florentino, como tampoco en una exageración o desviación que se hizo también del mismo Maquiavelo. Porque no podemos sacarlo de su contexto, es necesario entender a Maquiavelo en sus circunstancias histórico-concretas que hacen que sus palabras también queden limitadas por esa particularidad (Gramsci, 1980, p. 21). No podríamos entender *El Príncipe* de manera cabal sin hacer referencia a las convulsiones político-religiosas que justificarían de alguna manera un Príncipe con esas características. Hacer esta distinción también ayudaría a diferenciar el pensamiento de Maquiavelo y de Gramsci, que vive en una época marcada por el capitalismo y el fascismo y cuya gran parte de su producción intelectual la realizó en pésimas condiciones carcelarias, estando enfermo y mal alimentado.

Si para Gramsci *El Príncipe* es un “libro viviente” a partir del cual se puede alcanzar a través de medios concretos un fin determinado,² ello es en función de que Maquiavelo dejó de lado las “pedantescas disquisiciones” y se abocó a dar vida concreta a las pasiones políticas más que a la política en sí (Gramsci, 1980, p. 5).

Ese solo planteo genera un profundo quiebre con la época renacentista: ya no se tomará la política como intrínsecamente relacionada con la ética al modo aristotélico, sino que la ética quedará subsumida bajo el ala de la política. El saber práctico de la política se convierte en mera actividad técnica, pero no para dejar de lado la ética, sino para llevarla a cabo. Heredero de Benedetto Croce, para Gramsci la historia ético-política es la misma historia.³ Y allí reside el elemento original: *El Príncipe* es un manifiesto político, con todo lo que ello implica, es decir, es un plan de acción destinado a ser llevado a cabo por el partido.

Esto no se podría argüir si no es bajo el concepto de que el hombre es lobo del hombre y, por lo tanto, no hay una búsqueda del bien en cuanto tal desde la naturaleza

² Estos medios concretos serían para Gramsci las reformas económicas que posibilitarían la reforma intelectual y moral debido a que “el programa de reforma económica es precisamente la manera concreta de presentarse de toda reforma intelectual y moral” (Gramsci, 1980, p. 15).

³ La idea de que el “mejoramiento” ético es puramente individual es una ilusión y un error: la síntesis de los elementos constitutivos de la individualidad es “individual”, pero no se realiza y desarrolla sin una actividad hacia el exterior, modificadora de las relaciones externas, desde aquellas que se dirigen hacia la naturaleza hasta aquellas que, en diversos grados, se dirigen a los otros hombres, en los distintos ámbitos sociales en que se vive, llegando finalmente a la relación máxima, que abraza a todo el género humano. Por ello se puede decir que el hombre es esencialmente “político”, puesto que la actividad para transformar y dirigir conscientemente a los demás hombres realiza su “humanidad”, su “naturaleza humana” (Gramsci, 1988, p. 42).

humana, porque esa misma naturaleza es egoísta y ambiciosa. La naturaleza mala del hombre hace o bien que deposite parte de la libertad en el gobernante, o bien que descansa en un contrato extrínseco a él para que ponga orden desde allí hacia el orden social. Si el hombre es malo, es imposible pedirle que domine sus impulsos vitales por la prudencia, porque antepone siempre sus ambiciones personales al bien común. El mismo Platón no puede responder con contundencia a la gran pregunta de Calicles si es que acaso existe un gobernante que no caiga en la corrupción, cuando se tiene plena libertad de obrar mal.⁴

En cambio, Aristóteles encontrará una respuesta basándose en la confianza en la naturaleza humana: el hombre es por naturaleza social y esta sociabilidad hace que pueda utilizar la razón, aspirar a la libertad, al bien común y muchas veces a anteponerlo al bien individual. Las virtudes éticas y dianoéticas de Aristóteles, permiten un Estado en el que la razón práctica no es la razón teórica (aquí yace la diferencia con Platón), sino que, al ser el hombre libre y dueño de su dinamismo natural, el arte político lo que hace es ordenar las leyes en tanto estas redunden en beneficio del bien común. Esta mirada sutil, nos dice que la política se da dentro de un condicional.

Resulta importante destacar este punto, no sólo porque no hay espacio posible a una razón de Estado en este esquema antropológico y político, sino que, si partimos de premisas diferentes, podemos tener una mirada equivocada tanto de Maquiavelo como de Gramsci.

Maquiavelo parte de la noción de que el hombre es malo y egoísta, por lo que busca su propio beneficio. Así lo vive y experimenta el mismo Maquiavelo en su propia vida y época. Y así como no hay verdades ya dadas, sino que la verdad se construye y esta construcción la realiza la política, resulta del todo imprescindible para comprender a nuestra época y a las ideas políticas actuales, adentrarnos en el pensamiento del florentino bajo la mirada tan particular de Gramsci.

Gramsci descubre en Maquiavelo el sostén necesario para asentar su tesis: el verdadero rostro de la política se expresa en el poder y el poder en la construcción de la verdad. Porque la verdad se construye en la historia viva. No se descubre, no está “ahí” lista para ser descubierta. Y para ello será preciso entonces delinear lo que en Maquiavelo existe *in nuce*: una estrategia política capaz de marcar una metodología hacia un determinado fin político.

Y para señalar este camino, es preciso detenernos en la importancia que le da Gramsci a la sociedad civil, lugar donde se plasma el cambio verdaderamente revolucionario.

⁴ Platón, Gorgias 526^a.

2. LA SOCIEDAD CIVIL EN GRAMSCI

El concepto de sociedad civil va a tener distintos significados de acuerdo con quién lo trate. Norberto Bobbio dirá que Gramsci es el “primer escritor marxista que utiliza para su análisis de la sociedad, con una referencia textual [...] el concepto de sociedad civil” (Bobbio, 1977, p. 71).

Sostiene Bobbio que la idea de Gramsci acerca de la sociedad civil es diferente de la de Marx y se acerca más a la postura de Hegel: Marx entiende que la sociedad civil es el conjunto de las relaciones económicas que constituyen la base material, mientras que Gramsci entiende que la sociedad civil es la esfera en la que actúan los movimientos ideológicos que deben ejercer la hegemonía para conseguir el consenso. Es en esta diferencia donde radica la fuerza del concepto de sociedad civil en Gramsci, ya que, si en Marx la sociedad civil se encuentra en la estructura, esto más tarde o más temprano producirá un quiebre, porque el cambio de las conciencias no se puede lograr a la fuerza, sino que requerirá de cierto consenso en el que el Estado pueda actuar de manera hegemónica y logrando el compromiso y la “buena voluntad”.

Gramsci presenta un modelo teórico en que la economía será una de las dos capas que conforman la superestructura, es decir, el ámbito ideológico y político. A pesar de ello, la base económica genera una división de dos clases antagónicas que se enfrentan y una domina a la otra. Para Gramsci la superestructura comprende por un lado a la sociedad civil, y, por otro, a la sociedad política. Ambas esferas son independientes y poseen funciones políticas diferentes, a pesar de que se pueden establecer conexiones entre ellas. La esfera de la sociedad civil comprende las instituciones asociativas, corporaciones e iglesia entre otros.

Bobbio sostiene que son dos las diferencias fundamentales entre la concepción marxista y la gramsciana con respecto a la sociedad civil. La primera de ellas es que, sostiene Gramsci, “no es la estructura económica la que determina directamente la acción política, sino la interpretación que de ella se da y de las así llamadas leyes que gobiernan su desenvolvimiento” (Bobbio, 1977, p. 82).

La segunda diferencia es que, a la antítesis principal entre estructura y superestructura, Gramsci agrega una antítesis secundaria que se desarrolla en la superestructura, que es en el momento de la sociedad civil y el momento del Estado. La relación entre institución e ideología es contraria a la conferida por Marx: el primer momento no lo tienen las instituciones, sino la ideología. Porque, y según Bobbio:

Una vez considerado el momento de la sociedad civil como el momento a través del cual se realiza el paso de la necesidad a la libertad, las ideologías, cuya sede histórica es la sociedad civil, no son ya consideradas sólo justificaciones póstumas de un poder cuya formación histórica depende de las condiciones materiales, sino también fuerzas formativas y creadoras

de una nueva historia, colaboradoras en la formación de un poder que se va constituyendo más que justificadoras de un poder ya constituido. (Bobbio, 1977, p. 84)

3. LA CLASE DE LOS INTELLECTUALES

Pero Gramsci recurrirá a una esfera cuanto menos novedosa: el control y la dirección de la sociedad civil será conducida a través de individuos especializados denominados intelectuales “orgánicos”. Dirá Gramsci que el nuevo modo de ser de los intelectuales “ya no puede consistir en la elocuencia, motora exterior y momentáneamente de los afectos y de las pasiones, sino en su participación activa en la vida práctica, como constructor, organizador” (Gramsci, 2005, p. 14).

Si bien para Gramsci todos los hombres son intelectuales, no todos cumplen la función de intelectuales, porque la función de éstos es la de producir el consenso en la sociedad. Para organizar el orden político, no alcanza con resolver las dificultades materiales, ya que la estructura sola lleva a una lucha estéril y no resolutive. Tampoco sirve considerar la parte negativa de la superestructura porque ello lleva a ganar la batalla de manera efímera: el campo de la batalla debe ser la sociedad civil en la que una parte se dirige a la superación de las condiciones materiales que operan en la estructura, y la otra ataca la falsa superación mediante el puro dominio sin consenso. Por ello Gramsci recurrirá a la dirección política y también a la dirección cultural, y la clase de los intelectuales cobrará nueva fuerza.

Bobbio analiza el concepto de hegemonía en el filósofo italiano, y sostiene que Gramsci propone la formación de la “voluntad colectiva” y de la “reforma intelectual y moral”. Es significativamente superior en Gramsci la idea que la hegemonía es el momento de unión entre determinadas condiciones objetivas y el dominio de un determinado grupo dirigente.

Es indudable que la sociedad civil lleva consigo la formación de las conciencias y a éstas no se las forma ni exclusivamente por la coerción, ni exclusivamente por las relaciones materiales de producción. Por ello es por lo que la mirada de Gramsci (en cierto sentido) impulsa a una lectura de Maquiavelo donde lo principal no es la teorización sino la praxis.

