

“...como a un caballo grande y noble pero entorpecido por su misma grandeza y que necesita ser aguijoneado 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, Philosopher's Index 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 17

Enero-junio

2021

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 atrevan a pensar trascendiendo: pensar al hombre, su mundo y su Dios.

"Tábano" es una revista de frecuencia semestral. 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

Clara Noguer

VICEPRESIDENTE

Gonzalo Rouco Oliva

SECRETARIO GENERAL

Lorenzo Vadalá

TESORERO

Felipe Rolón Righetti

VOCAL

Ayelén Skarbala Gülmez

VOCAL

Jorge A. Miura

VOCAL SUPLENTE

Francisco Ochoa

“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*)

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 17 (2021)

ARTÍCULOS

Profundidad: el cuerpo y el color en Merleau-Ponty y Delaunay.
Felipe A. Matti.....8

Diacronías sobre la refutación de lo falso en la filosofía de Platón.
Transmutación de los términos $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$, ἄλλος y ἕτερος.
Jonathan Di Paola.....26

La doctrina eckhartiana del desasimiento en San Lucas 10 (38-42).
Santiago Poznansky.....45

REFLEXIONES

El dios de los ladrones.
Martín Grassi.....57

FELIPE A. MATTI

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

PROFUNDIDAD: EL CUERPO Y EL COLOR EN MERLEAU- PONTY Y DELAUNAY

DEPTH: BODY AND COLOUR IN MERLEAU-PONTY AND DELAUNAY

mattifelipeandres@uca.edu.ar

Recepción: 06/04/2021

Aceptación: 11/06/2021

RESUMEN

Este artículo tiene como fin trazar la relación entre el filósofo Maurice Merleau-Ponty y el artista Robert Delaunay con respecto al tema de la corporalidad y visibilidad de la obra de arte. Dichas nociones son desarrolladas por el filósofo en su escrito *El ojo y el espíritu* y por el artista en *Del cubismo al arte inobjetivo*. Asimismo, Merleau-Ponty refiere explícitamente a Delaunay en dicho texto, debido a lo cual es posible plantear una correspondencia entre uno y otro, sobre todo, en lo que concierne a sus teorías estéticas. La tesis que intentaré defender en este artículo es que la estética desarrollada por Merleau-Ponty es influenciada por los escritos de Delaunay. Así, entonces, se entabla una conversación entre el filósofo y el pintor, formulando una estética que vincula a ambos. Intentaré, por lo tanto, mostrar las similitudes entre los dos; que van desde la importancia del color, la profundidad del Ser expresada en la pintura hasta la recepción corpórea y creativa de la obra de arte.

PALABRAS CLAVE

Merleau-Ponty, Delaunay, profundidad, corporalidad, visión.

ABSTRACT

This article aims to establish the relationship between the philosopher Maurice Merleau-Ponty and the artist Robert Delaunay regarding the corporeality and visibility of the work of art. These notions are developed by Maurice Merleau-Ponty in his text *The eye and the spirit* together with the theory of inobjective art of Robert Delaunay, expressed in *From cubism to inobjective art*. Moreover, Merleau-Ponty explicitly refers to Delaunay in this text, so it is possible to outline a correspondence between both, especially, regarding their aesthetic theories. The thesis that I will try to defend in this article is that the aesthetic developed by Merleau-Ponty is influenced by the writings of Delaunay. In order to accomplish this, I will try to showcase the similarities between both; such as the importance of colour, the profundity of Being expressed in painting or the corporeal and sensational reception and creation of the work of art.

Tábano, no. 17 (2021), 8-25.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.17.2021.p8-25>

KEY WORDS

Merleau-Ponty, Delaunay, Depth, Corporality, Vision.

1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo se analiza la obra de arte y su visibilidad desarrollada por el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) en su escrito *El ojo y el espíritu*. Aquí, Merleau-Ponty hace referencia en más de una ocasión al escrito *Del cubismo al arte inobjetivo* de Robert Delaunay (1885-1941), que en rigor fue una recolección de diversos textos inéditos del pintor a cargo de Pierre Francastel. Entre dichos textos hay paralelismos destacables como, por ejemplo, la importancia del color, la profundidad del Ser expresada en la pintura o la recepción y creación corporal y sensorial de la obra de arte. Estas similitudes, junto con el reconocimiento de Delaunay por parte de Merleau-Ponty, permiten entablar una conversación entre ambos. A partir del diálogo surge la siguiente hipótesis: la estética desarrollada por Merleau-Ponty en el escrito *El ojo y el espíritu* puede ser utilizada para analizar teórica y filosóficamente el arte de Delaunay. Así, entonces, se comenzará por analizar la estética del filósofo francés para luego referir fragmentos de *Del cubismo al arte inobjetivo*, entablando un diálogo y formulando una estética que vincule a ambos.

La relación directa entre Maurice Merleau-Ponty y Robert Delaunay no ha sido abordada de manera específica en la actualidad, no obstante, sí se encuentran muy valiosos estudios que recogen el pensamiento del filósofo en relación con el arte y lo asocian directamente con Paul Cézanne (1839-1906) y Paul Klee (1879-1940), por nombrar algunos. En este sentido, Galen Johnson (2013) analiza la estética de Merleau-Ponty partiendo de los artistas arriba mencionados, quienes explicitaron su deseo de expresar la verdad a través de su pintura,¹ para analizar la manifestación de la verdad en la relación entre el artista y el pintor. De hecho, esta verdad se origina en la percepción, en la vida, que se encuentra arraigada al movimiento corpóreo. Asimismo, anteriormente (1993), Johnson también analizó de las nociones de “profundidad” y “deseo” en *El ojo y el espíritu*.

Más extensamente, Rajiv Kaushik realiza un estudio de la estética tardía de Merleau-Ponty en *Art and Institution Aesthetics in the Late Works of Merleau-Ponty* (2011). Aquí, Kaushik busca estudiar la noción de *institución* que el filósofo retoma de Edmund Husserl. La misma describe la manifestación de la apariencia en su estado previo, es decir, anterior a la objetividad y subjetividad; esta aparición, por lo tanto, contiene una fuerza generativa irreducible a la mera cognición o a un orden objetivo de eventos temporales. La obra de arte, en sí misma, tiene una fuerza propia de aparición que perfora al Ser de una determinada manera, dicha manera sería explicada, en principio, por la noción de

¹ Por ejemplo, Paul Cézanne buscaba dar a conocer sus sensaciones, es decir mostrar lo que acontecía dentro suyo tal como era, verdad pura, sensación. Esto puede observarse en las *Opiniones* de Emile Bernard publicadas para *L'Occident* hacia 1904.

“institución”. La obra de arte muestra los elementos del Ser, los hace visibles atravesando los cuerpos y el campo donde se presentan.

En una nota similar, Mauro Carbone, en *The flesh of images: Merleau-Ponty between painting and cinema* (2013), analiza diversas nociones de la estética del filósofo francés. Una de ellas, por ejemplo, es la aquí abordada, a saber, el “hacer visible” del arte. Es destacable la labor del estudio aquí mencionado en tanto que penetra profundamente el arte actual haciendo una evaluación a partir de la filosofía de Merleau-Ponty. Por último, Donald Landes analiza la expresividad de Paul Cézanne por medio de la filosofía de Merleau-Ponty. En el quinto capítulo de *Merleau-Ponty and the Paradoxes of Expression* (2013), Landes analiza la “fenomenología de Cézanne”. El pintor, en su compromiso de “ir hacia el motivo”, de entablar un verdadero diálogo con la Naturaleza, ejercía nada más y nada menos que el método fenomenológico propiamente dicho, dado que los objetos brotan de la combinación de tonos y colores tal y como son aquellos percibidos, sentidos. Esta reducción fenomenológica realizada por Cézanne busca expresar las cosas tal y como son ellas mismas.

En este escrito, no obstante, lo que se busca es mostrar la influencia de Robert Delaunay sobre Maurice Merleau-Ponty, la cual es explicitada en el escrito *El ojo y el espíritu*. Así, el propósito del trabajo es analizar la estética del arte abstracto, la función de la sensibilidad y la corporalidad en la pintura, y luego indicar en qué medida Merleau-Ponty se sirve de ella para formular su propia estética, particularmente en el texto ya mencionado.

2. EL CUERPO VIDENTE Y VISIBLE

“Es prestando su cuerpo al
mundo que el pintor cambia
el mundo en pintura”
(Merleau-Ponty, 1985, p. 15).

¿Cuándo hay visión? ¿Cuándo hay tacto? Esta pregunta es esencial a la hora de pensar el arte, más aún el arte pictórico. En efecto, el que algo sea perceptible implica que en algún momento el cuerpo devino visible. Esto ocurre, señala Merleau-Ponty,

Quando un determinado visible, un determinado tangible, se vuelve sobre todo lo visible, todo lo tangible del que forma parte, o cuando súbitamente se encuentra rodeado por él, o cuando, entre él y ellos, y por su intercambio, se forma una Visibilidad, un Tangible en sí, que no pertenecen propiamente ni al cuerpo como hecho ni al mundo como hecho. (Merleau-Ponty, 2010, p. 126)

Como cuando de dos espejos enfrentados nacen dos series infinitas de imágenes encastradas ajenas a las superficies donde están depositadas, formando así una pareja, una pareja incluso más real que cada una de ellas, que capta nuestra atención y produce en

nosotros un movimiento que se extiende más allá de nuestra posición anclada, sujeta al cuerpo. Así, el vidente es atrapado por lo que ve. El vidente está cautivado de tal manera que no ve más que a sí mismo, la visión que él ejerce sobre las cosas le es devuelta completamente, vidente y visible sufren cada uno la visión de todas las cosas. En otras palabras, “yo me siento mirado por las cosas, mi actividad es idénticamente pasividad” (Merleau-Ponty, 2010, p. 126). Como el pintor, uno no puede ver en el afuera, como ven los demás, el contorno del cuerpo que uno habita. De manera que vidente y visible se remiten el uno al otro, y ya no se sabe quién ve y quién es visto.

Esa Visibilidad, esa generalidad de lo Sensible en sí, es lo Merleau-Ponty dará nombre de “carne”. La q no es materia, en el sentido de corpúsculos de ser que se suman o se continúan unos o a otros para formar los seres. Asimismo, lo visible tampoco es hecho ni suma de hechos (materiales ni espirituales), ni es representación para un espíritu: “un espíritu no podría ser captado por sus representaciones, no aceptaría esa inserción en lo visible que es esencial para el vidente” (Merleau-Ponty, 2010, pp. 126-127). En definitiva, la carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. La carne es un *elemento*, una cosa general, a medio camino entre el individuo espacio-temporal y la idea. La carne es un elemento del Ser.

La carne es un adherente al lugar y al ahora. El vidente está anclado al sitio desde el cual arroja su mirada sobre las cosas. La carne es lo que permite que las cosas posean sus caras, la imposibilidad de envolver a una todas las cosas con la mirada, provoca que el ojo se dirija hacia las cosas, que las recorra.

Porque, si hay carne, es decir, si la faz oculta del cubo irradia en alguna parte tan bien como la que tengo ante mis ojos, y coexiste con ella, y si yo que veo el cubo también pertenezco a lo visible, soy visible además, y si él y yo juntos estamos capturados en un mismo «elemento» [...] esa cohesión, esta visibilidad de principio, triunfa sobre toda discordancia momentánea. (Merleau-Ponty, 2010, p. 127)

El mundo es una totalidad de cuerpos en constante movimiento. El cuerpo operante y actual es, por lo tanto, un entrelazado de visión y movimiento. De esta manera, comenzar por analizar los cuerpos en sí mismos y sus propiedades es primordial. Esto es así porque tenemos acceso al mundo por medio de nuestro cuerpo, y, más aún, a aquél mundo “invisible” que denota la pintura. Hay un trasfondo del Ser, que se encuentra plegado en el espacio, el cual es solamente accesible a través del arte; sensaciones que son reflejadas en los elementos del mundo pero que no son los elementos, fuerzas invisibles que atraviesan los cuerpos, que los perforan de lleno. Nosotros somos cuerpo, de hecho es a través de nuestro cuerpo que hay mundo para nosotros: lo podemos ver, tocar, sentir y, sobre todo, podemos dirigirnos hacia él. Esta intención, o direccionalidad, que poseemos muestra cómo el vidente no se apropia de lo que ve, sino que acerca su mirada, se abre al mundo. Cuando vemos algo vamos hacia él, puesto que nos encontramos anclados, fijados en nuestro cuerpo. Por lo tanto, el ojo tiene una direccionalidad, tiene un modo de acercarse a la cosa,

propulsado por el cuerpo que necesita de este acercamiento para observar los demás cuerpos. La visión, entonces, pone en movimiento lo propio del cuerpo, puesto que aquello visible le llama la atención y, para atender, debe dirigirse hacia aquello y detenerse. De esta manera el cuerpo se despliega como una tela flamenca del *seicento*, el cuerpo se abre como un haz de profundidades. El mundo es una plenitud plegada sobre sí, el movimiento hace visibles las zonas sombreadas, inalcanzables para un ojo que no se dirige hacia la cosa. El arte, entonces, tendría como propósito vislumbrar los pliegues, columbrar lo invisible.

Cuando me pregunto lo que es el algo o el mundo o la cosa material, todavía no soy el puro espectador que, por el acto de ideación, voy a ser; soy un campo de experiencias en que sólo se esbozan la familia de las cosas materiales y otras familias, y el mundo como su estilo común; la familia de las cosas dichas y el mundo de la palabra como su estilo común y, finalmente, el estilo abstracto y descarnado de algo en general. (Merleau-Ponty, 2010, p. 103)

Para ir de los cuerpos plegados y en constante movimiento hacia las esencias de las cosas, el vidente tiene que intervenir activamente, provocar la variación de las cosas y el campo donde se mueven. Pero esta variación no es táctil o háptica. Esta variación se produce al suponer cambiada o al poner fuera de circuito tal relación o tal estructura, al observar lo que de ello resulta para los otros, con el fin de distinguir las que son separables de la cosa y las que al contrario no pueden suprimirse o cambiarse sin que la cosa deje de ser ella misma.

La esencia emerge de esta actividad, de esta prueba. La esencia es un invariante, más exactamente: aquello cuyo cambio o ausencia alteraría o destruiría la cosa; y la solidez, la esencialidad de la esencia se mide exactamente por el poder que tenemos para variar la cosa.

Acerca esta ideación de la cosa, esta actividad que provoca la variación de las cosas, Merleau-Ponty arroja un término fundamental para toda la obra del arte inobjetivo. Detrás de la idea, dice el filósofo francés, “están la unidad, la simultaneidad de todas las duraciones reales y posibles, la cohesión de un extremo al otro de un solo Ser” (Merleau-Ponty, 2010, p. 104). Bajo la solidez de la esencia y de la idea está el tejido de la experiencia, esa carne del tiempo.

No hay emplazamiento del espacio y el tiempo que no dependa de los otros, que no sea una variante de los otros como ellos de él; no hay individuo que no sea representativo de una especie o familia de seres, que no tenga, que no sea, un determinado estilo, una determinada manera de manejar el campo de espacio y tiempo que de él depende, de pronunciarlo, de articularlo, de irradiar en torno a un centro enteramente virtual. (Merleau-Ponty, 2010, p. 107)

Por simultaneidad se entiende el entrelazamiento del espacio y del tiempo, la cohesión del anverso y reverso en el cuerpo. Este cuerpo, a partir de la simultaneidad, es visible y tangible como una cosa, vidente y tocante como otra. La simultaneidad es el contacto del cuerpo consigo mismo, lo que produce un desdoblamiento unificador: de modo

que cuerpo objetivo y cuerpo fenoménico giran uno en torno a otro, o se invaden mutuamente.

A lo largo de la segunda parte de *El ojo y el espíritu*, Maurice Merleau-Ponty brinda paradojas disonantes. Una de ellas es que el cuerpo es tan vidente como visible, lo cual puede parecer una obviedad. No obstante, el corazón de la estética desarrollada en este escrito nace de esta noción. El cuerpo tiene su propia autoconciencia dado que se ve a sí mismo viendo, así como se siente tocando. El cuerpo es visible y sensible para sí a través de sí: “Es un sí mismo preso entre las cosas, con una cara y una espalda, un pasado y un porvenir” (Merleau-Ponty, 1985, p. 17). Asimismo, dice Merleau-Ponty, el cuerpo pertenece al número de las cosas, al tejido del mundo. Este tejido es visible para nosotros, para nuestro cuerpo, que es el grado cero del mundo cognoscible y conocido. Partimos de nuestro cuerpo, el cuerpo es nuestro presente en el cual habitan simultáneamente el pasado (nuestras espaldas) y el futuro (nuestro rostro). De esta manera, el cuerpo existe englobado por la simultaneidad. Las cosas no solo se mueven en simultáneo, sino que también permanecen quietas de manera simultánea. El presente es, en esencia, el estado simultáneo de las cosas, lo cual es una noción clave para comprender el arte inobjetivo de Delaunay y, a su vez, para describir la noción de espacio de Merleau-Ponty; “es difícil saber ‘dónde’ está el cuadro que miro” (Merleau-Ponty, 1985, p. 19) remarca el filósofo.

El cuadro no se mira como se mira una cosa, no se fija en su lugar. Así como el reflejo del mundo habita en el agua, el pintor impregna al cuadro del mundo que está grabado en él. De esta manera hay una doble dirección a la hora de atender un cuadro. Por un lado, la intención misma del cuadro que muestra aquello que no es el cuadro en sí mismo, que no es su lienzo, que no es su color ni su figura, sino que son las profundidades del Ser descriptas por esas cualidades; el agua del arroyo, cuando refleja un paisaje, deja de ser el agua, es ahora el paisaje reflejado en ella. Por otro lado: “el ojo ve el mundo y lo que le falta al cuadro para ser cuadro, y lo que le falta al cuadro para ser él mismo” (Merleau-Ponty, 1985, p. 21). Es decir que el ojo, aquello que se conmueve por el impacto del mundo, al presentarse un cuadro, percibe lo que no está *en* el cuadro, en su espacio, *en su ahí*, pero que forma parte del cuadro. El ojo percibe las carencias del cuadro y las completa, concibiendo el mundo que el mismo describe, que se gestó en el ojo del pintor al momento de crear la pintura. Así, la pintura es un mundo visible y parcial aunque completo.

La pintura tiene la cualidad de despertar la visión, en otras palabras, llama la atención y, haciéndolo, torna visibles los aspectos del ser que no tienen espacio, es decir que no “están ahí” estrictamente, sino que son como el espacio mismo, que siempre está ahí, donde sea que se diga que hay espacio. Entonces, la visibilidad del mundo es total gracias a la pintura. El ojo, a través de ella, puede ver el universo entero, es decir, puede estirar totalmente los pliegues del Ser.

“Hay verdaderamente inspiración y expiración del Ser, respiración del Ser, acción y pasión tan poco discernibles que no se sabe más quién ve y quién es visto, quién pinta y quién es pintado” (Merleau-Ponty, 1985, p. 25). Así, los cuerpos se vuelven espejos del cuerpo propio, el hombre es espejo para el hombre. De esta manera ciertas cualidades, que en la pintura académica (es decir el neo-academicismo, también conocido como “arte pomposo”) eran puestas a un lado, comienzan a tener más fuerza. Una de ellas, y quizás la más importante, es el color. A partir del color la profundidad y el espacio se hacen visibles.

La pintura tiene la capacidad de hacer visibles la atmósfera, por ejemplo a partir de la división de los tonos que ahogan al objeto y provocan su pérdida de gravedad. Esto es logrado, por ejemplo, por el pintor Paul Cézanne, sobre quien el filósofo francés tiene un valioso artículo intitulado *La duda de Cézanne*, presente en su escrito *Sentido y sin sentido* (1966). La supresión de los contornos precisos, la priorización del color sobre el dibujo, son fundamentales para el pintor, quien es capaz de mostrar la luz.

El objeto ya no está cubierto de reflejos perdido en su relación con aire y los demás objetos, sino que está como sordamente iluminado desde dentro; la luz emana de él y da por resultado una impresión de solidez y materialidad. (Merleau-Ponty, 1992, p. 248)

Cézanne tiene la capacidad de pintar el devenir, logra “pintar la materia en trance de adquirir forma, el orden que nace por medio de una organización espontánea” (Merleau-Ponty, 1992, p. 248). El color es lo que forma la profundidad de las cosas, ella brota de las caras “coloridas” de una manera determinada. La perspectiva vivida, la percepción anclada en la carne, no es fotográfica. La profundidad del color tiene la capacidad de llenar el espacio: “una rosa sobre un papel gris colorea de verde el fondo” (Merleau-Ponty, 1992, p. 249). El color representa el mundo en su espesor justamente porque existe una masa sin lagunas, un organismo de colores a través de los cuales los elementos pictóricos (contornos, punto de fuga, rectas, curvas; etc.) se instalan como líneas de la fuerza. El marco pictórico, entonces, se “constituye vibrando” (Merleau-Ponty, 1992, p. 249).

A través de la pintura somos capaces de ver la profundidad: la blandura y la dureza de los objetos, el reverso y anverso de las cosas.

Si el pintor desea expresar el mundo, es menester que la disposición de los colores encierre ese todo indivisible; de otro modo su pintura será nada más que una alusión a las cosas y no las representará la unidad imperiosa, en la presencia; en la plenitud imposible de superar que es para nosotros la definición de la realidad. Por esta razón, cada pincelada debe satisfacer una infinidad de condiciones. (Merleau-Ponty, 1992, p. 249)

Mirar es hundirse en las cosas sin esperar de ellas más que la verdad. Esta cuestión brota de una paradoja, donde la profundidad en sí misma no es visible, pero se ve en la pintura, en el cuadro. Al estar nuestro cuerpo dentro de la propia profundidad, la misma parece ser invisible. Ella no es otra cosa que eso que está ahí, entre nuestro cuerpo y las

cosas. Pero, a su vez, tal como demuestra Delaunay, las cosas mismas tienen profundidad, lo cual es discernible a partir de la simultaneidad de los colores.

A partir de entonces Merleau-Ponty comienza a analizar el espacio, aquello que es invisible por excelencia pero que siempre vemos, puesto que “el espacio es la evidencia del dónde” (Merleau-Ponty, 1985, p. 36). El espacio se conjuga con la profundidad. La profundidad es nuestra participación del Ser irrestricto, es decir, la profundidad es la participación de los cuerpos en el espacio. El espacio, en definitiva, es un en sí: “cada uno de sus puntos es y es pensado donde está” (Merleau-Ponty, 1985, p. 36). Dicho de otra manera, el espacio habita donde sea que uno diga “aquí hay un espacio”, y, a su vez, se habita a sí mismo, puesto que el espacio es en sí mismo espacio. Esta plenitud universal lleva a que se conciba un mundo repleto de cuerpos en constante movimiento y reposo, donde necesariamente un cuerpo tiene la capacidad de despertar una respuesta de los otros cuerpos, y, a su vez, el continente, en sí mismo, es invisible y solamente se ve a partir de la representación artística, donde el pintor imprime aquello que el mundo le transmitió. Esto, dirá Delaunay, sucede de manera simultánea, son los propios pliegues del Ser estirándose y doblándose continuamente.

¿Cómo es nuestro espacio? “El cuerpo que anima el alma no es para ella un objeto entre los objetos, del cual no extrae todo el resto del espacio a título de premisa implicada. Ella piensa conforme al cuerpo, no conforme a sí misma, y en el pacto natural que la une a él están estipulados también el espacio, la distancia exterior” (Merleau-Ponty, 1985, p. 40). El espacio de nuestro cuerpo no es un modo cualquiera de extensión, como señalar el “aquí” o el “allí”, sino que es el lugar del cuerpo que el alma llama “suyo”, un lugar que habita. Asimismo, señala Merleau-Ponty, no hay visión sin pensamiento, es decir, que no basta pensar para ver sino que la visión es de por sí un pensamiento condicionado, un pensamiento que “nace en ocasión de lo que sucede en el cuerpo” (Merleau-Ponty, 1985, p. 39). El pensamiento es excitado a pensar a partir del cuerpo. Esto expresa la dimensión afectiva, donde se conectan íntegramente el cuerpo y el espíritu, es decir, la facultad de pensar. El alma piensa conforme al cuerpo.

Además del espacio, Merleau-Ponty también se ocupa del tiempo. Esto es así porque la simultaneidad se sucede en la continuidad temporo-espacial, algo puede acontecer simultáneamente tanto de manera espacial (como la superposición de cuerpos en un film) o temporal (la misma persona está presente en dos tiempos distintos a la vez). En sentido netamente temporal las obras de arte, si son grandes, tienen su historia fuera del tiempo. Es decir que su existencia y su capacidad afectiva no se dobléga ante la temporalidad de su materia, o de su cuerpo, sino que la obra abre el campo donde se manifiesta distintamente. Así, el pintor nace en las cosas, viene a sí desde lo visible; pero también en su nacimiento nace consigo aquello invisible. Es decir que el pintor, no la persona sino la “persona-pintor”, nace de la interacción de su cuerpo y pensamiento con el mundo, con las cosas: el pintor

“revienta” la piel de las cosas con su nacimiento, muestra cómo el mundo se hace mundo. La obra de arte es la expresión del mundo.

El cuadro hace ver el movimiento por su discordancia interna: la posición de cada miembro, justamente por lo que tiene de incompatible con la de los otros, conforme a una lógica del cuerpo, es datada de otro modo, y como todos los miembros siguen siendo visibles en la unidad de un cuerpo, es él que se pone a recorrer la duración. (Merleau-Ponty, 1985, p. 59)

Esta discordancia, o si se quiere disonancia, se refiere a la presencia simultánea de los cuerpos en un cuadro. Esta desarticulación de los cuerpos, presentes por ejemplo en ciertas esculturas de Auguste Rodin (1840-1917) o Franz Xaver Messerschmidt (1736-1783) o en los cuadros de Xul Solar (1887-1963), presentan la simultaneidad del mundo, la realidad, la vida de los cuerpos. Este quiebre de la continuidad temporal es la manera en la que, en realidad, se vive la presencia de los cuerpos. En este sentido, la técnica del *sfumato* davinciana fue el prólogo de la ruptura de los *fauves* o del genio de Cézanne, incluso, la obstinada combinación de colores de Seurat fue, en cierta manera, el intento por acercarse científicamente aún más a la coherencia de los colores.

Todo esto es comprendido en la visión: “La visión es el medio que me es dado para estar ausente a mí mismo, asistir desde adentro a la fisión del Ser, al término del cual solamente me cierro en mí” (Merleau-Ponty, 1985, p. 61). El ojo abre al alma a lo que no es ella misma, y a aquello que no es en sí mismo un cuerpo, pero que para ser visible necesariamente necesita de uno. El pintor intercede y muestra, dando la esencia misma de la visibilidad. Lo visible tiene una “duplicación invertible”, es decir que aquello que se puede ver puede mostrar algo que no es y que antes no se veía. Entonces lo visible se ausenta cuando se ve aquello invisible, se penetra en la profundidad de los pliegues y se vislumbra aquello que habita en la sombra del dobladillo. El color, junto con aquellas otras cualidades sin concepto,² es una ramificación del Ser³.

3. LA SIMULTANEIDAD Y PROFUNDIDAD DEL COLOR

“La obra de arte no es el fruto
de ensamblajes directos o
indirectos de aspectos de la
naturaleza, sino de un
conjunto de formas: es el

² Tales como la profundidad, el color, la forma, la línea, el movimiento, el contorno y la fisonomía.

³ “Hay que comprender primeramente que ese rojo ante mis ojos no es, como se dice siempre, un *quale*, una película de ser sin consistencia, mensaje a la vez indescifrable y evidente, que uno ha recibido o no, pero del que se sabe, si se lo ha recibido, todo lo que hay por saber, y del que no hay, en suma, nada por decir. El rojo exige una aclaración, aunque sea breve, emerge de una rojez, menos precisa, más general, en la que mi mirada estaba presa y se hundía antes de miliario fijamente, de «le fixer», como tan bien se dice en francés” (Merleau-Ponty, 2010, p. 120).

fruto del creador y su fuerza.”
(Delaunay, 2018, p. 48).

La trayectoria del artista Robert Delaunay (1885-1941) es tumultuosa y repleta de vaivenes. En función de la brevedad y propósito acotado del artículo, este escrito se centra primordialmente en la segunda etapa de su vida artística, cuando se separa del cubismo casi definitivamente y comienza a gestar la idea del arte inobjetivo. Desde sus primeros años el francés se codeó con grandes vanguardistas, sobre todo aquellos entusiastas del quiebre que representó Paul Cézanne para la pintura, cuando los cánones estéticos academicistas se vieron revolucionados de lleno. El corazón de la pintura académica sufrió un ataque directo, la línea se extirpó con presteza, abriendo el paso al fulgor del color y su profundidad. La profundidad y la simultaneidad, desde el comienzo, son centrales en el desarrollo pictórico de Delaunay. Estos dos conceptos son también el foco de la teoría estética de Merleau-Ponty que presenta en *El ojo y el espíritu*. Al comienzo, el joven Delaunay va a ser un acérrimo seguidor del cubismo, sus primeros cuadros lo atestiguan. Acerca de *Las ciudades* (1909) el artista anota debajo de una fotografía que guardaba en su libreta:⁴ “Todos los espacios son quebrados y divididos hasta una dimensión infinitesimal” (Delaunay, 2018, p. 52). Pero su voto de confianza en el cubismo durará poco, puesto que, a la larga, el experimentado Delaunay dará cuenta de la “trampa”. El cubismo, aunque extravagante, sigue apoyado en la línea. Ciertamente, la línea perfecta y engañosa que había conocido el arte renacentista había sido cuestionada por el cubismo; ahora se trataba de los límites de la línea, la imitación de la naturaleza pasaba a ser la imitación de la mentira. Los escorzos de la realidad eran puestos simultáneamente sobre el lienzo, provocando un primer momento de confusión y lentamente llevando a la comprensión de la figura. Asimismo, la figura aparentaba ser más viva, gracias a la apariencia multiforme de los objetos. Pero seguían siendo objetos, seguía predominando la línea sobre el color, seguía habiendo geometría, solo que ahora se imitaba a la realidad y no la idea arquetípica de las cosas manifestadas.

En definitiva, faltaba vida. La vida, alega Delaunay, se encuentra en el color, en la profundidad del Ser, que no es más que grados y variaciones de color. Este, en verdad, había sido el mayor descubrimiento de Cézanne (y del impresionismo en general) que luego iba a ser exacerbado por los *fauves*. Delaunay se opuso fervientemente a que el mayor descubrimiento de la estética cezanniana fuera la presunta transformación de la línea y la ruptura del punto de fuga.