El Príncipe moderno debe ser, y no puede dejar de ser, el abanderado y el organizador de una reforma intelectual y moral, lo cual significa crear el terreno para un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna. (Gramsci, 1980, p. 15)

Esta reforma intelectual y moral se lleva a cabo a través de múltiples mecanismos tan fuertes como poderosos, tan sagaces como brutales: que el fin del partido es el partido mismo. Maquiavelo es un político de acción, dirá Gramsci, y como tal, se diferencia de los

diplomáticos y de los “científicos de la política”. De lo que se trata es de saber si “el deber ser” es algo fijo e inmóvil o si, por el contrario, es dinámico y referido a las circunstancias particulares e históricas que marcan el rumbo, pero no de manera preestablecida, sino a través de las fuerzas vivas de la historia.⁵

El Príncipe es, para Gramsci, una señalización en el camino para mostrar cómo las fuerzas históricas deben actuar para ser eficientes. Y para ello los intelectuales que deben mirar siempre al partido son la clase que cambiará entonces estas fuerzas históricas. Y para llevar adelante este cambio, es preciso que estas mismas fuerzas sean motivadas y reducidas a mecanismos estratégicos ordenados a tal fin. Por ello es que la razón de Estado cobra especial relevancia no sólo en la lectura de Maquiavelo, sino en la aplicación del modelo gramsciano también. Detengámonos un momento en este concepto.

4. LA RAZÓN DE ESTADO⁶

Si para el aristotelismo del siglo XIII la política es la ciencia del gobierno de la ciudad y para esta ciencia es necesaria la prudencia, entonces el auténtico saber práctico se encamina a la felicidad pública y al bien común (por ello mismo es un “arte”). Para el Renacimiento, con la ruptura frente al pensamiento aristotélico y ayudado por la reforma protestante, la política pasó a verse a sí misma como las razones eficientes de un Estado para lograr determinados fines. El fin de la política no es ya el Bien Común, sino el Estado mismo. La práctica, los resultados, los medios políticos para lograr determinados fines que garanticen la gobernabilidad, es el cambio de eje dado en la Modernidad.

La razón de Estado articula un conjunto de objetivos que legitiman el obrar del político. Sea para ganar legitimidad, sea para convencer a los gobernados, el Estado debe garantizar de esta manera su existencia y su conservación. Por ello deberá neutralizar, en cierta forma, todas las amenazas tanto externas como internas que atenten contra él.

Es desde este lugar donde la razón de Estado ya no considera a la razón como *recta ratio* que es a su vez es conducida por la prudencia, sino que razón aquí viene a ser considerada en su carácter instrumental: es la que, en orden a la eficacia, se dirige hacia un

⁵ “Aplicar la voluntad a la creación de un nuevo equilibrio de las fuerzas realmente existentes y operantes, fundándose sobre aquella que se considera progresista, y reforzándola para hacerla triunfar, es moverse siempre en el terreno de la realidad efectiva, pero para dominarla y superarla (o contribuir a ello). El “deber ser” es por consiguiente lo concreto o mejor, es la única interpretación realista e historicista de la realidad, la única historia y filosofía de la acción, la única política” (Gramsci, 1980, p. 50).

⁶ Resulta excesivo para el presente trabajo ahondar con la profundidad que merece la noción de Razón de Estado. Como bibliografía, podemos citar el sucinto, pero ilustrador trabajo de: Rus Rufino y Zamora Bonilla (1999) y Meinecke (2014).

fin que es considerado no de manera teleológica, sino como algo impuesto por la época, por el gobernante, por el partido, por el Estado.

Si lo importante es el Estado (o el partido), toda la praxis y el quehacer político se dirigen entonces a la conservación del poder. Para conservarlo es necesario lograr una nueva mentalidad hegemónica; tenemos aquí algo mucho más eficaz y también aterrador: en orden a razones (que pueden llegar a no tener razón) sólo asequibles para quienes detentan el poder, todas las fuerzas morales y religiosas quedarían subsumidas bajo el poder absoluto del Estado (o partido político).

Pero para lograr estos fines, y de acuerdo a Gramsci, no debería ser absolutamente necesario recurrir a la violencia de las armas, sino modificar las condiciones de la superestructura y de la sociedad civil. No se logran las buenas voluntades a través de la violencia exclusivamente.⁷ Aquí resulta clave el concepto de “hegemonía”, que es más fuerte que cualquier otra razón y que se debería identificar a la larga con la razón de Estado.

Si bien en Maquiavelo no existe el término “razón de Estado”, sí se puede extraer de él esta noción al convertir al Príncipe en un modelo de conducción política que utiliza el poder para valerse de los intereses del Estado supeditando de esta manera, la religión a la política. De nuevo es necesario resaltar el contexto histórico del que parte Maquiavelo, en el cual no sólo la religión tenía un poder en algunas ocasiones desmedido, sino que las guerras religiosas quebraban el orden y la paz dejando al Estado más empobrecido e inerme frente a las fuerzas religiosas. Según el pensador florentino, hay dos maneras de defenderse: el que utiliza las leyes y el que utiliza la fuerza. Uno es propio de los hombres y el otro propio de las bestias. Y a continuación, sostiene nuestro autor que el hombre necesita de ambos, porque si sólo observara las leyes, se mostraría débil y perdería el poder, y si sólo recurre a la violencia, se convertiría en un ser despreciado por su pueblo y el peligro es otro. Pero si recurre a lo que tiene de zorro y de león, entonces equilibrará sus fuerzas y conservará el poder. Y dice aún en el Capítulo XVIII:

Doy por supuesto que un Príncipe, y en especial un Príncipe nuevo, no puede practicar todas las virtudes; porque muchas veces le obliga el interés de su conservación a violar las leyes de la humanidad, y las de la caridad y la religión; debiendo ser flexible para acomodarse a las circunstancias en que se pueda hallar. En una palabra, tan útil le es perseverar en el bien cuando no hay inconveniente, como saber desviarse de él cuando el interés así lo exige. (Maquiavelo, 2009, p. 113)

⁷ “Si la unión de dos fuerzas es necesaria para vencer a una tercera, el recurso de las armas y de la coerción (dado que se tiene la disponibilidad de ellas) es una pura hipótesis metódica y la única posibilidad concreta es el compromiso, ya que la fuerza puede ser empleada contra los enemigos y no contra una parte de sí mismo que se desea asimilar rápidamente y de la cual es preciso obtener su “buena voluntad” y entusiasmo” (Gramsci, 1980, p. 48).

A partir de allí, la razón de Estado fue tratada en diversos aspectos: algunos detractándola, otros encubriéndola a través de diferentes mecanismos, pero siempre argumentando que la razón de Estado tiene como fin o bien engrandecer el Estado, o bien coordinar ordenando, supeditándola a las leyes (Rus Rufino, 1999, pp. 259-277).

Al preguntarse Gramsci si puede haber una auténtica reforma moral e intelectual sin una reforma económica, sostiene que la última es condición de la primera, y para esto

El Príncipe moderno, al desarrollarse, perturba todo el sistema de relaciones intelectuales y morales en cuanto su desarrollo significa que cada acto es concebido como útil o dañoso, virtuoso o perverso, sólo en cuanto tiene como punto de referencia al Príncipe moderno mismo y sirve para incrementar su poder u oponerse a él. El Príncipe ocupa, en las conciencias, el lugar de la divinidad o del imperativo categórico, deviene la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las costumbres. (Gramsci, 1980, p. 15)

Si la causa final es el partido, entonces el cambio en la mentalidad no puede darse sin forzar las leyes en función del mismo partido. Por ello entiendo que no puede haber un cambio en la mentalidad hegemónica sin recurrir a la fuerza. Sea de las armas, sea de la manipulación de las conciencias, que en definitiva sólo se logra recurriendo al aparato del Estado.

5. CONCLUSIÓN

No me detendré en las diferencias filosóficas entre ambos autores analizados en el presente artículo, sino que reflexionaré sobre la concepción política general de ambos filósofos. Podríamos decir que Maquiavelo y Gramsci son dos intelectuales importantes a la hora de entender las ideas políticas en la actualidad. Pero no por ello estuvieron acertados en todos sus principios.

¿Cómo se forma la conciencia de un pueblo? Difícilmente podamos modificar a todo un pueblo y a largo plazo sus ideas principales. La historia muestra pueblos enteros que fueron engañados por sus gobernantes (o conducidos a lugares aberrantes), pero ello no se pudo sostener en el tiempo. Pensemos en la Alemania de Hitler, en la URSS, o en algunos períodos de nuestra historia argentina donde la construcción de una “mentalidad hegemónica” dio pie a que los hechos históricos se desarrollaran de una manera determinada sin conseguirlo a largo plazo. Ni siquiera imponiendo razones de Estado que aparentaban ser racionales y coherentes. Siempre habrá una naturaleza humana que trasciende los límites impuestos por la época y por las creencias del partido o del Gobierno.

Habría que ver si el concepto de “revolución intelectual y moral” se puede dar efectivamente, dado que lo moral e intelectual no se puede construir, antes bien, se desarrolla a lo largo del tiempo y de las circunstancias particulares. No se construye desde la nada (y eso lo remarcó Gramsci), pero tampoco se impone. El espíritu del tiempo se va formando

desde abajo hacia arriba, y si en ese proceso el partido político o los gobernantes consiguen torcer la voluntad de la mayoría del pueblo, esto tendrá un tiempo de vida limitado. Es como pretender que la cultura retroceda indefinidamente o como querer negarla. Aquellos elementos de la cultura con los que no estamos de acuerdo pueden ser eliminados por un grupo de gente, pero no por la mayoría, por lo que entiendo que difícilmente se consolide una hegemonía cultural al estilo gramsciano.

Las razones de Estado pueden ser útiles para determinados fines, y la política los contempla de manera permanente. Pero ello no justifica a la política en sí. Tampoco se puede subsumir la ética y la religión al ámbito de lo político. Porque lo político más tarde o más temprano no sólo va a necesitar de la religión y de la ética, sino que, aunque negándolo, se va a mover en sus presupuestos.