Ya en *Ventanas sobre la ciudad* (1911-1912) Delaunay implementaba lo que luego llamaría “el verbo color”. El predominio de la movilidad del color es la dirección que lleva, según el francés, hacia el realismo más grande, un realismo creado y viviente: impactado

⁴ El texto *Del cubismo al arte inobjetivo*, sobre el cual se trabaja en este artículo, consiste de diversos papeles que dejó el artista. Varios de ellos recopilados en pequeñas libretas donde, junto con varias fotografías de sus pinturas, el pintor reflexionaba y comentaba sobre sus obras con la esperanza de, algún día, publicar un libro que termine por sedimentar las bases de su arte; lamentablemente dicho proyecto nunca llegó a realizarse.

por el artista, que nace de las cosas mismas y a su vez viviente por sí mismo, el color vive más allá de nuestros ojos, pero es gracias a nuestros ojos que nace. De esta manera, Delaunay comienza a refigurar temáticas tradicionales, por ejemplo en *Los desnudos de mujer* (1915) el artista busca aplicar estos “descubrimientos” a la representación humana, es decir, la simultaneidad de las formas. Sobre esto, el francés anota: “El desnudo ya no es descriptivo, ni dibujado, ni separado del conjunto en el que se encuentra. Compenetración de las formas del cuadro por la imbricación de todas las partes de avance del cuadro. El espacio de los objetos en relación es como fluídico” (Delaunay, 2018, p. 54). Los objetos, señalará Delaunay a propósito de *Naturalezas muertas* (1916), observan al espectador y son los ojos del espectador que viven en ellos.

Esto es reflejado en una pregunta que reverbera en el ante último capítulo de *Lo visible y lo invisible*, donde Merleau-Ponty se pregunta si “en lugar de decir que estoy en el tiempo y en el espacio, o que no estoy en ninguna parte, ¿por qué no decir más bien que estoy en todas partes, siempre, al estar en este momento y en este lugar?” (Merleau-Ponty, 2010, pp. 104-105).

¿Estoy en todas partes? Se pregunta el filósofo, ¿por qué no afirmarlo? ¿Por qué no eludir el hecho de que estoy anclado en este cuerpo, si espiritualmente me puedo dirigir por fuera de él? Pero el presente visible no está en el tiempo y el espacio, ni, por supuesto, fuera de ellos: no hay nada antes de él, después de él, alrededor de él, que pueda rivalizar con su visibilidad. Lo visible obstruye mi visión, me oculta a mí mismo, a mi cuerpo. Este ocultamiento ocurre a la vez que el tiempo y el espacio se extienden más allá y permanecen a escondidas.

Lo visible no puede así llenarme y ocuparme, sino porque yo, que lo veo, no lo veo desde el fondo de la nada sino desde el medio de él mismo, yo, el vidente, también soy visible. Lo que hace el peso, la consistencia, la carne de cada color, de cada sonido, de cada textura táctil, del presente y del mundo, es que quien los aprehende se siente emerger de ellos por una especie de enroscamiento o de repetición, fundamentalmente homogéneo a ellos, es que es lo sensible mismo viniendo a sí, y que recíprocamente lo sensible es para mí como su doble o una extensión de su carne. El espacio, el tiempo de las cosas, son jirones de él mismo, de su especialización, de su temporalización, ya no una multiplicidad de individuos distribuidos sincrónica y diacrónicamente, sino un relieve de lo simultáneo y de lo sucesivo, una pulpa espacial y temporal en que los individuos se forman por diferenciación. Las cosas, aquí, allá, ahora, entonces, ya no están en sí, en su lugar, en su tiempo, sólo existen en el extremo de esos rayos de espacialidad y temporalidad emitidos en el secreto de mi carne, y su solidez no es la de un objeto puro al que sobrevuela la mente: es experimentada por mí desde adentro en tanto yo estoy entre ellas, y en tanto ellas comunican a través de mí como cosa que siente. (Merleau-Ponty, 2010, p. 106)

Mi cuerpo, que es uno de los visibles, se ve también a sí mismo. Al verse a sí mismo mi cuerpo se hace luz natural que abre a lo visible su interior, para que se vuelva allí mi paisaje. Por lo tanto, lo visible alrededor de nosotros descansa en sí mismo. Hay entre él y

nosotros (en nuestro rol vidente) una intimidad estrecha, “como la del mar y la playa” (Merleau-Ponty, 2010, p. 119). Y, aún así, somos incapaces de fundirnos con él, así como él mezclarse con nosotros. Esta impenetrabilidad se debe a que la visión no puede desvanecerse por completo, no puede desaparecer lo vidente y lo visible. Queda simplemente poder mecernos en la aproximación de la mirada háptica: “sólo podemos aproximarnos más [a lo visible] palpándolo con la mirada, cosas que no podemos soñar con ver «totalmente desnudas», porque la misma mirada las envuelve, las viste con su carne” (Merleau-Ponty, 2010, p. 120).

Lentamente, entonces, Delaunay desarrolla lo que se conocerá como “arte inobjetivo” (hoy en día arte abstracto) también llamado arte constructivo, puesto que se trata de la construcción hacia el plano de la pintura, la habitación de los pliegues del Ser.⁵ Aquí, en el arte inobjetivo, la forma adquirirá una figura circular, donde el dinamismo habita en los contrastes de colores. El círculo, tras el “colorir” de la realidad, es la forma del movimiento, donde se mezcla lo estático y lo dinámico. Los elementos de los pliegues son los colores, los cuales tienen la capacidad de vibrar lento, rápido y extra-rápido. Una exacta combinación de estos movimientos da realidad y da vida, la existencia simultánea de los colores es lo que, en definitiva, hace visible las profundidades del Ser.

La pintura, entonces, es una “concordancia de ritmos”. Al igual que Merleau-Ponty, Delaunay señala que “la pintura es un arte completo, un todo que representa en toda su pureza un hecho plástico, no un efecto (impresionismo), no una alusión (cubismo y simbolismo), sino un acto vivo, humano, creativo, lírico con *medios puros* que son la pintura” (Delaunay, 2018, p. 82). Cortada la línea, disecados los objetos (cubismo), comienza una época de construcción. Es necesario, para Delaunay, un arte que busque una nueva expresión: “La copia de la naturaleza, la posesión del objeto, han ido a la quiebra. El objeto roto no se reacomodará. No hay nada que hacer partiendo del objeto” (Delaunay, 2018, p. 91). Reflexionando sobre *Ventanas* (1912), el artista afirma que es necesario el nacimiento de un arte que ya no tenga nada que ver con la interpretación ni la descripción de las formas de la naturaleza. Así, pintura deviene pintura, es decir, la pintura pinta sus propios elementos; así como el cuerpo se conoce a través de sí, la pintura deshecha el objeto, tornando su realidad la expresión de la realidad misma, de aquello invisible. Enfocándose en el color, el color deja de ser visible y comienza a mostrar aquello invisible. Delaunay llega, entonces, a la conclusión de que “hay que comenzar por lo simple, por la forma viviente” (Delaunay, 2018, p. 93). El espacio es vivificante. El espacio es el hogar de la forma viviente. Estos elementos, es decir los colores, se conjugan con la técnica de lo simultáneo. El contraste simultáneo es profundidad vista (la profundidad de lo visible), es realidad, es forma, es representación: “vivimos en la profundidad, viajamos en la profundidad. Estoy ahí. Los sentidos están ahí. ¡Y el espíritu!” (Delaunay, 2018, p. 106).

⁵ Sobre esto anota Delaunay: “La línea se ha doblegado. La hemos hecho saltar. Continuamos descubriendo la verdadera forma. No nos quedamos en los comienzos. La época actual estalla. Pero lo que hay de viviente tomará la delantera, será el signo de adhesión a la forma viviente” (Delaunay, 2018, p. 66).

Todo es color en movimiento, es profundidad. El mundo es en sí mismo contraste. La distancia de las cosas es la variedad del color, el espacio se describe en colores, al contrario, la línea termina por ser una farsa que busca representar al mundo sin apelar a la representación, sino describiéndolo. El cuadro entonces es el equilibrio *consciente* de las formas, la consonancia de los ritmos de los colores.

Esto mismo será lo que Merleau-Ponty señala como una “maravilla”. En efecto, la maravilla “demasiado inobservada que todo movimiento de mis ojos —más aún, todo desplazamiento de mi cuerpo— tiene lugar en el mismo universo visible que por ellos detallo y exploro, como, inversamente, toda visión tiene lugar en alguna parte dentro del espacio táctil” (Merleau-Ponty, 2010, p. 122) es, en otras palabras, la noción de simultaneidad que desarrolla el pintor francés en sus escritos. Se trata del doble relevamiento y cruce de lo visible y lo vidente, de “lo visible dentro de lo tangible y lo tangible dentro de lo visible” (Merleau-Ponty, 2010, p. 122). La simultaneidad expresa el que estas partes totales de las cosas no puedan superponerse y por lo tanto existen en simultáneo.

4. LA LUZ Y LA SENSIBILIDAD VISUAL

“La visión humana está
dotada de la mayor Realidad
ya que nos viene directamente
de la contemplación del
Universo” (Delaunay, 2018,
p. 153).

En sus *Notas históricas sobre la pintura*, Robert Delaunay ensaya un escrito que titula *La luz*, del cual existen cuatro versiones. Aquí se puede notar la gran influencia que tuvo el texto del artista sobre la estética presente en *El ojo y el espíritu*. Delaunay disemina aquí una serie de nociones que luego, ya sea de modo explícito o implícito, son retomadas por el filósofo Merleau-Ponty.⁶ La luz, señala el pintor, nos llega por la sensibilidad, es decir por nuestro cuerpo y, sobre todo, por nuestra visión. Sin la sensibilidad visual, el ojo no advierte ninguna luz ni, por ende, ningún movimiento. De manera que la luz natural es la creadora de un movimiento que es sensible a nuestra visión a través de los colores. Los contrastes entre colores constituyen la realidad, nuestro mundo. El mundo, a su vez, está dotado de profundidad, el Ser se pliega y deviene en una *simultaneidad rítmica*, lo que quiere decir una consonancia entre los colores que termina por crear nuestra visión. De este modo circular se explica el mundo, a través de la autosuficiencia del cuerpo y la sensibilidad ocular: “El ojo es nuestro sentido más elevado, aquel que comunica de manera más estrecha con nuestro *cerebro*, la *conciencia*. La idea del movimiento vital del *mundo* y su *movimiento*

⁶ Por ejemplo, la importancia del ojo como receptáculo del color, de la luz, o de lo invisible. Asimismo, la profundidad en tanto descrita por la gradación de los colores es cercana a los pliegues de Ser merleaupontynianos (Merleau-Ponty, 1985, p. 46-49).

es *simultaneidad*. Nuestra comprensión es *correlativa* a nuestra *percepción*. *Buscamos ver*” (Delaunay, 2018, p. 153). Este dirigirse al mundo, el buscar verlo, se conjuga con la atracción inherente de la obra de arte. La pintura expresa máximamente el realismo, edifica el puente entre el ojo, que se dirige a las cosas para mirarlas, y lo invisible, que busca ser visto.

Esto se hace presente en una de las ocasiones que Merleau-Ponty cita directamente a Delaunay. Al comienzo del cuarto capítulo de *El ojo y el espíritu*, el filósofo francés recoge la noción de profundidad de varios autores, entre ellos, se encuentra Delaunay (Merleau-Ponty, 1985, p. 49). La profundidad, señala Merleau-Ponty, es la deflagración del Ser que se halla en todos los modos del espacio. Los pliegues de Ser deben ser descubiertos tras la ruptura, tras el quiebre de la “cáscara del espacio” que es lo simplemente visible. La profundidad, para el filósofo, será la manera de mostrar el vínculo, el lazo que ata la solidez del Ser y su variedad. La tela plegada es una tela, pero también es la variación de los pliegues, su luz y su sombra. Esto lleva al color, puesto que el color, en tanto que es sí mismo, no es visible. Tiene la fuerza de hacer visibles las cosas. Volver al color, señala el filósofo, tiene como propósito acercarse al “corazón” de las cosas, es decir, a sus profundidades (Merleau-Ponty, 1985, p. 51).

En una carta a Franz Marc,⁷ Delaunay dice taxativamente que “todo es movimiento” (Delaunay, 2018, p. 194). El universo entero son cuerpos en movimiento, el cual es comunicable a través de los colores, un movimiento armónico donde reina la simultaneidad, es decir la profundidad: los pliegues del Ser: “Mi sensibilidad visual da profundidad a mi conocimiento del universo; en el universo de la simultaneidad ningún sentido iguala esta percepción” (Delaunay, 2018, p. 194).

El pintor, que estalla desde la carne del mundo, que nace y deviene de las cosas, que mira la naturaleza que pinta así como ella lo mira y atrae a él, escoge de sus impresiones aquellas donde la luz del universo muestra lo invisible. Asimismo, la recepción de la obra de arte concuerda con su creación. En su carta a Mademoiselle de Bonin, Delaunay explica que el arte, es decir la vida y el movimiento, no está separado de su representación: “Amo una obra de arte, moderna o antigua, por la *construcción que cae bajo los sentidos*” (Delaunay, 2018, p. 196 [énfasis en el original]). Una representación simultánea es aquella que muestra, que visibiliza el color como movimiento simultáneo, son aquellos movimientos que se *sienten*, que penetran en los elementos del mundo y conmueven al espíritu. La representación atraviesa lo más próximo y profundo del ser humano, su sensibilidad, su cuerpo, el medio que está en el corazón del universo porque participa de él y porque es él. En palabras de Delaunay: “Todo ese movimiento produce innegablemente en la retina, en

⁷ Franz Marc (1880-1916) fue un pintor alemán clave para el movimiento expresionista. Fue el miembro fundador de Der Blaue Reiter, un journal que lentamente se tornó en un movimiento artístico en sí mismo cuyo período duró aproximadamente 3 años (1911-1914). Dentro del grupo del journal, se encontraban Wassily Kandinsky, Paul Klee y August Macke, e.a.

primer lugar, una invitación nueva a la cual usted no está acostumbrado. Su espíritu, luego, se inquieta, y usted busca sentir” (Delaunay, 2018, p. 228).

Por último, al igual que en el primer apartado de *El ojo y el espíritu*, Delaunay también distingue al arte de la ciencia. El arte, señala el pintor, es una de las fuerzas humanas más grandes, se lo padece, pero no se lo explica. Este sufrirlo es en definitiva sentirlo, verlo, acceder a él corporalmente. El arte entonces es viviente, “y la vida jamás se ha logrado explicar” (Delaunay, 2018, p. 263). Así, la obra accede al límite fuera de la historia.

Esto es retomado por Merleau-Ponty. El cuerpo, en su contingencia, guarda también la capacidad de acontecer. La pintura, ciertamente, acontece, quiebra el límite del tiempo, de la historia. La obra misma, a partir de la coloración, de la luz, de la profundidad, se muestra a sí misma por fuera de su corporalidad, ella acontece en cuanto que se muestra. La obra de arte abre el campo donde se manifiesta con otro aspecto,

Es ella la que se metamorfosea y deviene su continuación; las reinterpretaciones interminables de las cuales la obra es legítimamente susceptible, no la cambian sino en sí misma, y si el historiador reencuentra bajo el contenido manifiesto el exceso y el espesor de sentido, la textura que le preparaba un largo porvenir, esta manera activa de ser, esta posibilidad que devela en la obra, este monograma que allí encuentra, fundan una meditación filosófica. [...] Simplemente, puesto que la potencia o la generatividad de las obras excede toda relación positiva de causalidad y de filiación, no es ilegítimo que un profano, dejando hablar el recuerdo de algunos cuadros y de algunos libros diga cómo la pintura interviene en sus reflexiones y consigne el sentimiento de que hay una discordancia profunda, una mutación en las relaciones del hombre y el Ser. (Merleau-Ponty, 1985, p. 48)

La obra de arte, irradia su luz, se distiende a través de todo el espacio, cubriendo toda su infinitud, siendo accesible para quien mire, para quien atienda a lo invisible y sea cautivado por su excedente fuerza vital.

5. CONCLUSIÓN

“El arte no reproduce lo visible; vuelve visible” señala Paul Klee en *El credo del creador* (Klee, 2015, p. 35). El artista no puede escapar al hecho de que es cuerpo, un cuerpo sumergido en un mundo de materia y sensaciones en continuo movimiento, donde inevitablemente está en contacto con alteridades que le afectan. Esta condición del ser humano, a su vez, se conjuga con la capacidad de mirar y hacer ver aquello que penetra el corazón de la materia.⁸

⁸ Sobre la carne que hace visible las cosas y se hace visible ella misma a través del arte (y más concretamente, de la pintura), se recomienda la lectura de “Making visible: Merleau-Ponty and Paul Klee” (Carbone, 2013, p. 31).

“¿Quién no quisiera establecer allí su estancia como artista, en el seno de la naturaleza, en el fondo primordial de la creación donde yace enterrada la clave de todo?” (Klee, 2015, p. 30). Nuestro corazón, palpitante y orientado por el impulso hacedor, lleva al ser humano al fondo. En este fondo, en lo más bajo y cercano del origen, el artista deviene obra. La obra de arte vuelve visible una visión secreta. Detrás de todo esto está el movimiento. El universo es movimiento y está en movimiento: “la obra de arte nace del movimiento, ella misma es movimiento fijado, y se percibe en el movimiento (músculos de los ojos)” (Klee, 2015, p. 39). El artista es el trozo de naturaleza que puede acompañar el movimiento siendo consciente de ello, así, sin frenarse ni deteniendo el devenir de las cosas, el artista crea un instante en el mundo móvil, dice “ahí”, creando un espacio novedoso que permite observar y dirigir la mirada sobre algo que, anteriormente, yacía oculto detrás de la fábrica caótica del mundo.

En este trabajo se mostró la relación directa entre la estética de Maurice Merleau-Ponty desarrollada en *El ojo y el espíritu* y los principios pictóricos expresados por Robert Delaunay en *Del cubismo al arte inobjetivo*.

El filósofo francés propone el ojo y la visión como vía principal de acceso a aquello invisible del Mundo. El cuerpo interviene en la comprensión espiritual de la obra de arte. También, el movimiento de los pliegues del Ser, que fulguran sin ser registrados hasta que interviene el pintor e implosiona en un acto creador, son alcanzados a partir del cuerpo, dado que los pliegues no son otra cosa que la carne del mundo. Los colores, elementos del arte y el universo móvil provocan un llamado de atención. Este llamado no es sobre ellos mismos sino que, en rigor de verdad, muestra lo que está detrás de todo. El cuerpo penetra la autoconciencia mundana, el cuerpo se conoce a sí mirando, pero también conoce el estado de los demás cuerpos y lo que excede a los mismos.

El arte de Delaunay buscó provocar este reconocimiento. El arte inobjetivo desea llamar la atención por fuera de los límites del color y, sobre todo, extirpar de la ecuación a la línea. El dibujo aniquila la posibilidad de mirar lo invisible, el color puro, en cambio, es el espejo del mundo, tanto como lo es el cuerpo. En este entorno especular navega el ojo humano buscando reconocerse y reconocer lo que está detrás, aquello que siente y ve.

¿Perdura esto en el arte contemporáneo? ¿Es el arte abstracto el fin de la búsqueda del pintor? Tentativamente uno responde que no, eso iría contra el principio de un mundo en constante movimiento que se repliega y despliega, mostrando profundidades alcanzadas y profundidades inalcanzables. La totalidad del universo no podría ser explicada por algo tan finito como el ser humano. No obstante, si el pliegue del Ser es en sí algo eterno, y si una pintura se encuentra por fuera del límite del tiempo, ¿no podría ser el arte en sí mismo capaz de mostrar lo eterno? En el arte se acabaría la eternidad entera del Ser.

En este pequeño avance, en el que se alcanzó la conclusión del arte mostrador de lo invisible, se ha abierto el abanico considerablemente. Un factor común en todo esto es la influencia de Paul Cézanne. Es posible que, dirigiéndose a él y haciendo un profundo análisis de su obra y de su alcance, se pueda avanzar aún más en estas investigaciones, por ejemplo, en qué medida Merleau-Ponty recibe un Cézanne filtrado por la estética Delaunayana. Sin ir más lejos, ¿qué consideraciones tiene el filósofo respecto de la relación Cézanne-cubismo-Delaunay? ¿Tiene conocimiento de la figura clave de Guillaume Apollinaire en el desarrollo de la teoría estética cubista? ¿Su íntima amistad con Delaunay? ¿La influencia de Kandinsky en el arte abstracto? Todos estos posibles caminos son abiertos debido a la relación propuesta entre la estética del arte inobjetivo y la filosofía de Merleau-Ponty.

SOBRE EL AUTOR

Felipe Andrés Matti es Licenciado y Profesor de Filosofía por la UCA. Es Becario de iniciación a la investigación UCA (2020-2021). Sus temáticas de estudio son principalmente la estética barroca y contemporánea. Realizó su tesis de licenciatura sobre la estética de Baruch de Spinoza y actualmente se dedica al pensamiento estético del filósofo francés Gilles Deleuze así como las primeras vanguardias del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA

- Carbone, M. (2015). *The flesh of images: Merleau-Ponty between painting and cinema*, trad. Marta Nijhuis. Nueva York: Sunny Press.
- Cézanne, P. (2016). *Conversaciones con Cézanne*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Delaunay, R. (2018). *Del cubismo al arte inobjetivo*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Johnson, G. A. (1994). The Colors of Fire: Depth and Desire in Merleau-Ponty's 'Eye and Mind'. *Journal of the British Society for Phenomenology*, n. 25:1, pp. 53-63.
- Johnson, G. A. (2013). On the origin(s) of Truth in Art: Merleau-Ponty, Klee and Cézanne. *Research in Phenomenology*, n. 43, pp. 475-515.
- Kaushik, R. (2011). *Art and the institution of being: aesthetics in the late works of Merleau-Ponty*. Londres: Continuum International Publishing Group.
- Klee, P. (2015). *Teorías del arte moderno*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Landes, D. A. (2013). *Merleau-Ponty and the Paradoxes of expression*. Londres: Bloomsbury Academic.

Merleau-Ponty, M. (1985). *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Merleau-Ponty, M. (1992). “La duda de Cézanne”. *Nombres*, n. 2 [Pintura], pp. 245-254.

JONATHAN DI PAOLA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANÚS

DIACRONÍAS SOBRE LA REFUTACIÓN DE LO FALSO EN LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

TRANSMUTACIÓN DE LOS TÉRMINOS $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$ Y $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$

DIACHRONIES ON THE REFUTATION OF THE FALSE IN PLATO'S PHILOSOPHY.

TRANSMUTATION OF THE TERMS $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$ AND $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$

d.p.jonathan@hotmail.com

Recepción: 06/05/2020

Aceptación: 27/06/2020

RESUMEN

El presente trabajo analiza transversalmente el desarrollo platónico de la temática sobre el ser y el no-ser, en su relación con la posibilidad de un discurso o conocimiento falso, aplicable a la actividad de los sofistas, posibilitando la refutación de sus discursos y argumentaciones. Platón trata respectivamente sobre el no-ser aplicado al discurso en el *Eutidemo*, la *República* y el *Sofista*, revelando un proceso madurativo en el tratamiento y la respuesta a dicha problemática, con la persistencia de ciertos principios e intuiciones que encontrarán su máximo desarrollo en la etapa de vejez plasmada en el *Sofista*.

PALABRAS CLAVE

No-ser, erística, retórica, sofistas, falso, ignorancia, opinión, diferencia.

ABSTRACT

The present work analyzes transversally the Platonic development of the subject about the be and the non-be, in its relation with the possibility of a false discourse or knowledge, applicable to the activity of the sophists, making possible the refutation of their speeches and arguments. Plato deals respectively with the non-be applied to the discourse in *Euthydemus*, *Republic* and *Sophist*,

Tábano, no. 17 (2021), 26-44.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.17.2021.p26-44>

revealing a maturing process in the treatment and response to this problem, with the persistence of certain principles and intuitions that they will find their maximum development in the stage of old age embodied in the *Sophist*.

KEY WORDS

Non-be, eristic, rhetoric, sophists, false, ignorance, opinion, difference.

1. FUNDAMENTACIÓN

Platón es un pensador comprometido con los problemas transversales de su tiempo, el pasado filosófico de Grecia, su presente en manos de la sofística y el futuro, al cual legó una multiplicidad de tópicos, preguntas, concepciones, ideas y propuestas. En este quehacer comprometido, el filósofo se vio obligado a dar respuesta a la herencia eleática, de la cual sofistas de todo tipo hacían gala, uso y abuso. Parménides representó para toda Atenas un patriarcado filosófico en el análisis ontológico, lógico y retórico. Principalmente la escuela de Gorgias que combatía con una retórica de estudio teórico, basado en sus tres tesis, así como Protágoras y su relativismo filosófico. Estos argumentos esgrimidos no podían ser rebatidos desde el propio sistema dialéctico ejecutado por los seguidores de los sofistas, con lo cual se los debía negar sin permitir discusión alguna o poder localizar una vía de escape o crítica al propio planteo. Así, Platón, en su intento por combatir a los sofistas como predicadores de lo falso, es decir, de lo que no-es, se ve obligado reiteradas veces a tener que explicar cómo es posible que alguien pueda proferir por medio del *lógos*, algo que no-sea, pues la nada no existe y por ende no puede pronunciarse ni pensarse.

Platón aborda dicho problema directamente en tres escritos de períodos madurativos distintos, en los cuales poco a poco va puliendo un complejo sistema argumentativo y defensivo frente a los sofistas. Lo que nos demuestra en primer lugar la seriedad que Platón le adjudicó al tema tratado, la inconformidad de las respuestas conseguidas y un constante perfeccionamiento y formación que permite la revisión o autocritica de todas las verdades filosóficas expuestas, incluso la tan famosa “teoría de las Ideas” (*Parménides* 130a - 135d). En el diálogo *Eutidemo*, ubicado en el periodo de transición entre los diálogos de juventud y de madurez, encontramos desarrollado de modo ejemplar el debate erístico que se busca combatir, así como ciertas respuestas tentativas, pero demostrando de algún modo una imposibilidad en la solución efectiva. En la *República*, escrito de madurez y central en el desarrollo de los principios básicos del *corpus* platónico, encontramos lo que podría llamarse una solución clásica sobre el problema de la sofística, la mentira y el no-ser. En este diálogo se permite entrever como los términos poseen una tratativa mayor y se intuye una posibilidad de tercera posición o intermedio que escape a la dialéctica ser y no-ser, propuesta que no queda desarrollada del todo. Por último, en el *Sofista* se da una respuesta definitiva, novedosa y de alto vuelo

especulativo sobre aquello que media entre el ser puro y el no-ser parmenídeo, la posibilidad de un no-ser de otro tipo, concebido como lo diferente del ser.

El proyecto de este artículo es el análisis comparativo y la clarificación del proceso evolutivo sobre el tratamiento del no-ser en el terreno de la argumentación discursiva, revelando los fundamentos o principios inamovibles de la filosofía platónica - que, sin modificarse, debieron atravesar un proceso de maduración intelectual- y los gérmenes originarios que posibilitaron la conclusión o desarrollo posterior del problema tratado por el filósofo. Existe una amplia, aunque muy reciente corriente investigativa sobre el no-ser en la obra platónica. Entre quienes han realizado tal proeza se encuentran: Néstor Luis Cordero en su estudio del *Sofista* (1988) y otros trabajos; el comentario al *Sofista* de De Rijk (1986); Philip J. en “False Statement in the Sophiste” (1968); la conferencia de Pierre Aubenque sobre “El sentido del ser en ‘El Sofista’ de Platón” (1990); el estudio de Marcos de Pinotti y Graciela Elena, “Discurso y no ser en Platón” (1997); entre otros. Pero como puede observarse, el punto focal de estas investigaciones ha sido siempre el diálogo el *Sofista* por encontrarse allí un análisis acabado de la cuestión sobre el no-ser. Sin embargo, un estudio sobre el recorrido elaborado por Platón antes de arribar a la concepción acabada del *Sofista* ha sido dejada de lado por los estudiosos. El estudio del Ser en la *Republica* fue considerado en mayor medida por los académicos, de hecho, en Argentina contamos con el breve ensayo del maestro Conrado Eggers Lan *El sol, la línea y la caverna* (1975), así como su traducción y notas de la *Republica*, en donde se analiza el valor del ser en la doctrina platónica con relación al Bien. Pero el *Eutidemo* no ha tenido la misma suerte por parte de los investigadores, siendo que en dicho diálogo se inicia por primera vez el problema del no-ser en el arte retórico de los sofistas. Creo entender que existe una necesaria línea de continuidad entre este diálogo de transición, la *Republica* y el *Sofista*; los cuales deben ser comprendidos en un análisis conjunto, para alcanzar una mayor comprensión del problema que Platón buscó resolver, en su batalla contra los sofistas.

¿Por qué tanta relevancia e insistencia en investigar el ser y el no-ser? ¿Cuáles son sus consecuencias e implicancias? ¿Qué obstáculo encontraba Platón en la pregunta por el ser? ¿Qué beneficios acontecen tras su solución y qué males si esta no logra resolverse de modo pleno?

Herederio de Sócrates, Platón, mantuvo una fuerte convicción para con la verdad, y no cualquier tipo de verdad, sino una que pudiese ser objetiva y universal, que sirva de fundamento último o principio incondicionado para los problemas del hombre y la conformación de la incipiente ciencia, en tanto *corpus* fiable para el desenvolvimiento del hombre en gran parte de los ámbitos de la vida. Pero el clima imperante en la Atenas del siglo V a.C. parecía tener una tendencia opuesta, defendida y convertida en “supuesto” saber y cultura por los llamados “sofistas”. Estos maestros de política y virtud eran expertos en el uso de la palabra, una palabra vacía de un significante extralingüístico. Por

lo tanto, su proceder era análogo al de transitar por un laberinto sabiendo que este no contenía ni entrada ni salida. La actividad sofística reducía la discusión científica a un mero juego o ejercicio argumentativo, pero carecía de seriedad en la búsqueda por un verdadero saber. Tal actitud era para el círculo socrático causa y retroalimentación de la propia enfermedad cultural y moral que Atenas padecía. Los griegos se encontraban luego de la edad de oro de Pericles en un materialismo y vandalismo moral que solo podía repercutir en el fin de la cultura griega como se la conocía. El tiempo de los héroes e hijos de dioses ya parecía lejano y descreído, solo rememorado por la novedosa comedia griega, profunda y magistral, pero inmoral y decadente en comparación con la clásica tragedia fundante de la estirpe helénica. Sócrates, y posteriormente Platón, representan el intento heroico, el manotazo de ahogado de un tiempo ya sido, brillante, espléndido y épico, que daba paso al mero hombre superficial, despreocupado del alma y lo sagrado, centrado en el éxito social, político y económico.