Ética, religión y política no pueden correr por caminos separados, porque el ser humano es uno solo y en cuanto tal, obra de acuerdo con esas razones de carácter ético, político y religioso (sea para afirmar o para negarlos). Por ello es por lo que tanto Maquiavelo como Gramsci, cada uno dentro de sus propios contextos históricos, pecaron con una mirada cuanto menos reductiva de lo político. Además de la desconfianza en el hombre mismo, pero la confianza en la política (o en el partido), argumentaron desde un lugar arbitrario: ¿En función de qué se tiene confianza en el partido y no en el hombre? ¿Quiénes hacen al partido? ¿Y quiénes lo conforman? ¿Cómo se define qué es lo bueno o malo para el pueblo? Donde no hay fundamentos *in re*, la política se vuelve necesariamente arbitraria.

SOBRE LA AUTORA

Profesora de Filosofía. Carrera de Licenciatura en Filosofía. Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires- Buenos Aires- 1998. Maestranda de Filosofía Política Contemporánea. Universidad Nacional de Quilmes. Profesora de Pensamiento Filosófico y de Fundamentos Antropológicos en la Universidad Católica de Salta. Directora del Instituto de la Familia y la Vida Juan Pablo II, Universidad Católica de Salta, desde 2019.

BIBLIOGRAFÍA

- Bobbio, N. (1977). *Gramsci y la concepción de la Sociedad Civil*. Buenos Aires: Avance.
- Bruni, L., & Zamagni, S. (2007). *Economía Civil*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Croce, B. (1942). *Filosofía Práctica en sus aspectos económico y ético*. (Tercera edición italiana, Trad.) Buenos Aires: Anaconda.
- Curzio, L. (2004). La forja de un concepto: la Razón de Estado. *Estudios Políticos*, 27-71.

- Dorta, M. A. (2014). El "moderno Príncipe" y la razón de Estado: Antonio Gramsci intérprete de Maquiavelo. *Akadosmos*(1 y 2), 95-108.
- Gramsci, A. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Madrid: Nueva Visión.
- Gramsci, A. (1988). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gramsci, A. (2005). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maquiavelo, N. (2009). *El Príncipe*. (A. Lista, Trad.) Madrid: EDAF.
- Meinecke, F. (2014). *La idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*- Madrid: CEPC.
- Mendoza, R. (2009). Análisis del concepto de Razón de Estado en Maquiavelo y Botero. *Filosofía UIS*, 59-71.
- Rus Rufino, S. y Zomara Bonilla, J. (1999). La Razón de Estado en la Edad Moderna. Razones sin razón. *Anales Universidad de León*, 259-277.

REFLEXIONES

JUAN PAPASIDERO

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS EMPRESARIALES Y SOCIALES

LA GEOCULTURALIDAD DEL SIGNO LINGÜÍSTICO¹

THE GEOCULTURALITY OF THE LINGUISTIC SIGN

juan.papasidero@gmail.com

Recepción: 01/07/2020

Aceptación: 16/09/2020

RESUMEN

El objeto del presente trabajo consiste en esbozar una tercera posición a propósito de la relación que une a las palabras con las cosas. Discusión que históricamente se ha polarizado entre una posición convencionalista (actualmente predominante) y otra naturalista. De ahí que se sostenga la prefiguración conjetural de una interpretación del signo lingüístico en clave geocultural, consecuente con los aportes de Rodolfo Kusch, en particular con su recapitulación del *estar* como precondition del *ser*. Tercera posición que aspira a reconocer la posibilidad de cierta naturalidad geocultural en el signo lingüístico, siendo que dentro del entramado referencial que implica toda cultura, no parece consistente hablar de estricta inmotivación del signo, ni de fijeza esencial.

PALABRAS CLAVE

Signo lingüístico, convencionalismo, naturalismo, tercera posición, sentido geocultural, estar-siendo.

ABSTRACT

The goal of this study is to bring up a third point of view regarding the link between words and things, which historically has been polarized between a conventionalist (currently predominant) and a naturalist position. Hence the conjectural prefiguration of an interpretation of the linguistic sign in a geocultural key, consistent with the contributions of Rodolfo Kusch, in particular with his recapitulation of stay (*estar*) as a precondition of being (*ser*). This third position aspires to recognize the possibility of a certain geocultural naturalness in the linguistic sign, taking as a background the referential framework that all culture implies, it does not seem consistent to speak of strict immotivation of the sign, nor of essential fixity.

KEY WORDS

Linguistic sign, conventional, naturalism, third point, geocultural key, stay-being.

¹ Ponencia presentada en el *I Congreso Internacional de Filosofía Intercultural da ALAFI - V Jornada de Filosofía Oriental e Intercultural da U.S.P.* (São Paulo: Octubre-Noviembre 2019).

El problema de la mediación llevado al campo de la filosofía del lenguaje, nos ubica nuevamente en el centro de una discusión histórica: ¿qué clase de lazo es el que une y liga a las palabras con las cosas? Los nombres asignados e instituidos sobre los entes que nos circundan, ¿en qué fundamento echan su raíz? ¿Qué tipo de conexión subsiste entre la imagen mental de la cosa y el sonido gracias al cual la convocamos? Semejante lazo, que une de modo indisociable o isológico dentro de un horizonte intralingüístico concreto cualquiera, ¿se funda en una unión meramente convencional, como el fruto azaroso de una costumbre y, por tanto, contingente, o bien, es posible que responda a una asociación natural, que congregue palabras y cosas de un modo necesario? Tales son las tesis que han prevalecido, cada una con sus bemoles, a lo largo del pensamiento occidental; la primera, bautizada como convencionalismo o artificialismo del lenguaje, mientras que la segunda, conocida como naturalismo. La disyuntiva estriba en afirmar o negar la existencia de una correspondencia legítima entre los dos elementos de la semiosis. En consecuencia, la osadía que se emprende con este estudio tiene por meta el señalamiento o, al menos, la prefiguración conjetural de una tercera posición, ubicada por fuera de la lógica antitética de las dos anteriores. Para lo cual, recurriremos al auxilio del pensamiento latinoamericano, especialmente a las reflexiones de Ezequiel Martínez Estrada² y Rodolfo Kusch.

En el paradigma de la lingüística contemporánea, goza de muy buena prensa y de incuestionable salud la tesis convencionalista. De modo que escasean las alternativas, esto es: posiciones que defiendan la posibilidad de una relación semiótica no-accidental, es decir, motivada. Ya sea en el seno del estructuralismo o del pos-estructuralismo, la perspectiva asustancial impera, bien en favor del relacionismo o del constructivismo, volviéndose un lugar común la consideración de lo cultural como lo opuesto a lo natural. La formulación actual del artificialismo la encontramos en Ferdinand de Saussure, en su *Cours de linguistique générale* publicado por vez primera en 1916, expuesta en los siguientes términos:

El lazo que une el significante al significado es arbitrario, o también, ya que por signo entendemos la totalidad resultante de la asociación de un significante a un significado, podemos decir más sencillamente: *el signo lingüístico es arbitrario*. [...] La palabra *arbitrario* exige también una observación. No debe dar la idea de que el significante depende de la libre elección del sujeto hablante (más adelante veremos que no está en manos del individuo cambiar nada en un signo una vez establecido éste en un grupo lingüístico); queremos decir que es *inmotivado*, es decir, arbitrario en relación al significado, con el que no tiene ningún vínculo natural en la realidad. (de Saussure, 1994, pp. 104-106)

El *quid* de la inmotivación supone primero otro esclarecimiento. El signo lingüístico es ante todo una realidad bifronte, la intersección o mediación de dos dimensiones, de un significado enlazado a un significante. El primero, constituyendo el plano del contenido y, por tanto, terreno de lo conceptual; al tiempo que, el segundo, en

² El presente estudio se enmarca en interrogantes suscitados por un escrito previo, en el que el autor se dedicó a analizar con detenimiento algunas ideas a propósito del idioma en Ezequiel Martínez Estrada. Véase: *Bosquejo para una radiografía de la lengua en Docta Barbarie* (Ed. Prosa, Buenos Aires, 2020).

tanto que imagen acústica y luego gráfica, pertenece al plano de la expresión del signo. El significado es la “representación psíquica de la cosa” (Barthes, 1994, p. 42) y el significante, el mediador material del significado. La arbitrariedad o inmotivación del signo saussureana asevera que el vínculo contractual que une a ambos frentes, no es más que el producto de una asociación socialmente constituida que, en el decurso del tiempo, por cristalización y fosilización, se naturaliza intralingüísticamente, produciendo apariencia de necesidad e intemporalidad. “El «contrato» pues, está sostenido aquí por cierta naturalización de este arbitrario apriorístico del que habla Lévi-Strauss” (Barthes, 1994, p. 50). Sucintamente: es únicamente la fuerza de la costumbre, y nada más, la que sostiene el anudamiento de un significante con su respectivo significado. En el carácter aleatorio de la relación de significación o semiosis, se cifra el hecho de que no haya motivo alguno que predetermine la ligazón necesaria de uno con otro, primando la arbitrariedad en todo su esplendor.

El único caso en que Saussure acepta la posibilidad del naturalismo es en relación al símbolo, que precisamente por este punto se distingue del signo.

Lo característico del símbolo es no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío, hay un rudimento de lazo natural entre el significante y el significado. El símbolo de justicia, la balanza, no podría ser reemplazado por cualquier otro, por un carro, por ejemplo. (de Saussure, 1994, p. 105)

Siguiendo el léxico estructuralista, nótese la enorme riqueza que supondría concebir a los signos como símbolos de las cosas. Consecuentemente, sobrevendría un elevamiento del tan denostado significante que, en la medida en que fundaría su autoridad en una correspondencia natural, dejaría ya de ser concebido como un mero señalador o deféctico, para acceder, al menos complementariamente, al develar de la cosa invocada. De un simple conector, llegar a ser concomitante en el esclarecer y visualizar de la imagen mental. En cierta cercanía con esta idea, Jacques Lacan podría considerarse en algún punto, como una excepción contemporánea a la unidimensionalidad del paradigma convencionalista. Si nos adentramos en su enseñanza psicoanalítica, específicamente en los mecanismos de defensa empleados por la discursividad inconsciente, se evidencia que la condensación, mediante el uso de la metáfora, y el desplazamiento, a través de metonimia, subvierten las relaciones convencionalmente establecidas entre significado y significante. De este modo, en la intimidad del propio psiquismo y, con el fin de vencer la represión del significado inconsciente, formaciones como los chistes, los sueños o los *lapsus linguae*, permiten la manifestación de lo censurado, enlazando un significado reprimido a un significante que reporte menor nivel de peligrosidad para la propia subjetividad. Esta segunda ligazón, que desplaza o condensa significados hacia nuevos significantes, opera por metonimia (une por contigüidad) o por metáfora (asocia por semejanza). Siguiendo a Lacan, puede apreciarse en los significantes privilegiados que dejan traslucir parte de la semántica inconsciente, una motivación del signo lingüístico y, por tanto, una no arbitrariedad, que encuentra su fundamento en relaciones de tipo simbólico-analógicas.³

³ Véase: Lacan, Jacques, *La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud*, en *Écrits* (1966).