La lucha contra los sofistas no es solo una exigencia para con la verdad gnoseológica o en el plano teórico, más importante aún que esta es la consecuencia ética, quizás incluso este fin último es determinante para que Platón coloque al Bien como ápice de toda su metafísica, por encima del ser y la verdad.

Si no podía convencerse por la justa razón a los hombres de que la sofística era en la mayor parte de sus postulados falsa, Atenas no podría hallar la cura a la terrible patología social y moral que transitaba. Pero para dicha demostración había que vencer a los expertos del lenguaje y, en lo posible, dentro de su propio juego o terreno, es decir, con una dialéctica que revele —mayéuticamente— el propio error desde dentro del sistema sofístico. Es en este punto neurálgico en donde se desarrolla la investigación por el no-ser, pues no bastaba solo con la desacreditación de su palabra, ni la demostración por lo fáctico. Los sofistas eran en su formación grandes herederos de las escuelas Megáricas y estas mismas de los Eleáticos, por lo que en su discurrir se revivían y esgrimían antiguas concepciones de Meliso, Zenón de Elea, Parménides y, quizás más camufladamente, Heráclito. De Meliso y Parménides se extrae el binomio ser y no-ser, planteados polarizadamente como la totalidad y la nada. De Zenón la retórica aporística, la ingeniería perversa de un lenguaje altamente enredado, capcioso y falaz; el mayor exponente de esta forma de pensar y argumentar será Gorgias con sus tesis que se auto-sustentan y auto-refutan a capricho y necesidad. De Heráclito una predilección por el mundo del devenir, que se traducirá posteriormente —según Platón— en el *homo mensura* de Protágoras.

Como se puede ver, el debate Sócrates-sofistas encerraba una complejidad de dimensiones nunca antes vistas, y mucho más que simples “maestritos” poco formados, pero que se lucían a los ojos del pueblo. Si bien en una primera mirada superficial podía parecer así, es el propio Platón el que les otorga ese merecido respeto de rival al dedicarles la mayor parte de sus diálogos y reflexiones. Es cierto que —y el mismo Platón lo afirma en la *Republica*— el sofista no hace más que decir, de un modo mucho más acabado y

pulido, lo que el común del pueblo piensa y percibe del mundo que lo rodea, pero tal rol social no reduce su peligro, influencia ni importancia. Platón tuvo que entender en este fenómeno el *milagro de la filosofía*, la escasez de espíritus predispuestos, la incomprensión por parte de los hombres hacia este saber y quienes lo profesan, y la cruz que debe estar dispuesta a soportar quien a tan elevado arte dedica su vida.

2. LA PRIMERA BATALLA -*EUTIDEMO*-

Es en el diálogo *Eutidemo* donde Platón expone por primera vez los lineamientos básicos del problema del ser y el no-ser. *Eutidemo* representa un ejemplo del arte sofista y su incomprensión para con los problemas realmente significativos del hombre, como lo es la enseñanza de la virtud, reduciéndose en esencia a un mero juego o “lucha con palabras” (*Eutidemo*, 272a). Por otra parte, la filosofía, intenta mostrarnos Platón, tiene implicancias reales y representa una empresa digna de entrega por parte del hombre, pues su arte ayuda a la obtención de la virtud.¹ De este modo, el diálogo comienza con el relato a Critón sobre lo ocurrido el día anterior en el gimnasio de Liceo y el “irónico” elogio a los sofistas como hombres sabios, con los cuales se dialogó aquel día junto a Critias y Ctecipo. Tras la pregunta socrática a los sofistas sobre su nuevo saber y la virtud que este otorga a quienes lo poseen, se inicia una verdadera exposición de fuerza retórica por parte de los hermanos Eutidemo y Dionisodoro, los cuales buscan constantemente revelar cómo, con sus palabras y razonamientos, permiten negar todo lo que el oponente exponga, aún cayendo en extrañas afirmaciones contrarias a la realidad. En este “tire y afloje” ejercido por Sócrates y sus seguidores contra los sofistas, emerge el problema del “no-ser”, dejando entrever, las implicancias que dicho término trae para el saber y la verdad.

¿Cuál es el problema con el ser y el no-ser? ¿Qué implicancias trae según Platón? La fórmula esencial de la problemática óntica del ser queda expresada en el *Eutidemo* por primera vez, revelando el lugar crucial o privilegiado que dicho diálogo posee para el análisis a realizar. La cuestión quedaría formulada de modo sintético de la siguiente manera: Si el “no-ser” se identifica con la nada, la no existencia y la imposibilidad de acción, ya que todo hacer se efectúa sobre algo que “es” (284b), ¿cómo es posible mentir (283e) o decir lo falso —decir lo que “no-es”— si todo lo que se dice “es”, ya que hablar es una acción y siempre lo que se dice “es” algo y no silencio o vacío (284c)?

En este diálogo no se logra efectuar un análisis profundo del “no-ser”, y el propio Platón no se remonta históricamente en la problemática al origen parmenídeo, aunque

¹ En el diálogo *Eutidemo*, Platón no realiza la conexión entre política y filosofía que posteriormente plasmará en la *República*, siendo aún en este período un saber con resultados primariamente individuales, en tanto permite la obtención de la *sapienza* y, tras ésta, la virtud.

reconoce una antigüedad en dicho argumento mayor al de los sofistas de la primera generación como el propio Protágoras. En el *Eutidemo*, Platón evita debatir con el origen del problema o el creador de la confusión, el padre Parménides, quizás por carecer aún de fundamentos, o por la intención propia del diálogo, la cual no lo amerita, o quizás porque no es claro para Platón en esta etapa dónde se encuentra ese origen ancestral:

SOC: —¿Qué quieres decir, Dionisodoro? Este argumento que ya he oído tantas veces y a tantas personas no deja nunca de asombrarme. Los seguidores de Protágoras lo utilizaban frecuentemente y aun lo hacían otros más antiguos que ellos. A mí, en particular siempre me resulta sorprendente, porque no solo refuta a todos los demás argumentos, sino que también se refuta a sí mismo. Pienso que de ti, mejor que de nadie, podré saber la verdad. En resumen ¿es imposible —porque a ello va enderezado el argumento, ¿no?— decir lo falso? Pues cuando se habla, ¿se dice verdad o no se habla? (286c).

Volvamos a la formulación del problema y veamos cómo se plantea en el diálogo y bajo qué justificaciones. El desarrollo del “no-ser” se da cuando Dionisodoro acusa a Ctesipo y a Sócrates de querer la muerte de Clinias, al buscar estos que Clinias sea virtuoso y sabio, es decir, que “se convierta en lo que no-es, y que lo que ahora es, no lo sea más” (283e), por lo tanto: se busca la eliminación de “lo que es” y la aparición de “lo que no-es”. Esta argumentación falaz, que extiende el significado de los términos a todo tipo de uso análogo o equívoco de los mismos, efectuando una confusión y achatamiento del lenguaje, genera la cólera de Ctesipo quien acusa a Dionisodoro de decir cosas “falsas”. Al introducirse en la discusión la falsedad como atributo de ciertas predicaciones, evidentemente las que “no-son”, los sofistas revelan toda una artillería propia de la escuela Eleática, principalmente heredada por el sofista Meliso, quien interpretó de modo más radical el planteo parmenídeo, generando el binomio “ser” como “lo uno” y “la totalidad”, y el “no-ser” como “la nada” o “lo múltiple”;² y el uso de paradojas o aporías argumentativa al modo de Zenón. Eutidemo responde a tal acusación: “Pero, ¿cómo?, Ctesipo ¿crees acaso que es posible mentir?” (283e). Ctesipo responde desde el más craso sentido común, afirmando la evidente posibilidad de mentir, al no decir las cosas que son o “como efectivamente son” (284c). Pero el sofista lo lleva a afirmar que, si se miente hablando y no callando, se dice algo, es decir, una palabra y un sentido lingüístico, por lo tanto, el decir “es”. Si se dice, se habla de “el ser” o con “el ser”, se dice por lo tanto “lo que es”. En consecuencia: “Entonces el que dice lo que «es» y las cosas que son, dice la verdad; de manera que si Dionisodoro dice las cosas que son, está diciendo la verdad, y a ti no te está diciendo mentira alguna” (283e). En este esquema básico del problema existe un axioma implícito, el cual es compartido por los filósofos al igual que los sofistas, aunque desde diferentes planos y consecuencias, y es que “el ser” se identifica o refiere gnoseológicamente a “la verdad”, mientras que el “no-ser” es traducido como falsedad o ignorancia. Este esquema será el mismo que se reproducirá en el *Sofista* y en la *República*

² Sobre el paso de Parménides a Meliso y sus consecuencias véase el artículo de Ramón Román Alcalá (1993).

cuando se afirma que “por ende, la opinión no es ignorancia ni conocimiento. [...] —¿está entonces más allá de ambos, sobrepasando al conocimiento en claridad y a la ignorancia en oscuridad?” (*República*, 478c). La luz es identificada plenamente con el ser, y el no-ser con la ignorancia, por esto mismo la *dóxa*, no es ni uno ni otro, pues no dice el ser, pero tampoco es la nada o el no-ser del que no sabe. Y en el diálogo *Sofista*, estos ámbitos de luz se aplicarán al terreno propio del filósofo y el de las sombras (esquema intermedio que analizaremos posteriormente) al del sofista, mientras que la oscuridad de la ignorancia será el plano de la nada o vacío intelectual, diferente al del engaño o falsedad de los sofistas:

EXTR: —Es en este lugar donde, tanto ahora como más adelante encontraremos al filósofo —cuando lo busquemos—, aunque sea difícil percibirlo claramente; pero la dificultad propia del sofista es de un tipo diferente a la de éste.

TEET: —¿Cómo?

EXTR: —Aquél, escabulléndose en la tiniebla del no-ser, actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar, ¿no es así? El filósofo, por su parte, relacionándose siempre con la forma del «ser» mediante los razonamientos, tampoco es fácil de percibir, a causa, esta vez, de la luminosidad de la región. Los ojos del alma de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse para mirar a lo divino. (*Sofista*, 254a)

Postergando el análisis de la luz y la oscuridad, expresados en los diálogos posteriores, nos es urgente ahora volver a la formulación primogénita del problema del ser, para poder concretar un análisis acabado del desarrollo intelectual del *corpus* platónico.

Como se verá, la trampa retórica explicitada en el *Eutidemo* por los sofistas es la reducción del ser y del no-ser al plano meramente discursivo o lingüístico. Ctesipo y posiblemente el Platón de juventud, no consiguen efectuar una discusión desde el esquema discursivo e intentan, simplemente, una solución —fallida— en tanto coloca el parámetro o justificación del ser y el no-ser, en la realidad efectiva extralingüística, que, si bien es la concepción de la tradición realista de la filosofía, no refuta desde los argumentos del oponente, ni desde un plano común, simplemente evita la confrontación y apela a otro esquema intelectual. Pero, como señalamos en la introducción del trabajo, Platón necesita, por la situación decadente de los valores atenienses, una justificación completa y radical que deje el planteo sofista totalmente inhabilitado. No obstante, el filósofo nos advierte repetidas veces en el diálogo señalado, que tanto Eutidemo como Dionisodoro no traspasan esa realidad lingüística y solo se empeñan en enredar o rematar con la misma destreza que los deportistas o *pancracistas* (*Eutidemo*, 271c) —es decir, con un entrenamiento focalizado y profesional en el uso de diversas técnicas— las declaraciones del oponente sin importar lo que realmente se está queriendo decir: “pero, Dionisodoro, tú hablas por hablar, por el placer de una paradoja...” (286d).

Este hablar por hablar, o “hablar sin decir nada” (300a), hace categorizar el arte de la erística utilizado por los sofistas, según Platón como un mero juego (283b y 278b). Pues, su técnica se compone de unas series de reglas capaces de aprender rápidamente, como logra hacer el personaje de Ctesipo, o como demuestra el actuar de los sofistas al verse en aprietos frente al razonamiento socrático, obligados de acusar de invalidez la utilización de los dichos o argumentos expuestos para discusiones ya terminadas (287b). Mostrando claramente que lo importante en la discusión no es la verdad de lo que se dice o el valor que posee un principio para la vida práctica del hombre (301b), sino el ganar a cualquier costo la discusión. No obstante, Platón no evita el debate y cree necesario —quizás a modo de perfeccionamiento del arte combativo con sus enemigos sofistas— el descubrir este tipo de deporte lingüístico y sus reglas, insistiéndole a Ctesipo que “es menester que aprehendas el uso correcto de los nombres” (277e).

Es necesario para el buen ejercicio del filósofo y de la filosofía el saber combatir contra este tipo de argucias, quizás como una mera propedéutica para el ejercicio dialéctico, el cual debe ser capaz de elevarse en complejidad por los géneros y especies, solamente con el uso de las palabras o los discursos. Pero la filosofía de Platón no cae en un idealismo o nominalismo discursivo, y desde su impronta realista insiste —tras la falta de recursos para vencer a los sofistas en un terreno meramente lingüístico— en la necesaria referencia al significado de los nombres o al *lógos* de las argumentaciones, más allá del signo lingüístico, es decir, “no seguir discutiendo por una palabra” (285a) o meramente por palabras. Pero los sofistas no poseen ninguna garantía de su arte fuera del terreno lógico-lingüístico, por eso mismo no le permitirán a Sócrates ninguno de sus intentos en la aclaración de los términos o sus significados:

SOC: —Pero cuando no sé lo que preguntas, ¿me ordenas entonces que conteste igualmente sin que te pida explicación? Si tú me preguntas pensando en una cosa y yo por mi parte comprendo otra y, después, te contesto según lo que comprendí, ¿te es suficiente que yo no responda nada de la cuestión?

EUT: —A mí, sí —dijo—, pero a ti no, me parece. (295b)

Y no solo busca Platón trascender al plano del sentido profundo de las discusiones, sino que la verdad de las declaraciones debe poseer una correlación con la realidad en sí misma, siendo este atributo un verdadero problema para el arte de los sofistas que solo discuten en el plano más superficial del *lógos*. Por esto mismo, tras la afirmación erística de que Eutidemo y Dionisodoro saben todo, el círculo socrático exige una prueba fáctica de tal hecho, que se revelen mutuamente “el número de dientes que posee Eutidemo y el de Dionisodoro”, a lo cual los sofistas contestan “¿no te basta haber oído que nosotros conocemos todo?” (294c). Esto muestra los diferentes niveles o planos de discusión en los que se mueven tanto los sofistas como los filósofos, haciendo imposible un punto de contacto.

En expectación de esta incompatibilidad de planos y ya, con un conocimiento básico que nos permite ponernos en tono con las principales problemáticas a tratar por el diálogo platónico *Eutidemo*, conceptualicemos qué concepción del ser y del no-ser se concibe en este momento del filósofo ateniense. ¿Cuál es el valor del no-ser y del ser en este primer diálogo? ¿Qué principios e ideas encierra? ¿Qué consecuencias trae para con la verdad y la actividad filosófica?

En primer lugar, hay en el diálogo una distinción o división implícita, pero reiteradamente sugerida. La discusión argumentativa, es decir, el plano del *lógos*, es el que encierra la verdad o el ser, pero este plano está aislado y sin punto alguno de referencia a lo extralingüístico, al mundo físico o fáctico. La discusión y la verdad se dan en las palabras, mientras que en el fenómeno concreto no se da ningún *lógos* posible, ni verdad referencial. Este hecho divide el actuar de los sofistas y el de los filósofos. Este esquema irreductible y binario es el fundado por Meliso y bajo el influjo de Jenófanes, frente al cual el mundo de los sentidos, de la *physis*, no posee validez para el pensamiento que se identifica plenamente con “lo uno” y “lo que es”. El mundo de los sentidos es múltiple, contradictorio y niega la totalidad absoluta del ser, por lo tanto, es indefectiblemente negado y calificado de falso o ilusorio, llegando como conclusión a un escepticismo, tanto de los sentidos como de la razón, en tanto pueda ofrecer un saber útil o válido, al quedar aislado del mundo. Este esquema subyacente al diálogo justifica el decir de los sofistas: “Ctesipo: -no llames ofender a lo que es contradecir, porque ofender es otra cosa bien diferente. -Dionisidoro contestó: - ¡has hablado, Ctesipo, como si existiera el contradecir! [...] ¿Te atreverías a dar razón de ello?” (285d). Dar razones es argumentar con el *lógos*, con un discurso convincente y no contradictorio, la sentencia defendida. Ahora bien, ¿por qué no podría defenderse la posibilidad de la contradicción, si todos tenemos la experiencia evidente de las afirmaciones opuestas o distintas? ¿Qué trampa lógica se esconde tras aquella réplica sofística? Pues, ninguna otra que la propia aporía de un lenguaje encapsulado en sus propios límites lingüísticos y sin referencia a los significados de los términos más allá de su estructura lógica. Así como ya hemos visto, un lenguaje sin “un afuera” en donde el ser sea medida de la verdad, debe buscar el ser en el decir y, como todo decir “es” algo dicho o “es” dicho, todo lo que se dice “es”. Así lo concibe el sofista: “si recuerdas, Ctesipo, hace un instante demostramos que nadie dice algo que no es; en efecto, quedó bien claro que nadie puede expresar con palabras lo que no es.” (286a). En el “*τόπος λογῶν*”, el ámbito del lenguaje, nada escapa del ser, todo expresar otorga realidad a lo que expresa: “Pero entonces ¿nos contradecimos cuando yo digo el enunciado propio de la cosa y tú dices otro enunciado de otra cosa? ¿No sucede, entonces, que yo digo la cosa y tú, en cambio, no dices absolutamente nada?” (286b).

Evidentemente, en el planteo de Dionisidoro se esconde una falacia. Cuando afirma el sofista “yo digo la cosa”, reclama la totalidad del ser y del ente (identificados en esta instancia del pensamiento) para sí mismo, con lo cual solo queda el discurso de Dionisidoro como propietario del ser. En consecuencia, un discurso que diga algo

contrario será contrario al ser y por ello mismo será un discurso del no-ser, pero no es posible decir sobre lo que no es, con lo cual la contradicción no dice nada absolutamente. En conclusión, no existe el contradecir, pues, o se dice lo mismo, es decir, el ser, o se dice lo contrario; por lo tanto, el no-ser o nada. Este argumento falaz queda totalmente explicitado en sus consecuencias cuando Sócrates entra en diálogo:

SOC: —Si es imposible decir lo falso, ¿es, en cambio, posible pensarlo?

DIO: —Tampoco es posible.

SOC: —Entonces— agregué— ¿no hay de ningún modo opinión falsa?

DIO: —No— contestó.

SOC: —Ni ignorancia ni hombres ignorantes ¿o qué habría de ser la ignorancia —si existiese— sino precisamente eso: engañarse sobre las cosas? (286d)

No existe evidentemente, una vez negada la contradicción desde una “ontolingüística”, lo falso, pues solo se puede decir “el ser” o lo “propio de la cosa”. Una vez más el discurso queda reducido al terreno del ser absoluto parmenídeo. Y, por lo tanto, si no es posible decir, tampoco pensar, pues el pensamiento para el mundo griego es *lógos*, discurso interior. En consecuencia, no hay, como lo confirma Sócrates, “opinión falsa”. La *dóxa*, tan fundamental para el pensamiento platónico, como terreno propio del hombre no filosófico, queda también anulada y todo decir y pensar “es” y es verdadero. Asimismo, se puede observar en este período del filósofo que la *dóxa* no se identifica con la apariencia o el parecer, identificándose con la ignorancia o el no-ser, distinciones que el Platón de madurez realizará en la *República*, y que van funcionando a nuestro parecer como esos pequeños progresos necesarios para la clarificación final del pensamiento platónico.

A modo conclusivo, el derrotero llevado a cabo por los sofistas posee como fundamento un manejo restrictivo del ser y un no-ser absoluto. Es decir, el ser se extiende al aspecto más físico del decir. La articulación sonora o el signo lingüístico es ámbito del ser, pero elimina su referencia al terreno del significante o lo extralingüístico, mientras que el no-ser es todo aquello que sea distinto o contrario del lenguaje o discurso efectuado en el corriente de una argumentación presente. ¿Por qué aclarar esta especial determinación temporal del argumentar? Pues el ser del discurso se construye en los interlocutores al aceptar las premisas del conversante, solo en el momento del consenso sobre el asunto a tratar se establece el punto de existencia del ser y, desde ese foco convenido, todo lo otro que no se incluya en el convenio o las contradicciones surgidas desde allí se concebirán como el no-ser. Así, los sofistas usan las afirmaciones de Ctesipo o Sócrates como peldaños para, a través de una generalización falaz, torcer los argumentos hacia su conveniencia, mostrando el error o la verdad deseada. Pero lo dicho no posee

trascendencia o estabilidad más que dentro del juego de una argumentación, pues una vez concluido un argumento las declaraciones que lo integran pierden sus cadenas causales o conexiones significativas lógicas abandonando con ello el ser convenido por los participantes. Esto les permite a los sofistas acusar a Sócrates de no juzgar correctamente por referir a convenios pretéritos en la conversación. La reflexión que Platón plasma en este peculiar diálogo acerca del ser y del no-ser parece concluir que: el ser y el no-ser, desde una concepción parmenídea-melisa, no logra responder a los problemas reales o fácticos verdaderamente importantes para el hombre,³ además de quedar encerrado solo en un esquema lógico-lingüístico, siendo más similar a un juego o entrenamiento retórico o deportivo que a una búsqueda de la verdad desde un “amor a la sabiduría”, “filosofía”. Por otro lado, Platón no parece intentar en esta etapa una superación de dichos esquemas lógico-lingüísticos y del manejo del ser desde el mismo terreno lingüístico o argumentativo, concibiendo solamente como solución al problema una mirada extralingüística que se funda en una concepción realista del razonar al efectuar un puente entre el mundo exterior y el lógico. Tal postura deberá posteriormente ser superada por Platón, pues en una metafísica más profunda nos encontraremos ya con una desconfianza mayor frente al mundo de la *physis* en relación con la verdad, o la imposibilidad de dar razones últimas desde la realidad sensible. Este esquema dual metafísico, de base eleata, vuelve a colocar a Platón en el problema del ser y del no-ser, como una exigencia a superar sin recurrir al plano de la *physis*, apelando solo al *lógos*, intento que tomara su primacía en la *Republica* y en el *Sofista*. Pero todo pensamiento filosófico se construye lentamente a base de pequeñas semillas de luz que el filósofo va forjando y cuidando hasta que en el momento adecuado echan raíces y benignos frutos. Hay dentro del *Eutidemo* una de estas “semillas” que se conecta directa y transversalmente con la respuesta final al problema que el propio Platón dará como desenlace último al ser y al no-ser. Dicha reliquia se esconde en el decir de Sócrates a Dionisodoro:

DIO: —y tú, Sócrates ¿has visto alguna vez alguna cosa bella?

SOC: —Sí, le respondí, y muchas.

DIO: —¿Diferentes de lo bello, o idénticas con lo bello? — Esta pregunta me sorprendió, y me creí justamente castigado por mi prurito de hablar. Sin embargo, respondí

SOC: —son diferentes de lo bello en-sí, aunque una cierta belleza está presente en cada una de ellas. (300e)

Sabemos de la importancia que el personaje del maestro de Platón posee para su pensamiento. En el diálogo presente, en muchas ocasiones parece —para una mirada superficial— derrotado o silenciado por el decir de los sofistas. No obstante, todos sus

³ Cf. 278b, 295b, 294a, 301b.

aportes y aclaraciones esconden lo verdaderamente relevante del pensar platónico sobre el tema, aunque no se expliciten por la función propia del diálogo, que es mostrar el arte de la erística, su aparente éxito, pero su incapacidad para responder o solucionar los problemas del hombre, dando como cierre una defensa explícita de la importancia de la filosofía, como un arte verdaderamente comprometido con la virtud. La frase precedente revela la conciencia platónica-socrática de la falta existente dentro del binomio ser y no-ser, sin un género intermedio que explique el ser parte o participe, sin ser la totalidad o la nada. Pero para entender plenamente aquella conciencia que lleva a una dialéctica superior, hay que preguntarse: ¿por qué se introduce “intencionalmente” la pregunta por “lo bello”? Sabemos que en la filosofía platónica existen una serie de tópicos relevantes que refieren directamente a lo que Platón definirá como “teoría de las Ideas”, “plano ideal” o “mundo de las Ideas”, que son lo bello, lo justo, el bien, lo igual, lo uno, etc. Estos “paradigmas” responden al problema de la unidad y la multiplicidad del mundo físico, que solo logra una explicación racional o unidad de sentido en una síntesis ideal o unidad en la esencia o en un plano metafísico. En este pequeño extracto del diálogo, el sofista pregunta por lo bello en cuanto término universal, para hacer de esta utilización otro argumento falaz que extienda al absoluto los términos en debate. Pero Sócrates reconoce en el sentido profundo de la pregunta y sus términos una relación directa con la metafísica, lo que lo obliga a aclarar la pregunta propia de Dionisidoro como también el alcance de los términos a utilizar, dejando entrever una jerarquía o diferenciación en los planos dialécticos, algo que se vuelve fundamental en el esquema platónico y su noción de participación de las ideas. Uno de los grandes aportes de Platón ha sido la distinción de planos o jerarquías en los ámbitos del ser, esta jerarquía es la clave platónica para la resolución del problema del ser y del no-ser y, como podemos ver, ya se encuentra esbozado aquí mismo en el *Eutidemo*. Platón muestra en la respuesta socrática la necesidad de un intermedio entre los polos dialécticos que representan el ser en-sí, en este caso de lo bello, y el no-ser absoluto. Este medio entre el binomio ser y no-ser será para la “teoría de las Ideas” la participación, que es diferente de la idea en-sí, pero dependiente de ésta o en relación con ésta. Lo que queremos mostrar en este trabajo es: cómo el esquema relacional o de jerarquías del ser en el esquema platónico permiten el desenlace final en la triada ser en-sí, no-ser como diferencia y el no-ser como el opuesto del ser, o nada.

3. MADURACIÓN DEL PROBLEMA –REPÚBLICA–

Sus *La Republica* es un gozne a partir del cual el pensamiento platónico puede comenzar a ser visto como una filosofía que contiene ya en sí un cierto sistema, no en el sentido de la filosofía moderna, pero sí en el de contener en sí, principios básicos y esquemas de relaciones lo suficientemente firmes como para extenderlos a múltiples problemas dando soluciones. Es por esta razón que en este período platónico las aporías se reducen y abren paso a las respuestas y conclusiones, aunque en Platón pocas son definitivas. El tema que nos convoca se encuentra en el libro V de la *República*, donde se discutirá sobre el objeto del conocimiento y de la opinión. Estos párrafos son de

importancia radical tanto para comprender la gnoseología platónica en general — integrando conceptos fundamentales del pensamiento platónico como el de *dóxa* y el de *episteme*— como también para el estudio del ser y del no-ser en relación con la inteligencia humana. Lo que se plasmará será lo que llamaremos “la concepción clásica sobre el no-ser en el conocimiento humano”. ¿Por qué clásica? Porque lo expuesto en las líneas del capítulo V será básicamente lo que luego reproducirá Aristóteles con algunos matices y la gran mayoría de los pensadores medievales. ¿Cuáles son estas conclusiones obtenidas? Pues bien, que en el proceso intelectual humano existen tres estados, uno es el conocimiento que indaga sobre lo que es y el ente (478a). Luego, la ignorancia que refiere a lo que no-es (*República*, 477a) y, por último, la *dóxa* que refiere a lo intermedio entre el ser y el no-ser, es decir algo que “se comporta de modo tal que es y no-es” (477a). La *dóxa* u opinión es confundir el ser con el parecer, “tomando lo semejante por aquello a lo que se asemeja” (476c). El conocimiento se identifica plenamente con el ser —“pues ¿cómo se podría conocer lo que no es?” (477a)— aquí Platón vuelve a reproducir la sentencia de la diosa en el famoso poema de Parménides “pues no podrías conocer lo que no es. Ni podrías mostrarlo.” (DK, B2).

En la *República* Platón sigue atado al padre Parménides y sigue sin permitir al no-ser escapar de la identificación con la absoluta ignorancia. Ahora bien, sí el ámbito del conocimiento científico y de la ignorancia se mantiene estable y claro, es en el terreno de la opinión donde Platón debe echar luz sobre el asunto. La pregunta a la que Platón se enfrenta es la siguiente: ¿El opinar se realiza sobre algo, es decir, el ser, o sobre nada, por consiguiente, el no-ser? Esta pregunta se presenta como una encrucijada, pues si el opinar es una acción que se efectúa sobre una materia del conocimiento y este no trabaja con la nada o el no-ser, por lo tanto, no es posible que la opinión se identifique con el no-ser. Pero si se opina sobre el ser o en base al ser, no hay diferencia entre *dóxa* y *episteme*, pues ambos refieren al ser o lo contienen en su actividad, volviendo a las aporías efectuadas en el *Eutidemo*, donde el ser generalizado a todo enunciado hacía imposible dar opinión falsa. Pero en la *Republica* Platón intenta dar una solución al problema desde el plano argumentativo y no solo apelando a lo fáctico o realidad como lo hizo en el *Eutidemo*. En este caso se dará una respuesta en tanto indagar filosófico y no un mero entrenamiento retórico. Frente a tal disyuntiva en cuanto al objeto de la opinión, Platón opta nuevamente por mostrar que existen jerarquías y relaciones del ser y del conocer “Por lo tanto, si lo que es, es cognoscible, lo opinable será algo distinto de lo que es” (*República*, 478b). Como ya hemos anticipado en el análisis del *Eutidemo*, para Platón en la *República*, no se opina sobre lo que es ni sobre lo que no-es, escapando al binomio, aplicable al conocimiento y a la ignorancia, pero la opinión no es ignorancia ni conocimiento. Si bien Platón en la *Republica* plantea una sagaz solución triádica, no alcanza a dar un análisis exhaustivo sobre esta tercera posición, lo “diferente” del ser y del no-ser, probablemente sabiendo que la dificultad del asunto requería de mayor maduración y un análisis individual que no competía en las temáticas del diálogo a tratar. Así termina la brillante intuición en una aporía a resolver en alguna oportunidad futura: “Nos quedaría entonces por descubrir

aquello que, según parece, participa de ambos, tanto del ser como del no ser, y a lo que no podemos denominar rectamente ni como uno ni como otro en forma pura” (478e).