Sin embargo, no hay gran novedad en lo dicho hasta aquí. La formulación del problema inherente a la relación de las palabras y las cosas, así como la prefiguración de las dos soluciones clásicas (naturalismo vs. convencionalismo), ya encuentra cabal expresión en Platón, y también en Aristóteles. El siglo V a.C. representó para Atenas el tiempo del esplendor, los años de Pericles y de los grandes tragediógrafos y comediógrafos, la arquitectura, el arte y la prosperidad económica. Universo espiritual en el que la democracia y la filosofía coinciden en poner la atención de la polis en torno a la problemática antropológica. Escena histórica en que aparece la sofística, y con ella la puesta en duda de la presunta naturalidad (*physis*) de los diversos dispositivos sociales. En efecto, la *controversia nomos-physis* es uno de los principales debates intelectuales período en cuestión. Así es que emergen diversas reflexiones sobre la justicia, el Estado, la familia, el derecho, entre otras, tendientes a descubrir si tales dispositivos encuentran su fundamento en la naturaleza y, por tanto, en algún tipo de sacralidad que implique necesidad o si, contrariamente, éstos no son más que el producto de convenciones y costumbres humanas, que en modo alguno suponen un designio preexistente, siendo solo el resultado del libre arbitrio de las acciones humanas. Es en éste espíritu de época en que deben de inscribirse las reflexiones consecuentes de Platón en el *Crátilo* (*Κρατύλος*) y de Aristóteles en *Sobre la interpretación* (*Περὶ Ἑρμηνείας*). El diálogo aporético de Platón es probablemente uno de los primeros textos filosóficos en que se tematiza al lenguaje mismo como problemática. Los personajes que polarizan la discusión son Crátilo,⁴ aferrado a la posición naturalista, quien:

...afirma que cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza. No que sea éste el nombre que imponen algunos llegando a un acuerdo para nombrar y asignándole una fracción de su propia lengua, sino que todos los hombres, tanto griegos como bárbaros, tienen la misma exactitud en sus nombres. (Platón, 2010, p. 531)

y Hermógenes,⁵ en defensa del convencionalismo, quien dice: "...no soy capaz de crearme que la exactitud de un nombre sea otra cosa que pacto y consenso. Creo yo, en efecto, que cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, éste es el nombre exacto" (Platón, 2010, p. 533)

Expuestas fundacionalmente de este modo, aquí encuentran germen todas las respuestas esbozadas a la pregunta formulada; como se verá, nosotros proponemos salir de ese par antitético, y así conjeturar una tercera posición. Sin embargo, lo más interesante de la reflexión platónica en función del naturalismo es lo siguiente: "...el nombre es un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia..." (Platón, 2010, p. 538). Supuesto que conduce la argumentación hacia la pregunta por el artesano nominador, el legislador del lenguaje, responsable de instituir sobre cada cosa su pertinente nombre, en estricta observancia de las esencias últimas (anticipo de la teoría de las formas). De modo tal que

⁴ Cuya posición Borges sintetiza en *El golem*: "Si (como el griego afirma en el Cratilo) / el nombre es arquetipo de la cosa, / en las letras de *rosa* está la rosa / y todo el Nilo en la palabra *Nilo*." (Borges, 2016, p.152).

⁵ Cuya más brutal consecuencia gnoseológica, logra encerrar Cristina Peri Rossi en el primer poema de *Lingüística general*: "El poeta no escribe sobre las cosas, / sino sobre el nombre de las cosas" (Peri Rossi, 2009, p. 369).

sea restituído en la imagen acústica de la palabra, algo del orden de lo esencial, que haga a la constitución de la cosa evocada.

En Aristóteles, toda disyuntiva ya se encuentra despejada, dejando al descubierto una firme posición artificialista, mas no por ello una salida simplista al escollo. En efecto, en el capítulo primero de *De interpretatione*, encontramos un claro convencionalismo al tiempo que, sólidos cimientos para una gnoseología y metafísica de corte netamente empirista. Citamos:

Aquello que hay en la voz es símbolo de las afecciones que hay en el alma, y los caracteres escritos son símbolos de aquello que hay en la voz. Y tal como las letras no son las mismas para todos [los hombres], tampoco los sonidos vocales son los mismos para todos. En cambio, aquellos ítems primeros de los que las voces son signos -las afecciones del alma- son los mismos para todos; y aquellos ítems de los cuales dichas afecciones son semejanzas -las cosas- son, desde luego, los mismos [para todos]. (Aristóteles, 2009, pp. 149-150)

Evidentemente, dentro del triángulo semiótico aristotélico, la relación que se establece entre los ítems externos (cosas) y las afecciones del alma es, radicalmente distinta, de la que se configura entre éstas últimas y las voces (palabras) que las simbolizan. El primer vínculo es de tipo natural y necesario, inscripto de una lógica de la semejanza, mientras que, el segundo vínculo, es absolutamente arbitrario y convencional (aquí no hay mimesis).

Ahora bien, el camino hasta ahora recorrido nos instiga a una pregunta: ¿es posible, al interrogarnos por la naturaleza del lenguaje, concretamente por la legitimidad de la semiosis, prescindir del valor neurálgico de la situación, evadir de lleno la gravedad del suelo, el horizonte del dónde, del cuándo y del quién? Pensar la relación que traban las palabras con las cosas, ¿no exige *per se* un tratamiento histórico, político y cultural? Si el objeto en discusión atañe a lo —probablemente— más propio de la realidad humana, ¿cómo hacer entonces completa abstracción de su naturaleza, culturalmente mediada? No hay lenguaje o representatividad alguna que permanezca por fuera del existir que abre el ser finito y autoconsciente en su habitar del mundo. Ergo, tampoco éste es separable de las limitaciones y potencialidades que su estar pone en juego, ya sea como obstáculo o bien como trampolín. Un simple escrutinio fenomenológico nos arroja el dato de que el animal simbólico no existe en el aire, sino arraigado a un suelo que lo contiene, condiciona y constituye.

El *ser* concebido con total independencia del *estar*, si es predicable, lo es solo teológicamente, mas al ser carnal y finito la ubicuidad extraterritorial le está completamente vedada. Contrariamente, el humano solo es en cuanto que está. Ya el mismo concepto de ser, considerado a secas, como un presente acabado y consumado es evanescente abstracción sino se lo conjuga como gerundio. Todo viviente no es más que un siendo. De aquí que nuestra categoría sea la del estar-siendo y no el ser-ahí (*Dasein*). Cuestión que, en *Esbozo de una antropología americana* (1978), Rodolfo Kusch resume del siguiente modo:

Es más, en vez de haber una controversia entre estar y ser, hay más bien una conjunción, lo cual se expresaría en la fórmula *estar-siendo*. El ser es un gerundio que transita, pero sin estar

segregado del estar, sino instalado en éste, lo cual por supuesto hace a la autenticidad de la fórmula. [...] Es que la autenticidad no consiste en la elección del ser por el ser mismo, sino en saber su valor simbólico en medio del estar. (Kusch, 2007a, p. 369-370)

El origen mismo del lenguaje, en un sentido más lógico que cronológico, ya lo ubica para siempre bajo la égida situacional de la espacialidad; al respecto Dussel asevera:

La lejanía entre una persona y el otro exige producir signos de comunicación; el restablecimiento de la proximidad a distancia. Como el pastor de las montañas que con silbido se comunica con su compañero. Expresar, como cuando se exprime una naranja, es expulsar con presión hacia el exterior lo que está en el interior. (Dussel, 2011, p. 185)

Así, la *poiesis* semiótica aparece como un sistema de signos que tiene por fundamento la restitución de una cercanía o proximidad perdida,⁶ sustitutivamente tiene la misión de enmendar la falta que produce la ausencia del objeto de deseo, reelaborando la inmediatez del cara-a-cara. El lenguaje es un fundar que instaure presencias en la patencia del otro como carencia. Ya que “sin la proximidad no podría surgir el sistema de los signos que se elaboran y producen (la *poiesis* semiótica) como puente que atraviesa la lejanía en la comunicación” (Dussel, 2011, p. 185). Por esto el signo encuentra su razón de ser en la reunificación de lo separado, religando simbólicamente lo sometido a una distancia material. Esto apoya la objeción ya esbozada, según la cual no es separable el órgano de representación del quién, el cuándo y el dónde que representa, porque su emerger mismo es fruto de un juego de cercanías y distancias, posiciones en el espacio. De modo que el juicio sobre la motivación o inmotivación del mismo y su concomitante aparato sígnico, solo es viable, ulteriormente, luego de fijar su situacionalidad como horizonte o condición de posibilidad. Kusch, en quien hallaremos el cimiento para lo sucesivo, nos lo esclarece de este modo:

Si hiciese lo contrario y tomara en lingüística la palabra como fundamento, no haría más que trabajar con un residuo de un proceso total. El lenguaje no es comprensible sino desde el habla, éste a su vez desde el encontrarse o ánimo, y la posibilidad de ser que se encuadra en el habla, y en el horizonte simbólico donde se articula el sentido. En todo esto la palabra se incrusta como un simple síntoma, pero no más que esto. (Kusch, 2007c, pp. 165-166)

Entonces, si la palabra no es más que un síntoma, palpable y visible, del habla, ¿no es el habla, en consecuencia, el epifenómeno resultante de la intersección de un pueblo o estirpe con una geografía o paisaje, eso que usualmente denominamos cultura? ¿La manifestación concreta de un espacio-tiempo humanizado que se desdibuja, pero que se sustancializa en la expresión sígnica que le es propia? Sostenemos que la palabra, considerada aisladamente, no es nada, sino solo en cuanto está asentada en la totalidad de la que es efecto o fenómeno, de la que recibe, por ejemplo, nada menos que su semántica. Así lo óntico tiene por sustento a lo pre-óntico: he aquí el ámbito del estar.

⁶ Resulta significativa la semántica arcaica del verbo *λέγειν* que, antes de alcanzar su sentido clásico como “hablar” y “decir”, primitivamente nominaba a la acción de “recoger”, “juntar” y “reunir”. Véase: Heidegger, Martin, “Logos”, en *Vorträge und Aufsätze* (1953).

El asunto crucial se resume en este punto: cualquiera de las posturas clásicas, antitéticas y antagónicas, sobre la relación palabras-cosas, tiene por lugar de enunciación a la filosofía occidental⁷ que, de Parménides en adelante, se constituye en la supremacía de la categoría del ser por sobre cualquier otra, relegando el revés semántico del verbo *εἶναι*, la noción de estar, a mera accidentalidad no constitutiva del ente. Esquema conceptual que al costoso precio de la trascendencia, la bondad, la necesidad, la unidad, la eternidad, la perfección, la verdad o hasta la belleza, se ve obligado a renunciar a todo lo que hace y configura al existir humano concreto, aquello que solo aparece como ser efímero. Esta tiranía del ser en detrimento del estar, empuja a considerar al lenguaje como entidad abstracta que, o bien es por naturaleza o bien por convención, mas en ninguna de las opciones se deja resquicio para la topología en que el órgano lingüístico se instala. No es sostenible concebir al lenguaje humano prescindiendo de la realidad humana, es decir, del entramado geo-histórico-cultural (intersección de un quién, un cuándo y un dónde) en el que un sonido finalmente se funde con un algo, hecho fortuito a raíz del cual aparecen palabra y cosa. La conjetura que aquí acercamos, consiste en subvertir la tiranía, reconociendo al estar como *conditio sine qua non* del ser, y reparar en que hay motivación del signo lingüístico al tiempo que consenso y costumbre de la comunidad hablante (tercera posición). Nuestro cometido es reestructurar el abordaje del problema llamando la atención sobre la existencia de cierta medianía, ya que no es consistente pensar un objeto sometido al uso cotidiano, el devenir histórico, las inventivas literarias y hasta la explotación del hombre por el hombre, en resumen, ilimitadas contingencias, en los estrechos términos de relaciones esenciales, necesarias y/o naturales, abstraídas de todo lo anterior, en el vínculo entre significados y significantes. Lo cual no elimina la posibilidad de que exista cierta ligazón más penetrante y profunda que la meramente convencional, en la que el significante diga más del significado que su solo señalamiento, pero sí obliga a incluir en la consideración que el horizonte de toda lengua no es otro que la cultura, amarrada para siempre a un dónde. Invita a no descuidar aquello que hace a la vitalidad de un idioma, siempre sometido a la mutación continua y procesual, porque no asistimos a una entidad que es, sino que está-siendo, como todo cuanto circunda al ser humano en su habitar del mundo. Yerra la lógica del ser cada vez que pretende fijar, fosilizar, amarrar y definir sincrónicamente, aquello que solo puede existir diacrónicamente, y cuya “naturalidad”, geoculturalmente mediada, solo radica en poder nombrar adecuadamente la realidad de un pueblo en su circunstancia histórica, porque no es un punto fijo aislado del espacio y del tiempo, sino una línea que transcurre indefinidamente entre ambos ejes. “La cultura encuadra el horizonte simbólico y éste es el fundamento del existir mismo” (Kusch, 2007c, p. 165).

Kusch distingue rotundamente entre la posición ontológica del ser y la del estar, tensión que visibiliza la relación de lo óntico con lo preóntico. El estar es el pre-recinto del ser, porque se exterioriza como trasfondo en el que lo óntico aparece como episodio, es la

⁷ A propósito de la cual Kusch agrega: “Y precisamente nuestra ventaja en América es saber que todo lo del ser es un simulacro, ya que lo absoluto se ha ubicado a nuestras espaldas, como un residuo que ha quedado de una sobresaturación ontológica de Occidente. ¿Es que esta cultura está enferma de ser y ha perdido el misterio de su estar?” (Kusch, 2007a, p. 370).

variable independiente del ser, que es la dependiente. Ya la “etimología” de los términos resulta iluminante:

Ser en el mundo es un *sedere* o *estar sentado*, como si simulara un fundamento, cuando en realidad lo fundante es el *stare* o *estar en pie* o apenas in-stalado, para acechar donde se concreta realmente el fundamento en medio de los símbolos que ofrece el mundo cultural. (Kusch, 2007a, p. 364)

La radicalidad de la circunstancia, el ahí en donde encuentra contención todo acontecer, se opone a lo estático del ser como fundamento inamovible, pues en el estar en pie se destaca el dinamismo inherente al siendo, que es el punto de convergencia de la actualidad con la potencialidad. Probablemente sea el gerundio una de las pocas formas verbales capaces de reproducir lingüísticamente la vivencia del devenir (*Πάντα ῥεῖ*). “El siendo no indica una posibilidad de ser, sino la curvatura del mismo” (Kusch, 2007b, p. 481). Y el estar es el espacio de la quebradura de la razón, en tanto que límite inferior del vivir en bruto, porque constituye el borde portante de lo que es en tanto que siendo. De allí se desprende la importancia del suelo, en especial como sustrato del cultivo que reviste toda cultura. El suelo es la sede de arraigo de la lengua, seguramente el matiz que configura y tonifica su especificidad. La importancia del domicilio en el mundo es justamente lo que Rodolfo Kusch se propone señalar, y de ahí que nosotros pretendamos afirmar la inseparabilidad de un sistema lingüístico concreto, de la gravedad que el suelo ejerce sobre el mismo, eso que Martínez Estrada denominara *paisaje*. Lo telúrico es la condición o sostén que al tiempo posibilita la espacialidad y ubicación de los elementos sobre un fondo u horizonte, en donde las partes, en virtud de su interrelación y posición relativa, adquieren su valor a la luz de la totalidad. Lo excepcional es que tales valores revisten grados de “naturalidad”, en la medida en que son el producto móvil y sintomático de la situacionalidad en que aparecen. Naturalidad que no podemos pensar en términos absolutos, sino bajo cláusulas intraculturales o intralingüísticas, es decir, en un sentido geocultural. Ello solo es viable si concebimos a la realidad del ente como inacabada o en-vías-de, que es el único modo consistente de abandonar la óptica del ser desencarnado por su contracara, la de lo vivo y situado. Así, el estar-siendo se configura como un proceso de esencialización. De manera que el estar puede llegar a concebirse como el fondo motivante de las relaciones sgnicas, como un estar-siendo en el que lo apriorísticamente accidental, se esencializa en la historicidad del uso y bajo las condiciones geoculturales que lo preóntico impone a lo óntico.

La conjetura de la geoculturalidad del signo lingüístico aquí esbozada, echa raíz en *Radiografía de la pampa* (1933) de Ezequiel Martínez Estrada, específicamente en su preocuparse por el idioma como fuerza psíquica. Ante todo, se piensa en él como el canal de transmisión del “acervo de experiencias de la raza” (Martínez Estrada, 2017, p. 237), puesto que un idioma no “sirve como verdadero lenguaje de un alma fuera de su paisaje y de su estirpe” (Martínez Estrada, 2017, p. 238), de aquí el problema de que “las palabras traídas por el conquistador no correspondían a la realidad americana” (Martínez Estrada, 2017, p. 238), hecho que permite sencilla comprobación si se repara en la toponimia

hispánica y se la compara con su correlativa en lengua originaria, ocurriendo lo mismo en el caso de la zoonimia. Un idioma, sigue Estrada, es un instrumento de la sensibilidad, tanto orgánica como inconsciente, “forma oral de la vida en primer término” (Martínez Estrada, 2017, p. 240), y por ello órgano al servicio de las necesidades estéticas antes que lógicas. En cuanto que “sustancia vital”, la lengua, se encuentra profundamente ligada a las actividades del alma, asentada en el centro anímico del hablante. Contexto en el que la exactitud entre el nombre y lo nombrado adquiere una dimensión central y estructurante, exactitud que podríamos incluso suplantar por *adecuación*. Pacto o comunión mucho más sanguínea e íntima que la sugerida por el modelo de la semiosis convencionalista. En la ecuación general sobre su dinámica, el idioma:

Es la forma oral de la vida en primer término y es tanto más percedero cuanto más se identifica con el transcurrir de la propia vida y el variar; mueren menos las lenguas cuyo uso no remueve la masa total de la psique, hasta que en el papiro se eternizan. (Martínez Estrada, 2017, pp. 239-240)

El asunto de la mutabilidad lingüística, que Estrada homologa y pone a la par del “transcurrir de la propia vida” individual pero fundamentalmente colectiva, evidencia con claridad que es el gerundio, actual y procesual, el tiempo verbal por antonomasia para aprehender la realidad humana. Toda lengua no es en sentido propio, sino solo cuando se la aísla y esteriliza para su estudio en un corte sincrónico, mas en lo concreto aparece como un estar-siendo en unidad indisoluble con una estirpe que la habla y con un paisaje que, dotándola de sentido, la sostiene (gravidez del suelo). Estos elementos (idioma, paisaje y estirpe) configuran un triángulo incommovible, el soporte simbólico-material de todo habitar humano; ubicándose más allá de cualquier posición consuetudinaria o esencialista. Aquí, la retroalimentación interna de los elementos de la realidad cultural, obliga a asumir la preexistencia de un pacto inviolable entre pueblo, geografía y lengua, sin que ello suponga estancamientos fosilizantes, puesto que la naturaleza misma de las partes acarrea devenir y dinamismo. El punto radica en que no es posible hablar de exclusiva naturalidad, ya que existe una cuota innegable de aleatoriedad y, tampoco, de convencionalismo cuando existen fuerzas anímicas, sociales, culturales, políticas, históricas, económicas, religiosas y hasta ambientales, que coadyuvan a que el nombre de una cosa (en coordenadas espacio-temporales sumamente precisas), sea uno y no otro; el factor consuetudinario no es explicación concluyente, así como la hegemonía de la tesis esencialista, mortifica el vitalismo inherente a lo real.