Platón, en la *República* y en el libro V específicamente, debe dejar en claro los conceptos gnoseológicos a utilizar y los grados de verdad o saber que poseen, para eso hace uso del ser y del no-ser, pero no efectúa aun aquí un análisis metafísico del discurso más allá de esta intención. Por lo tanto, la nueva respuesta dada es que el conocimiento pertenece al ser, la ignorancia al no-ser y la *dóxa* a aquello que media entre el ser y el no-ser, o aquello que a veces es y otras veces no-es. Es sorprendente observar aquí un proceso gradual o transitivo, en el cual ya aparece referido a esta realidad intermedia el término *ἄλλος* que, si bien no es el *ἕτερος* utilizado en el *Sofista*, su valor semántico es muy próximo.⁴ Aunque este “otro o diferente” es un adjetivo referido al ser y al no-ser, no obstante, no deja de verse en tal sentencia una sustanciación de esta realidad intermedia a la cual se la busca asir con el lenguaje, aunque aún sin éxito definitivo. Si comparamos lo expuesto hasta aquí con el análisis del *Sofista* podremos tener una óptica completa y un desarrollo progresivo, y no una *creatio ex nihilo* de la vejez del filósofo.

4. LA SUPERACIÓN -*SOFISTA*-

El último eslabón de la cadena en el que debemos detenemos es el diálogo de vejez, el *Sofista*. Es allí donde Platón retoma por última vez la problemática del ser y del no-ser aplicados en la argumentación o con relación a la verdad y la mentira. El filósofo viejo dedicara en esta ocasión un análisis exhaustivo y completo sobre tal problemática y no un mero comentario o capítulo. Este hecho puede revelar una mayor confianza en la posibilidad de dar una respuesta madura y definitiva, antes no lograda, como también quizás una conciencia plena de la importancia de aquel problema particular para la clarificación de múltiples aspectos del sistema platónico. La respuesta puede estar encaminada tras escuchar las propias palabras de Platón: “En lo que respecta a la refutación de estas cosas, siempre me sentí impotente, y lo mismo me ocurre ahora” (*Sofista*, 242a). Podrían tomarse estas palabras como una confesión personal del propio Platón, tesis que considero válida y opto por defender, pues este recorrido llevado a cabo en el presente artículo revelaría la insistencia y centralidad de dichas “cosas” o problemas que nunca enfrentó directamente, pero que debe tratar, pese a su riesgo y falta de confianza, por lo nuclear para la filosofía en general contra el accionar sofista. En el *Sofista* Platón buscará el origen de la confusión, mucho más allá de Protágoras o Meliso, específicamente en el padre Parménides, el creador de la lógica eleata, pilar fundacional de

⁴ Incluso en el *Teeteto*, Platón vuelve a utilizar este término como partícula sumada al concepto de opinión *δόξα*, creando el vocablo *ἄλλοδοξία* (Cf. 189b); como opinión distinta o errónea, que se da al confundir en el pensamiento dos cosas que existen, lo cual es un importante paso intermedio entre todo el planteo previo al *Sofista*, ya que lo distinto del ser, comienza a comprenderse como acaecida en el terreno del *lógos*, en tanto decir y pensar, pero no en el ámbito metafísico.

la ontología accidental, al identificar ser y verdad, como ya hemos mencionado en el fragmento B2. Pero no solo funda el binomio ser y verdad, sino también el binomio pensamiento y ser: “Pues lo mismo es pensar y ser” (DK, B3). En esta última dupla parmenídea es donde se funda el origen de la confusión y el problema platónico que atraviesa todos nuestros diálogos a tratar, pues, si bien la traducción de este fragmento en particular es de una complejidad para tener en cuenta, parece contener en la fórmula expuesta una relación directa con el argumento sofista a combatir, más aun, recordando las palabras de Dionisodoro: “Soc.: —Si es imposible decir lo falso, ¿es, en cambio, posible pensarlo? Dio.: —Tampoco es posible. Soc.: —Entonces ¿no hay de ningún modo opinión falsa? Dio.: —No— contestó” (*Eutidemo*, 286d).

Como quedó suficientemente explicado en la sección primera de esta investigación, los sofistas identifican *lógos* con ser, en cualquiera de sus posibles acepciones, tanto la palabra escrita o mentada. Al realizar esta alianza entre el pensamiento discursivo y el ser, la mentira o la falsedad de opinión argumentativa queda eliminada, pues todo decir y pensar “es”, y al “ser” es o se identifica con la “verdad”. De este modo, queda consolidada la conexión que hay entre el pensamiento originario de Parménides —del cual no podemos afirmar con seguridad que sostuviera tales tesis— y el de los sofistas que Platón debe combatir. Por consiguiente, Platón se ve obligado en su último intento de vejez a combatir con el fundador de la discordia, reconociendo al igual que nosotros la complejidad de su pensamiento y su posible falta de interpretación justa.⁵ Para esto, Platón debe “obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea” (*Sofista*, 241d). Este “de cierto modo” quiere decir que las tesis metafísicas básicas quedarán salvadas, pues Platón sigue siendo en gran medida deudor de Parménides, pero deberá pulir algunas distinciones esenciales del ser y del no-ser para poder hablar rectamente de discursos o de pensamientos falsos sin caer en contradicción.

Comenzando con la crítica, Platón vuelve a distinguir como en la *República* dos aspectos gnoseológicos del conocer fundamentales para distinguir entre lo que es la *episteme* y la *dóxa*, esta distinción es entre el ser y el parecer, “pues semejarse y parecer, sin llegar a ser, y decir algo, aunque no la verdad, son conceptos todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora” (237a).

Como vimos anteriormente ya en el *Eutidemo*, Sócrates insiste ante la pregunta del sofista al decir que “él vio cosas bellas”, “parecidas” a lo bello en-sí, pero “diferentes”. Esta aclaración, como anticipamos, muestra una conciencia de jerarquía o grados del ser y de verdad, en donde no se da una confusión entre los planos físicos y metafísicos, o entre géneros y especies, tomando lo semejante por aquello a lo que se asemeja. Esto será

⁵ Cf. *Teeteto*, 184a.

llamado por Platón *dóxa*. Por lo tanto, en el *Sofista* Platón partirá de una conquista previa ya efectuada y consolidada en la *República*. Existe el ser, el no-ser y un tercer aspecto poco claro que se identifica con el ser y el no-ser, o simula al ser sin serlo realmente. Pero para que esto sea así, es decir, para que exista la opinión que versa sobre lo que simula el ser, es necesario que “exista lo que no-es” (237a). Pero, sobre tal propósito o audaz declaración cae el peso de un imperativo y la sombra de un gigante del pensamiento, Parménides: “Que esto nunca se imponga que haya cosas que no son. Tú al investigar, aparta el pensamiento de este camino” (DK, B7). Es importante notar la carga moral del fragmento citado. No hay persuasión por la recta razón, solo hay una advertencia. Creo que Platón eligió intencionalmente este fragmento para mostrar cómo pensaba realizar una proeza al enfrentar a un ícono de la filosofía clásica y la significación que tal hecho representaría. Platón vuelve a formular el viejo problema del no-ser en el discurso, en primer lugar, preguntando si existe lo que no-es y a que se le debe aplicar ese nombre, evidentemente no a las cosas que son, por lo tanto, no se lo puede aplicar a algo, en consecuencia, la conclusión es la siguiente:

EXT: —Es totalmente necesario, entonces, según parece, que quien dice “no-algo”, no diga absolutamente nada.

TEET: —Es totalmente necesario

EXT: —¿No debemos admitir, entonces, lo siguiente: que, ya que quien dice algo de este modo, en realidad no dice nada, ha de afirmarse, por el contrario que ni siquiera dice, quien intenta pronunciar lo que no-es?

TEET: —En esta afirmación consistiría el fin de la dificultad. (*Sofista*, 237d)

Reactualizada la dificultad de poder expresar lo que no-es, nuevamente la opinión falsa se diluye en la totalidad del ser y todo decir es verdadero por el hecho de decir lo que “es”. Quizás por esas gracias propias del filósofo o por su mirada profunda, Platón decide correrse del eje de la discusión lingüística para batallar en el terreno metafísico u ontológico, para esto retomará la vieja dialéctica Heráclito-Parménides, quienes identificaron cada uno al ser con el movimiento (Heráclito) o al ser con el reposo (Parménides). Estas dos tesis parecen fundarse en el fragmento parmenídeo (B8) donde se le da al ser el atributo de “inmóvil” y la identificación del pensamiento del ser con el movimiento en Heráclito se ve defendido por la famosa, pero posiblemente apócrifa, metáfora del río, así como el fragmento B30 donde identifica al cosmos siempre existente con un fuego que se apaga y enciende con medida. Como podemos observar, las referencias no son concluyentes y debemos creerle a la tradición estas dichas identificaciones, más que a la textualidad de los fragmentos heredados. Quitando estos pormenores Platón se pregunta cuál de aquellos dos estados es el propio del ser, ¿el reposo

o el movimiento? Y nuevamente el maestro ateniense nos hace ver cómo ambas “son”, siendo el ser *algo diferente de ellos* (250b). Esta aclaración que Platón deja sin mayor desenlace por considerar prueba suficiente muestra la dificultad que acontece tanto en el ser como en el no-ser, no obstante, revela que Platón extiende el ámbito del ser, haciéndolo inclusivo de las realidades cambiantes del mundo sensible heraclíteo, como de las realidades estáticas del mundo inteligible. Por otro lado, también clarifica la ontología platónica y el valor que el ser posee para su metafísica, en la cual el ser se encuentra dentro de los géneros más elevados. Tras todas estas distinciones, Platón termina admitiendo la existencia del no-ser, pero solo en una de sus acepciones: “según parece, cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino solo de algo diferente” (257a). Es decir, el “no” que antecede al nombre o término no indica la necesidad de su contrario, sino *solo algo diferente u otro de aquello que se nombra* (257c). A modo de ejemplo Platón nos dice: lo “no-grande” no hace más referencia a lo chico que a lo igual, por lo tanto, la negación no implica el contrario, sino lo otro diferente de aquella determinación nombrada. Consecuentemente, la negación no posee menos ser que aquello que se niega, ambos son “algo”, y participan del ser en igual medida. La negación simplemente nos refiere a otro ámbito de cosas o entes distinto. Por lo tanto, el no-ser, ya no será identificado plenamente con la nada, caso del opuesto del ser, el cual Platón no niega —“Respecto del contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no, sea captable racionalmente o sea completamente irracional” (259a)—, sino que se identificará con aquello diferente de éste.

Llegado a este punto, Platón logra darle nombre a aquello que en la *República* no logra denominar rectamente de forma pura, ni como ser, ni como no-ser; ese algo que participaba de ambos, pues queda definido aquí como lo “diferente del ser”, válidamente también llamado como “no-ser”. Es este “diferente” u “otro” del ser sobre lo que versa la opinión y esta es la actividad propia del sofista: ser de algún modo un experto de la opinión, es decir, alguien que conoce lo que no-es, o lo diferente de lo que realmente es. Como Ctesipo insistentemente acusaba a Dionisidoro, mostrándonos una verdadera línea de continuidad en el pensamiento: “Por Zeus que sí, Eutidemo —contestó Ctesipo—, pero ocurre que él [Dionisidoro], de algún modo, dice las cosas que son, pero no las dice, sin embargo, tal como efectivamente son” (*Eutidemo*, 284c).

5. CONCLUSIÓN

Como intenté mostrar en este trabajo, hay una correspondencia o relación entre estos tres diálogos donde progresivamente Platón va conquistando territorios argumentativos para vencer a la actividad y el decir efectuado por los sofistas. Ya en el *Eutidemo* Platón comprende que en el quehacer sofista las cosas son apariencias, son y no-son, parecen el ser, pero no son el ser. Este “parecer sin llegar a ser” no encuentra en el diálogo de juventud una argumentación racional fuerte que pueda defenderse por sí misma sin recurrir al terreno de lo fáctico, metalógico. No obstante, la falta de respuesta

definitiva, el problema del sofista ya se ve planteado desde la juventud de nuestro filósofo como un reflexionar sobre la naturaleza del ser y del no-ser en relación con el discurso y, ya se encuentra focalizado el gran problema a resolver por la filosofía “¿Cómo no va a traer dificultades, y no solo a mí sino a cualquiera, algo que “no-es”? (301b).

Ya en la *República* Platón genera la distinción gnoseológica entre *episteme* y *dóxa*, así como relega el no-ser al ámbito de la pura ignorancia, hecho que no le permitió dar con el desenlace último. Pero, frente a los binomios ser y conocimiento, o no-ser e ignorancia, la opinión solo podía pertenecer al oscuro terreno intermedio entre el ser y el no-ser, ámbito innombrable e indefinido aún, pero claramente “distinto” u “otro” del ser. Todas estas conquistas son condensadas en el *Sofista*, diálogo que bien posee su nombre, pues representa la batalla final contra este personaje. En este diálogo, como hemos podido apreciar aquí, Platón logra identificar el origen histórico del problema, así como sus bases metafísicas y consecuencias gnoseológicas en la figura de Parménides, a quien debe poder superar, escapando de las aporías o contradicciones en que cayó el pensamiento parmenídeo y sus seguidores. Esta filosofía como respuesta superadora es capaz de distinguir entre los géneros superiores a través de una dialéctica compleja y muy trabajada, que revele el rol o posición que posee el ser, el reposo, el movimiento, los distintos paradigmas o el terreno de los entes, lo diferente, lo uno y lo múltiple, así como el funcionamiento o relación propia que se da entre cada uno de estos géneros y especies. Pero tal desenlace llevó una vida de reflexión y preocupación en busca de la resolución de la incógnita necesaria para dar con la desarticulación total del sofista.

Si bien en filosofía parece incorrecto hablar de soluciones, creo no errar demasiado al afirmar que la respuesta o solución que Platón da al problema del ser y del no-ser es de un vuelo intelectual pocas veces visto y de una originalidad radical que la hace irrepetible en la historia de la filosofía y lo consagra con justo título como: si no el más grande, uno de los más grandes filósofos que la humanidad nos ha legado.

SOBRE EL AUTOR

Profesor de filosofía por el I.S.P. “Pbro. Dr. A. M. Sáenz”. Titular de la cátedra de gnoseología en la misma institución. Actualmente Doctorando en la UNLa con tesis sobre la gnoseología Platónica. Co-autor de “Docta Barbarie” del grupo Encavernados y miembro del mismo grupo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcalá, R. (1994). Meliso de Samos: la corrección de la ontología Parménides y sus inevitables consecuencias escépticas. *Éndoxa: Series Filosóficas*, n°3, pp. 179-193.
- Aubenque, P. (2002). El sentido del Ser en ‘El Sofista’ de Platón. *Cuaderno Gris*, n°3, pp. 3-15.