La importancia capital de la variable geocultural en el estudio del signo lingüístico en particular, y de la lengua en general, esconde por detrás la necesidad orgánica de no desear de la consideración especulativa el marco de contención, o mejor, la caja de resonancia natural en que toda lengua alcanza a dotar sus sonidos de significancia, gracias a lo cual no se ahoga en modulaciones vacuas o *flatus voci*. La mecánica del límite, extensiones difusas pero reales de todo idioma, es lo que permite a la palabra arraigarse y encarnar, la posibilidad de penetrar en la intimidad del hablante, punto fontal de su poder estético. Si la palabra logra conmovier y ser vehículo de verdades, tan solo es gracias a que

se representa como propia para el sujeto hablante. Sentimiento que en aymara se denomina *utankaña*: “estar en casa”, domiciliado en el propio mundo. Esta era la enorme preocupación de Estrada a la hora de abordar el problema de la “invasión lingüística de América”, que condenó a los hablantes del continente al uso de una lengua foránea, absolutamente ajena a las vicisitudes, faenas y lugares del “Nuevo Mundo”. Lo que es causa de resentimientos y odios reprimidos hacia la lengua castellana y la tradición hispánica, y traza como programa de la literatura argentina el aclimatamiento de un idioma espurio a la circunstancia local; lo que pocos han logrado:

Y si durante la Colonia no encontró el genio de América la forma de expresarse mediante un idioma extraño, el siglo pasado tuvo en Sarmiento al más grande prosista del habla y en José Hernández al talento capaz de someterlo a los usos de la vida argentina. Lo demás fue, si no la retórica, una pugna por librarse del peso muerto que el idioma ponía sobre las ideas. (Martínez Estrada, 2017, p. 238)

El hecho de que se vuelva imperiosa y necesaria la subyugación de lo ajeno a lo propio en términos lingüísticos, da la pauta de que la significancia sgnica exige y supone amarras sólidas con el dónde en que nace la enunciación. La palabra *desierto* en la literatura argentina del siglo XIX dista inconmensurablemente de lo que su equivalente en árabe podría significar para un beduino, porque la situacionalidad en que converge la palabra, limita y potencia todo su sentido; y aunque nos percatemos de que “desierto” es para nosotros un vocablo importado, esto no le quita “naturalidad” en sentido geocultural, puesto que se inscribe como cicatriz o huella en la memoria o historicidad de un pueblo, es una marca más de la cultura, que es telón de fondo sobre el que todo signo se asienta. El fenómeno de la globalización, por ejemplo, lo exhibe con claridad: la eliminación virtual de la distancia, la instantaneidad como unidad de medida del flujo informativo, la mundialización de los mercados y la onda expansiva monocultural que, con su falso rostro de democracia y respeto a la diversidad, ahoga a los más débiles particularismos locales, todos elementos que hacen al estadio actual del capitalismo posindustrial. Factores que sin duda repercuten decisivamente en la vida de un pueblo o nación, y traen como consecuencia inseparable la incorporación a la lengua natal de un centenar de palabras o expresiones enteras, provenientes en su gran mayoría del inglés norteamericano. Esto pone nuevamente en evidencia la fuerte ligazón que traban lo material y lo simbólico; nuevas realidades sociales, políticas, históricas y culturales, exigen la adopción de otros nombres capaces de aprehenderlas con efectividad. Otra vez: aquí también encontramos “naturalidad” lingüística, no la de dioses ni de bestias, sino aquella que atravesada culturalmente, se ratifica como absolutamente humana. Así como Kusch diagnostica la eventual “evaporación del ser, pero no por algo propio del mismo, sino quizá por haber perdido su raíz por su distanciamiento del estar” (Kusch, 2007b, p. 477), así mismo ocurre con toda palabra, con todo signo, que no encuentra punto de anclaje.

A modo de conclusión: primero recalcar el carácter experimental y conjetural del presente escrito, mucho más próximo a la revalorización de la problemática propuesta (casi como fractura frente al silencio académico y la tiranía de las modas intelectuales), que

orientado a la exposición lapidaria de respuestas finales y acabadas. Aquí también habita lo provisorio, como en todas partes. Por ello, con la excusa de edificar una tercera posición, lo que se ha intentado es volver a poner sobre la mesa de discusión el asunto de la legitimidad nominal, la pregunta que interroga por el grado de arraigo con que una lengua logra morder y apresar lo óptico. Es evidente que la cuestión no carece de complejidad y que las variables en juego, exceden en número a las aquí consideradas, mas no por ello deja de ser menos firme la tesis que asevera el sometimiento del qué al dónde, y su respectiva constelación de condicionantes (universal situado).⁸ Además, si se busca una respuesta que no peque de reduccionismos sociolingüísticos, y aún queremos creer en la libertad del hablante, en la importancia del factor anímico, entonces las ideas aquí esbozadas ofrecen una genuina contestación a la pregunta que indaga por la existencia y elección de los vocablos regionales o localismos. Jamás tendremos la certeza de por qué ocurre, pero lo cierto es que objetos semejantes llegan a adquirir nombres diferentes en pueblos distintos que comparten el mismo idioma. Será por una resistencia de la lengua, un sentimiento del hablante individual, un convenio colectivo, no importa, lo seguro es que se inscribe como consecuencia connatural de un espacio-tiempo, aquí-ahora preciso, como fruto de una historicidad que altera el futuro. Eso es lo que implica y permite el reemplazo del paradigma del ser por la óptica del estar, la dimensión geocultural del signo lingüístico.

SOBRE EL AUTOR

Juan Papisidero es Profesor en Filosofía por el ISP Pbro. Dr. A. M. Sáenz. Actualmente se encuentra realizando la Licenciatura en Filosofía en la UCES. Es autor de los poemarios *(la)poieticosa* y *Poema Tomado: Manual de Escritura*.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Aristóteles. (2009). *Categorías y Sobre la interpretación*. Buenos Aires: Losada.
- Barthes, R. (1994). *La aventura semiológica*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Beuchot, M. (2016). *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Borges, J. L. (2016). *El otro, el mismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- de Saussure, F. (1994). *Curso de lingüística general*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Casalla, M. C. (1973). *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

⁸ Concepto que retomamos de las producciones tempranas de Mario Casalla (Cf. Casalla, M., *Razón y liberación: notas para una filosofía latinoamericana* – 1973), y a la luz de la cual afrontamos la impugnación que Adorno opone a la veracidad del todo en Hegel (Cf. Adorno, T., *Dialéctica negativa* – 1966).

- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1994). Logos. En M. Heidegger, *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Kusch, R. (2007a). Esbozo. En R. Kusch, *Obras completas (tomo III)*. Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007b). Estar siendo. En R. Kusch, *Obras completas (tomo III)*. Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007c). Geocultura del hombre americano. En R. Kusch, *Obras completas (tomo III)*. Rosario: Fundación Ross.
- Lacan, J. (2014). La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud. En J. Lacan, *Escritos I – Segunda parte*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Leocata, F. (2004). *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires.
- Martínez Estrada, E. (2017). *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires: Interzona.
- Papasidero, J. (2020). Bosquejo para una radiografía de la lengua. En C. Butavand et al., *Docta Barbarie*. Buenos Aires: Prosa.
- Peri Rossi, C. (2009). Lingüística general. En C. Peri Rossi, *Poesía reunida*. Barcelona: Lumen.
- Platón. (2010). Crátilo. En Platón, *Platón I*. Barcelona: Gredos.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Langone, L., (2019). *Nietzsche: filosofo della libertà*, Pisa: Edizioni ETS, col. «*Dialogica*. Collana di filosofia e scienze umane». 208 pp. ISBN: 978-884675479-0 / ISSN: 2611-1284.

En 1876 Nietzsche visita en Sorrento a su amiga Malwida von Meysenburg, en un viaje que incluyó también Génova, Nápoles, Pompeya, Capri, Ischia, Pisa... Un viaje hasta cierto punto iniciático, no solo por las vicisitudes biográficas, sino porque marcará una inflexión en el pensamiento nietzscheano. Y, también, porque es de alguna manera el punto de inicio de una fructífera relación entre Nietzsche e Italia, cuyo último fruto representa la obra que aquí se reseña. Entre ambos extremos, se extiende una riquísima tradición italiana de estudios nietzscheanos, cuya acta oficial de fundación la constituyen las ediciones críticas de la obra y del epistolario realizadas por Giorgi Colli y Mazzino Montinari, también impulsores del debate académico en la publicación *Nietzsche Studien*. Entre ambos extremos, es verdad, también se hallan los viajes de Nietzsche a Italia en años posteriores, particularmente a Génova, Rapallo, Turín, Roma y Venecia; y un más oscuro contacto de Mussolini con el ideologizado Nietzsche-Archiv de Elisabeth Förster-Nietzsche y Max Oehler.

En 1961, el mismo año en que Montinari viajaba a Weimar para consultar por primera vez los manuscritos de Nietzsche —que, por entonces, se encontraban en el *Goethe- und Schiller-Archiv*—, se funda casualmente en Pisa —ciudad en que Nietzsche se cruzó inesperadamente con camellos, ciudad en cuya universidad se gestó la acción *Nietzsche* de Colli y Montinari— la casa editorial *Edizioni ETS*, que en las últimas dos décadas ha venido publicando algunos de los textos más interesantes de la actual *Nietzsche-Forschung*. Y en ese mismo 1961 ocurre otro de los grandes hitos en la difusión del pensamiento nietzscheano, que luego sería decisivo en el así llamado *Nietzsche Renaissance* que se desarrollará en los años sesenta: la publicación de los dos tomos del *Nietzsche* de Martin Heidegger, que incluían sus seminarios en la Universidad de Friburgo.

Justamente en Friburgo encontró a Laura Langone la publicación, el año pasado, de su *Nietzsche: filosofo della libertà*, en el marco de una estancia de investigación para su doctorado en germanística de la Universidad de Cambridge. Escrito con un italiano claro y fluido, muy inteligible para hispanohablantes (incluso para quien, como el autor de esta reseña, no tiene estudios formales del idioma), no por ello se priva el libro de Langone de cierta *textura poética* que reclama cualquier aproximación a la figura de Nietzsche. En efecto, hay que contar entre los méritos de Langone el haber articulado una rigurosa “sistematización” del pensamiento nietzscheano con una expresividad que no le va a la zaga, en la que las metáforas y otros recursos literarios no escasean —entrecomillando “sistematización” porque, por supuesto, en el caso de Nietzsche esta palabra no puede sino tener un valor metafórico—.

Como lo indica el título de este quinto volumen de la colección *Dialogica* de *Edizioni ETS* —dedicada a filosofía y ciencias humanas, y con un comité científico de destacados especialistas— la clave de lectura con la que aborda la siempre exuberante

filosofía de Nietzsche es la *libertad*. Este tema se vuelve, en realidad, un *hilo narrativo* con que Langone entrama los grandes temas del pensamiento nietzscheano: la emancipación de las redes de la *metafísica* a partir de la sospecha frente al *lenguaje* (cap. 2); la *crítica a la moral* castradora que vuelve esclavo al ser humano, al impedir el desarrollo de la libertad (cap. 3); el *cuerpo* como caos de instintos que no está previamente dado (ni naturalmente ni como producto social o cultural), sino que es un conjunto de posibilidades de ser (cap. 4); el espíritu libre o *Freigeist*, que actúa siguiendo su propia conciencia intelectual y poniendo en cuestión toda verdad preestablecida (cap. 5); la *voluntad de poder* como esencia de lo real y tendencia al acrecentamiento de la vida (cap. 6); la *muerte de Dios* y el *nihilismo*, presentado como fenómeno de conservación de la vida contrario a la voluntad de poder (cap. 7); el eterno retorno de lo igual en sus acepciones ontológica y ética (cap. 8); y, finalmente, el *perspectivismo*, la *transvaloración de todos los valores* y el advenimiento del *Übermensch*, aquí presentados desde la óptica de la *creación* (cap. 9).

El recorrido comienza, no obstante, con un prólogo (cap. 1) subtítulo de manera sugerente: “Zarathustra anuncia el secreto de la libertad”. Allí Langone plantea que el panorama desolador que deja la muerte de Dios puede también “representar la más sublime fórmula de la afirmación de la libertad humana” (p. 12; esta y todas las traducciones que siguen son del autor de esta reseña), tarea que Nietzsche le ha asignado a la figura de Zarathustra. En efecto, tras diez años aislado en la montaña, con tan solo la compañía del águila y la serpiente, el profeta baja a la civilización a regalar los frutos de sus meditaciones, que se condensan en “su mensaje de libertad: la teoría de la creación de valores” (p. 12). Para describir el camino espiritual que lleva hasta la libertad y la creación de valores, Langone retoma aquí el primero de los discursos de Zarathustra: *De las tres transformaciones*. Serán justamente las tres transformaciones del espíritu en camello, león y niño los mojones que marcarán el ritmo de todo el libro, estructurando el “recorrido de liberación” (p. 25) que describen los capítulos siguientes.

Esta estructura dinámica es una de las grandes virtudes del texto de Langone, porque con ella se resuelven algunas aparentes contradicciones del pensamiento nietzscheano. No se quiere con esto defender una supuesta coherencia del conjunto de la obra del filósofo alemán —la propia autora se encarga de exaltar el valor gnoseológico de la contradicción en Nietzsche (pp. 176-178)—, sino tan solo señalar cómo se iluminan recíprocamente ciertos tópicos o cómo lo que se critica en un contexto, pueden reivindicarse en otro. Sirva como ejemplo la ambigua referencia de Nietzsche a la *apariencia*, con la que Langone comienza el último capítulo de su libro (pp. 157-160). En el célebre texto “Cómo el «mundo verdadero» acabó volviéndose una fábula”, Nietzsche afirma que al haber eliminado el mundo real, hemos eliminado también el mundo aparente. No obstante, en otros lugares hay una reivindicación de la ilusoriedad de la realidad. Tomando en cuenta el perspectivismo nietzscheano, Langone remarca que el hecho de que la realidad sea apariencia o ilusión “no tiene un sentido absoluto” (p. 160), ya que todos los sentidos que podamos atribuirle no pertenecen a su esencia, sino que son meras perspectivas. Así, “afirmar la ilusoriedad de la realidad quiere decir afirmar la infinita interpretabilidad, el hecho de que puede haber infinitos sentidos, perspectivas. La apariencia de la realidad no es

tal respecto a una sustancia que constituiría su fundamento último, sino que es afirmada contra la pretensión de que haya un único concepto de realidad” (p. 160).

Este tema conducirá, en última instancia, a uno de los aportes más originales del libro que nos ocupa: la doctrina del eterno retorno de lo igual desde un punto de vista *gnoseológico*, que Langone ya había anticipado en el capítulo 8 y que termina por explicitar en las últimas páginas del capítulo 9 (pp. 183-192). En efecto, para Nietzsche el recorrido del conocimiento no tiene un fin, sino que “consiste en el «hacerse cosmos» por parte del filósofo creador, en el devenir espejo del todo cósmico como eterno retorno de la creación” (p. 185). Esto conlleva una exaltación de la *experimentación*, por la que el ser humano se renueva siempre en nuevas interpretaciones, pasando por nuevos “individuos” que nacen y parecen, nuevas creaciones efímeras que son ofrecidas al devenir del cosmos. Sólo cuando el ser humano se vive a sí mismo como un eterno retorno, cuando “se vive en el continuo devenir del crear y del destruir, del retornar siempre a sí para crear de nuevo, en conformidad al ser de todo lo que es” (p. 185) se da el paso final del espíritu libre al *Übermensch*, del león al niño, de la deconstrucción de la metafísica y de la moral a la conciencia de sí que coincide con el devenir de la vida. En resumidas cuentas, según la interpretación gnoseológica de la doctrina del eterno retorno de lo igual, quien “quiere conocer debe reflejar en su interior el movimiento circular que caracteriza al ser en general” (p. 185).

Abundan en este último capítulo las referencias a Ralph Waldo Emerson, que se hallan, de hecho, en múltiples lugares a lo largo de todo el libro, particularmente siempre que sale a flote uno de los temas más característicos de ambos autores: la coincidencia entre necesidad y libertad. La constante explicitación de los tópicos nietzscheanos a la luz de la obra de Emerson constituye, de esta manera, otra de las contribuciones encomiables de Langone, por cuanto se trata de una influencia decisiva que, sin embargo, la literatura especializada muchas veces ha ignorado o tratado superficialmente.

Son de destacar también ciertos *excursos* sobre temas puntuales, como por ejemplo el que atañe al debate cosmológico de la época que se halla de fondo en la cuestión del eterno retorno (pp. 141-144) o el que recorre la génesis del proyecto trunco de *La voluntad de poder* para desenmascararlo como un ardid editorial (pp. 100-101). Aun cuando quizá su desarrollo en el cuerpo del libro —y no, por ejemplo, en notas al pie— pueda ir en contra de la organicidad y la fluidez del conjunto, tales excursos tienen el valor de desplegar intersecciones que permiten una más cabal comprensión del pensamiento de Nietzsche.

La interpretación de Langone sobre la voluntad de poder (*Wille zur Macht*) se concentra en el capítulo 6, donde se la identifica asimismo con la Vida o el Ser. Es de destacar el desglose de dicho concepto efectuado a lo largo de este capítulo y en los subsiguientes, describiendo las diferentes formas en que deviene dicha voluntad: voluntad de nada (*Wille zum Nichts*, p. 126), voluntad de verdad (*Wille zur Wahrheit*, p. 127), voluntad de muerte (*Wille zum Tode*, p. 129), voluntad de apariencia (*Wille zum Scheine*, p. 164) y voluntad de ilusión o engaño (*Wille zur Täuschung*, p. 169), además de la voluntad de voluntad, de la interpretación heideggeriana (*Wille zur Wille*, p. 104).

Por otro lado, Langone se muestra como una hábil lectora de metáforas, tan abundantes y ricas en la obra nietzscheana. Hay figuras muy bien explicadas: el espíritu

libre, el más feo de todos los hombres, el último hombre, el *Übermensch*, el enano, etc. No es este, sin embargo, el caso de los “teólogos”, a quienes el libro presenta como los enemigos más acérrimos de la libertad, por momentos pareciendo olvidar el carácter metafórico de este término (y de todos) en el pensamiento del filósofo alemán, en pos de una lectura cuasi-histórica que los condena a una caricatura histórica.

Más allá de estas pequeñas reservas, y para resumir, la lectura de *Nietzsche: filosofo della libertà* se muestra como un acercamiento muy valioso tanto al conjunto de la obra nietzscheana como al tema siempre actual de la libertad. El libro mismo es, en efecto, un *nuevo valor*: con su libro, Langone contribuye a la *creación* de una *nueva interpretación* de Nietzsche, articulada en torno al recorrido espiritual de liberación. Es, por ello mismo, un libro versátil, que servirá como brillante introducción a una visión de conjunto de Nietzsche para no especialistas o iluminará con nuevos horizontes de comprensión a quienes ya tengan una visión global más o menos formada. Pues, en definitiva, como nos recuerda Langone, quien crea “renuncia a sus creaturas, a los valores, a fin de crear siempre nuevos. En tal renuncia, hace de sus producciones un «don» (*Geschenk*), deja que se pierdan, los sacrifica. La creación se configura entonces como un continuo don de sí” (p. 174). Es de agradecer entonces la dedicada creación de Langone que, donándose a sí misma en estas sus páginas, nos regala la posibilidad a quienes las leamos de crear, a nuestra vez, nuevas interpretaciones, nuevos lenguajes, nuevos valores.

Para concluir, se impone la pregunta sobre la relevancia del tema en el contexto actual, más allá del carácter intempestivo que pueda tener la filosofía nietzscheana. En efecto, ¿cómo nos interpela hoy la reivindicación nietzscheana de la libertad y de la creación de valores nuevos? ¿Qué vigencia puede tener hoy, en un 2020 con una parte significativa de la población mundial aislada, un canto al cuerpo humano como ilimitada apertura de posibilidades? ¿Qué tan bien soportan los meses de confinamiento las elocuentes metáforas nietzscheanas, que nos llaman a “vivir peligrosamente” en busca en tierras inexploradas? ¿Son acaso lujos que deben ser postergados por cuestiones más urgentes? Desde una óptica nietzscheana como la aquí reivindicada, ¿no son acaso las medidas sanitarias tomadas a lo largo y ancho del mundo una nueva forma de nihilismo, por cuanto parecieran ser más un instinto de conservación que una tendencia de la vida a su autodesarrollo y acrecentamiento? Y, en ese sentido, ¿cómo valorar hoy afirmaciones como la siguiente: “el ser humano puede ser realmente libre solamente si decide sacrificar su propia conservación, renunciar a toda seguridad y decir sí a la necesidad del eterno retorno de la voluntad de poder” (p. 194)? Se trata de preguntas abiertas, pero en cualquier caso también incómodas, para cualquiera que quiera invocar el espíritu nietzscheano en nuestra época. En nombre de la libertad se han alzado este último año muchas voces nefastas... ¿Se trata entonces de reivindicar la libertad a toda costa o acaso de privilegiar otros valores en este momento? ¿O, quizá, de sacrificar valores del pasado y crear nuevos valores que nos permitan resignificar la libertad?

Independientemente de las respuestas que se ensayen a estas preguntas —cuya responsabilidad asumirán quienes se atrevan a formularlas—, hay tres “advertencias” que se pueden descubrir en el libro de Langone y que pueden ayudar a discernir los nuevos recorridos de la libertad. La primera advertencia se encuentra al comienzo del libro, cuando describe la crítica de Nietzsche al rebaño y retoma el tema de la *promesa*. Allí, Langone nos

recuerda que “al hacer manifiesto su comportamiento futuro en la promesa, el individuo se revela «previsible, regular, necesario» (*berechenbar, regelmäßig, notwendig*) y en tal modo entrega a la sociedad un arma para prever sus acciones. En la medida en que es consciente de las intenciones del individuo, la sociedad está en grado de controlarlo” (p. 54). Sin tener que remontar la crítica hasta la capacidad humana de hacer promesas, el llamado de atención sobre la correlación entre la previsibilidad del comportamiento y el control social es hoy más actual que nunca.

Una segunda advertencia, relacionada también a la crítica del rebaño, concierne al tema de la culpa. Langone nos recuerda que una vez que se le atribuye culpa a un individuo “por un comportamiento no conforme a la moral del rebaño, desde este momento en adelante viene a constituir la etiqueta que deberá llevar delante por el resto de su vida. Basta que el individuo cometa una sola vez una acción contraria a la moral, para ser puesto a los márgenes de la sociedad y marcado de por vida como culpable” (p. 57). Llama la atención cómo en este último año han proliferado simbolismos del discurso religioso y, particularmente, del discurso religioso sobre el *mal* —lo que Ricoeur llamaba la *simbólica del mal*— en la opinión pública, desde el discurso de salud pública a las redes sociales, pasando por los medios hegemónicos y las instituciones educativas: los símbolos milenarios de la impureza, la mancha, el contagio, el cautiverio o la culpabilidad adquirieron una inusitada actualidad en una sociedad que, lejos de las críticas de Nietzsche, mostró su cara más moralista. ¿No hay acaso algo de la figura de la “casta de teólogos” en ciertos funcionarios de salud pública, epidemiólogos, periodistas y quienes “bajan línea” en foros de diversa índole?

Esto nos lleva a una última advertencia. Langone señala atinadamente la ambigua relación de Nietzsche con la ciencia, a la que por una parte alaba —porque, en última instancia, decreta el fin de la moral de esclavos—, pero sobre la cual al mismo tiempo advierte que no debe ocupar el lugar de esa moral perimida. Nietzsche critica la fe ciega en la ciencia de quienes —despreciando la religión— defienden a capa y espada todo lo que ella dice y “se comportan como fanáticos” (p. 128). Sirvan las palabras de Nietzsche para recordar que ni el discurso científico ni ningún otro discurso tienen soberanía sobre la verdad, que en cambio es siempre provisoria y aproximada y llena de contradicciones. Insuflada por el dionisiaco ímpetu de los escritos de Nietzsche, Langone llega a afirmar que “cuantas más contradicciones, tanto más conocimiento, tanta más verdad” (p. 178). Sin llegar tan lejos, lo que queda claro tras la lectura del libro de Langone es la urgencia de repensar la libertad desde el “sagrado decir sí” a la vida.

Marcos Jasminoy

(UBA - CEF/ANCBA - CONICET)

TÁBANO

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

1. CONDICIONES DE ACEPTACIÓN

La revista de filosofía Tábano es una publicación académica abierta, que recibe trabajos de autores provenientes de nuestra Universidad, así como de otras instituciones, tanto nacionales como extranjeras. A la vez, como publicación estudiantil, dedica un espacio a artículos de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, contribuyendo así a la inserción de los alumnos en el mundo académico y de la investigación.

Se aceptarán trabajos de filosofía en forma de artículos académicos, conferencias, ponencias y reseñas bibliográficas, así como reflexiones filosóficas de índole personal. La Redacción juzgará la conveniencia de otros formatos en situaciones extraordinarias. Las colaboraciones deben estar en castellano o portugués, o ser susceptibles de traducirse a estos idiomas.

Debe tratarse de trabajos originales e inéditos, a menos que se trate de conferencias o ponencias pronunciadas pero no publicadas. Quedan exceptuados de este requisito aquellos autores que sean especialmente invitados por la Redacción, en virtud de su prestigio y excelencia académica.

En cada número se publicará sin excepción al menos un trabajo de alumnos, y como máximo, un número menor a la mitad de la cantidad total de trabajos publicados. Los trabajos de alumnos, a menos que la Redacción lo considere necesario, serán evaluados por otros alumnos.

Los autores de los artículos publicados en la revista Tábano ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional “Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina” como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

1.b. Proceso de arbitraje de artículos

Los artículos enviados deberán ser aprobados primeramente por el Comité Editorial Interno. En esta instancia se analizará si cumple si la temática es pertinente y cuenta con los requisitos mínimos. El Comité Editorial Interno puede rechazar los artículos directamente sin evaluación externa si considera que no cumple con los requisitos mínimos (pertinencia, originalidad, pautas de presentación del trabajo).

En una segunda instancia se remitirá el artículo a Asesores Externos, Nacionales o Internacionales, para su evaluación anónima, en la modalidad de “revisión por pares” (referato simple ciego). Esto implica que los evaluadores no conocen el nombre del autor y viceversa.

Los evaluadores revisarán la originalidad e interés científico del trabajo, ponderarán el planteo de la investigación (claridad, orden, estilo, etc.), el conocimiento del estado del arte en la literatura sobre el tema, el estilo de redacción (calidad, lenguaje, neutralidad, uso de las referencias, etc.), la coherencia de la estructura orgánica del artículo y orden de la exposición y la pertinencia de las fuentes y la bibliografía. El dictamen puede ser:

- Aceptado, en su versión actual sin modificaciones. Se procederá a revisar cuestiones de estilo para su publicación.
- Aceptado, sujeto a las condiciones que el árbitro juzgue necesarias. Podrá ser respecto a la escritura, a la bibliografía o cualquier otra observación que el evaluador considere. En este caso se le dará un plazo al autor para su corrección. Una vez enviada, se revisa y se procede a la publicación. Si vence el plazo, el artículo quedará pendiente para el siguiente número. Llegado el caso que envíe una versión corregida que los evaluadores consideren insuficiente el artículo no será publicado.
- Rechazado, exhortando a su revisión o reformulación. El artículo no cumple con los estándares mínimos académicos y/o posee graves problemas de redacción pero se exhorta al autor a revisarlo y volverlo a enviar para su evaluación para el próximo número.
- Rechazado incondicionalmente. El artículo no cumple con los estándares mínimos académicos y/o posee graves problemas y se considera que no es apto para su publicación.

El dictamen de los evaluadores es inapelable.

2. FORMATO BÁSICO PARA EL ENVÍO

Enviar a la Redacción de la revista un ejemplar en formato electrónico (MS Word o compatible) a: revista_tabano@uca.edu.ar. Fuente: Times New Roman, tamaño 11. Hoja: A4 / Interlineado: 1,5 líneas, interlineado notas: 1 línea. Sangría de 1,25 puntos en la primera línea de todos los párrafos. Espaciado posterior entre párrafos de 6 puntos. La extensión no debe superar los 40.000 caracteres, excluyendo notas y resumen.

Para el modo de citar y referencias bibliográficas se deben adoptar las normas APA (sexta edición).

El texto principal del artículo debe tener entre 5000-9500 palabras.

Las reseñas deben ser de publicaciones actuales (últimos tres años) y una extensión de no más de 2500 palabras.

3. DATOS DEL AUTOR, RESÚMENES Y PALABRAS CLAVE

Al final del escrito debe indicarse el nombre del autor y las instituciones a las que pertenece. Asimismo, se solicita incluir un pequeño curriculum vitae, que será incluido en la página web de la revista, y especificar si desea que su dirección de correo electrónico sea divulgada.

Los artículos deben estar acompañados de una traducción al inglés del título y de un resumen (abstract) de aproximadamente entre 100 y 150 palabras, en castellano y además en inglés.

Se ruega sugerir cuatro o cinco palabras clave que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo, tanto en español y en inglés.

Debe indicarse la fecha en que se concluyó la redacción del texto.

4. TIPOS DE LETRA

- fuente: Times New Roman
- **negrita de 14 puntos para el título**
- *negrita y cursiva de 11 puntos para los subtítulos de primer nivel*
- *cursiva de 11 puntos para los subtítulos de segundo nivel.*
- 11 puntos para el cuerpo del texto
- 9 puntos para las notas a pie de página

Este formato responde a una necesidad de estandarización. Luego será editado según las características tipográficas de la revista. Además: usar la cursiva para palabras de otros idiomas y para citar títulos en el interior del texto, y omitir los subrayados y las negritas en el interior del texto.

4. LA DIVISIÓN DE LAS PARTES Y LOS TÍTULOS

Debe realizarse con numeración arábica progresiva. Por ejemplo:

1. Los presocráticos

1.1. Los jonios

1.2. Los itálicos

1.2.1. Los eléatas

1.2.2. Los pitagóricos

2. *Los sofistas*

Los títulos nunca llevan punto final. En títulos largos que abarquen más de una línea, se debe evitar la partición de las palabras con el guión separador silábico.