- AAVV. (2008). *Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito* (Traductor Alberto Bernabé). Madrid: Alianza.
- Brun, J. (1981). *Platón y la academia*. 5° ed., Buenos Aires: Eudeba.
- Cordero, N. (2012). *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: Biblos.
- Cordero, N. (2014). *Cuando la realidad palpitaba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Buenos Aires: Biblos.
- Cordero, N. (2015). La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio. *Argos*, 1 (38), pp. 30-49.
- Cordero, N. (2017). La trágica historia de la interpretación canónica de Parménides. Conferencia dictada en la Facultad de Psicología UBACYT, transcripción en <https://lecturaalpiedelaletra.wordpress.com/nestor-luis-cordero-la-tragica-historia-de-la-interpretacion-canonica-de-parmenides/>
- De Rijk, L. M. (1986). *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*. Ámsterdam: North Holland Pub. Co.
- Eggers Lan, C. (2000). *El sol, la línea y la caverna*. Buenos Aires: Colihue.
- Gomez Lobo, A. (1985). *Parménides*. Buenos Aires: Charcas.
- Guitton, J. (2005). *Entrañas de platón*. Buenos Aires: Losada.
- Marcos De Pinotti, G. E. (1997). Discurso y no ser en Platón (Sofista 260a-263d). *Synthesis*, 4, pp. 61-83.
- Parménides (1985). *Poema sobre la naturaleza* (Traductor Alfonso Gómez Lobo). Buenos Aires: Charcas.
- Philip, J. A., (1968). False Statement in the *Sophistes*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 99, pp. 315-27.
- Platón. (2000). *Sofista*. (Traductor Néstor Luis Cordero). Madrid: Gredos.
- Platón. (2000). *Teeteto* (Traductor A. Vallejo Campos). Madrid: Gredos.
- Platón. (2006). *Republica* (Traductor Conrado Eggers Lan). Madrid: Gredos.
- Platón. (2010). *Eutidemo* (Traductor Francisco José Oliveri). Madrid: Gredos.

SANTIAGO POZNANSKY

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

LA DOCTRINA ECKHARTIANA DEL DESASIMIENTO EN SAN LUCAS 10 (38-42)¹

THE ECKHARTIAN DOCTRINE OF DETACHMENT IN SAINT LUKE 10 (38-42)

poznansky.santiago@gmail.com

Aceptación: 25/11/2020

Recepción: 29/01/2021

RESUMEN

El evangelio de San Lucas revela la visita de Jesús al hogar de Marta y María. Eckhart en su sermón 86 reivindica a Marta sobre su hermana María rebelándose así a la tradicional reivindicación de la contemplación por sobre la acción. Responderá Eckhart al reivindicar a Marta que esa vida digna es la vida donde nuestras almas son unas con Dios *in vía*. En una primera parte expondré la doctrina eckhartiana del desasimiento. En una segunda parte expondré la reivindicación de Marta en la lectura eckhartiana del evangelio y finalmente mostraré que se debe a que ella logra el ideal de unión mística que propone la doctrina eckhartiana del desasimiento.

PALABRAS CLAVE

Acción, contemplación, Evangelio de San Lucas, mística.

ABSTRACT

The Gospel of Saint Luke reveals Jesus' visit Martha and Mary 's home. In his sermon number 86 Eckhart vindicates Marta over her sister Mary, rebelling himself against the traditional claim of contemplation over action. Eckhart says that Marta's dignified life is the life where our souls are one with God in via. In the first part I will explain the Eckhartian detachment doctrine. In a second part I will expose Marta's vindication in the Eckhartian reading of the Gospel and show that it is possible because she lives according to the detachment doctrine.

KEY WORDS

Action, contemplation, Saint Luke's Gospel, mysticism.

¹ Agradezco al Dr. Ezequiel Ludueña por sus valiosísimos comentarios a los borradores del presente texto y por haberme introducido en el pensamiento místico de Meister Eckhart.

1. INTRODUCCIÓN

El Maestro Eckhart fue un maestro de vida y un maestro de teología. Es en su obra en lengua vernácula donde despliega su doctrina del desasimiento, que es la puerta de entrada a la unión mística del alma del humano con Dios. El humano que actúa sin perturbarse, sin apegarse y sin orientar su acción a nada, logrará dicha perfección espiritual. La mística eckhartiana se centrará en dar cuenta de qué manera Dios está presente en las acciones que realizamos habitualmente.²

Sobre la controversia exegética en torno al misticismo de Eckhart, Milem sostiene: “Su obra latina apuntaba estudiantes de teología mientras que su prédica en alemán a monjas y beguinas, así como a interesados en la experiencia mística” (Milem, 2012, p. 342). Albert se refiere a dicha cuestión como una cuestión abierta para la historia del pensamiento eckhartiano: “es precisamente la tarea de la investigación en historia de la filosofía el responder si el teólogo y fraile dominico debe ser comprendido desde una perspectiva mística o de una filosófica” (Albert, 2012, pp. 723-726).

En su plática sexta Eckhart introduce a su auditorio su doctrina del desasimiento para que así conozcan el camino que debe seguir quien aspira a la unión con Dios: “Debe aprender a penetrar a través de las cosas y aprehender a su Dios ahí dentro, y a ser capaz de imprimir su imagen (la de Dios) en su fuero íntimo, vigorosamente, de manera esencial” (Eckhart, 2013, p. 68). Podemos notar aquí que el deber del desasido es excelso y que quien no sabe vivir enfoca su intelecto a las cosas, vive apegado a ellas y no logra penetrar a través de ellas.³ Sucede que si buscáramos unirnos a Dios pensándolo en nuestras acciones o pensando su esencia, aunque esto fuera posible, sería perjudicial puesto que desvanecido el pensamiento se desvanece Dios de nosotros. El Dios que no se desvanece es aquél que está por encima de todo y aquél que no se desvanece. Si nos apartamos de él apegándonos al mundo jamás estaremos unidos a Dios.

² Milem (2012) releva los sentidos que da de desasimiento Eckhart distinguiendo entre cinco. 1) el desasimiento y desapego de las cosas ordinarias y actuar “sin por qué” como una práctica espiritual. Olvidar deseos y metas y aun así seguir actuando. Bajo este esquema la unión mística depende de acciones humanas en el tiempo y cuan desapegadas son de “esto y aquello”, renunciar a las cosas ordinarias y apegos como expresa el maestro en su sermón 2. 2) La presencia de Dios en el intelecto, esa potencia del alma con la que alcanzamos la verdad. En este esquema la unión con Dios pareciera ser más bien eterna y no temporal. 3) La presencia de Dios puede calificarse como más íntima. A colación de ello Milem retoma el “castillo del alma” del Sermón 2 el cual es distinguido de esa potencia del alma que es el intelecto. 4) Este esquema versa sobre la ontología apofática eckhartiana y los trascendentales. Las creaturas son pura nada y por el sólo hecho de existir están unidas con Dios, 5) El Maestro arma un modelo de unión místico basado en el obrar como por ejemplo el Sermón 6 cuando sostiene que si el carpintero no trabaja la casa no se erige

³ En el *corpus* eckhartiano se incluye un tratado titulado *Del desasimiento*. No lo trabajaré ya que es ampliamente reconocido por los especialistas como un escrito apócrifo.

Esa falta de perturbación y de apego con lo que hay a nuestro alrededor es la condición para caracterizar a alguien como un “espíritu libre”. El alma que no se apega a nada no es esclava de nada. Puede darse el caso de no poseer y aun así anhelar lo que no se posee. En ese caso no nos estamos desapegando de las cosas aunque no las poseamos materialmente.⁴

Ese ideal de libertad espiritual, de aquel que se desapega de tal manera de las cosas y de las preocupaciones, es un ideal que tiene su antagónico. De allí que en su plática tercera Eckhart diserte sobre aquellos que no se desapegaron y por tanto están llenos de su propia voluntad y no se vaciaron para que penetre en ellos la voluntad divina. Eckhart es tajante con aquel que no liberó su espíritu: “quien te perturba eres tu mismo a través de las cosas, porque te comportas desordenadamente frente a ella” (Eckhart, 2013, p. 65). La vida digna de ser vivida no es entonces la suspensión de la acción como la de aquellos que adoptan la ermitaña o ascética sino que quien sabe vivir no se aleja de las cosas sino que penetra a través de ellas.⁵

Según Eckhart la espiritualidad correcta consiste en renunciar a nosotros mismos y allí también habremos renunciado a todas las cosas. Es crucial notar que el Maestro no expone sin más que debemos renunciar a las cosas sino que antecede a ello una prescripción espiritual donde primero debemos renunciar a nosotros mismos. Eckhart sostiene al respecto: “El hombre que dejara un reino o todo el mundo y se quedará consigo mismo, no habría renunciado a nada [...], quien renuncia a su voluntad y a sí mismo ha renunciado tan efectivamente a todas las cosas como si hubieran sido de su libre propiedad y él las hubiese poseído con pleno poder” (Eckhart, 2013, p. 66). El abandono físico o la desposesión material no son significativas si no abandonamos desde nuestro interior las cosas y renunciamos también a nosotros mismos.

Quien es pobre de espíritu no podrá apegar su alma a nada ya que no podremos ser instrumentos de Dios sin estar vacíos. Es quien evita llenarse de apego, de goce o de sufrimiento quien se vacía. Eckhart utiliza la siguiente metáfora: “hasta donde sales de todas las cosas, hasta ahí, ni más ni menos, entra Dios con todo lo suyo, siempre y cuando en todas las cosas abandones completamente lo tuyo” (Eckhart, 2013, p. 66). Quien se desase es quien ya no se enfoca en esta o aquella cosa y ha borrado de su interior todo rastro de cosa alguna. Esa “aniquilación de la creaturidad” como la llama Eckhart (2013, p. 179) remite una vez más al hecho de desapegarnos de las cosas, desapegar nuestras acciones de sus resultados y expectativas y actuar sin por qué. Es tal el desapego del que

⁴ Comenta Eckhart sobre la libertad de espíritu: “El ánimo libre no se perturba por nada, ni está atado a nada, ni tiene atado lo mejor de sí mismo a ningún modo” (Eckhart, 2013, p. 66)

⁵ Sobre la cuestión de la posesión de las cosas Radler (2010) señala que respecto a las posesiones materiales Eckhart no sostiene ni la postura dominica (que no censuraba la posesión) ni la franciscana (que sí la censuraba) al respecto sino que su mística es una vía superadora de ambas posiciones.

obra desasido que no espera nada de la acción. Esa estrecha relación entre el desasimiento y la “vida sin por qué” en la filosofía eckhartiana se da en que ambos son condiciones prácticas para que el ser humano pueda comprender cuál es la finalidad de su trabajo espiritual. Es dicho trabajo espiritual, el desapego, lo que nos lleva a la esencia de lo que debemos ser: una mismidad con Dios.⁶

Si bien quien se desase actúa sin por qué y desapegado de lo mundano no se sigue de esto que la mística eckhartiana no tenga una finalidad clara. En efecto lo tiene; ese punto cúlmine es la unión mística. Lograr el traspaso (*durchbruch*) y poder subsumir nuestras almas con la esencia de Dios a tal punto de que ambas se fundan en una y no haya ya distinción ontológica. Quien sigue la doctrina eckhartiana del desasimiento será uno con Dios. Si bien es claro que quien vive en el buen camino espiritual no espera ningún resultado inmediato de sus acciones diarias, el mismo Eckhart deja a entrever que quien vive correctamente obtendrá su recompensa *in vía*, y esa recompensa es divina y sublime: estar en unión *in vía* con Dios.⁷

Eckhart se hace de una metáfora para dar cuenta de la subsunción del alma en la esencia de Dios: los muros y las fronteras (Eckhart, 2013, p. 227). Si no existe separación entre yo y el muro estoy junto al muro pero no en el muro. Respecto a las cuestiones espirituales esto no es así. Quien se despegó, actuó desasido, se vació, realizó el traspaso y se subsumió en Dios es quien ha derribado todo muro y borrado toda frontera. El *summum* de quien está desasido es la indistinción ontológica entre su hombre interior y el Señor.⁸

2. MARTA Y MARÍA EN EL SERMÓN 86

Eckhart se encarga de estructurar la visita de Jesús al hogar de Marta y María (episodio que se halla en el Evangelio de San Lucas 10 (38-40) de modo que se establezcan claramente las oposiciones entre la acción y la contemplación. Por un lado Marta anda de aquí para allá y sirve al huésped ejecutando acciones hospitalarias mientras que por el otro María se recuesta y lo escucha. María también es servil, pero sirve mediante la inacción (está recostada) y la contemplación propia de la escucha.

⁶Schurmann expresa al respecto: “el Maestro Eckhart solo trata la última consecuencia del desapego o desprendimiento como la condición práctica para el entendimiento del ser. Abandonar las cosas, abandonar a Dios, vivir sin por qué” (Schurmann, 1997, p. 807).

⁷Una vez más huelga remarcar la naturaleza ontológica de la unión del ser humano con Dios. Como argumenta Ducloy: “El ascenso final del alma va más allá de este conocimiento, ya que en varios textos Eckart describe un traspaso místico que va más allá de la unión intelectual del alma con el Hijo. Este traspaso nos transporta dentro del mismo Dios” (Ducloy, 1989, p. 36. La traducción es mía)

⁸Ver Filippi, 2010, p. 66.

Contra lo que se podría pensar (ya que se menciona en el sermón que era María quien se hallaba en un estado interno de felicidad y de un desbordante deseo) Eckhart comenta que la distraída Marta es la hermana que pareciera comprender la verdadera espiritualidad. La correcta vida espiritual es posible únicamente “cuando la cima más alta del alma no se inclina por causa de las alegrías, no se ahoga en el bienestar, sino que permanece poderosa sobre ellas” (Eckhart, 2013, p. 107). María por su parte está a los pies de Jesús contemplándolo y llenándose de él. María no actuaba sin por qué, sino que actuaba a fin de buscar el regocijo y bienestar de la verdad divina. Ella no actuaba renunciando a ella misma y abandonando las cosas que la rodeaban sino que buscaba apegarse con fervor a las palabras de Jesús.

Respecto a la desorientación y distracción de Marta en el Evangelio: ¿Cómo esa supuesta incorrección espiritual es en realidad lo correcto y la espiritualidad necesaria para que se dé el traspaso místico? Ella se perdía en las múltiples acciones sólo en apariencia, nunca dejó de orientarse hacia Dios y eso lo lograba “des-dirigiendo” su contemplación y preocupación de sus acciones. Ella actuaba, es cierto, pero actuaba sin por qué. Aquí está toda la dignidad de Marta. Ella no se perturbaba y era tal su “no-perturbación” que incluso parece que no comprende la magnitud del huésped que está recibiendo en su hogar.

El acompañamiento de la contemplación en la acción desasida es en términos pseudo paradójicos un “no acompañar”. El desasimiento eckhartiano no es una forma de contemplación sino que es cómo vivimos las acciones que realizamos. Este es el trabajo espiritual que propone Eckhart y por eso critica en su Sermón 86 a María. Ésta se consagra a Dios en apariencia pero en realidad está perdida, estupefacta y llena de pasión por dentro. María renuncia al obrar y no trabaja por vaciarse o desapegarse, más bien se pega a las palabras de Jesús y se llena de regocijo hasta más no poder. Incluso físicamente no sólo suspende la acción sino que se sienta y recuesta a los pies de Jesús, señal de reposo por excelencia. Pero en la mística eckhartiana a Dios se lo encuentra en todas las obras al actuar desapegado de la acción misma y del resultado que la acción pueda acarrear.

Como se ha señalado en la introducción, la lectura de Eckhart no es la lectura tradicional del episodio bíblico. San Agustín y Santo Tomás, por ejemplo, encarnan la lectura tradicional del evangelio donde se valora a María por sobre Marta. Como se ha mostrado San Lucas en su Evangelio describe a una María cuyo alma se halla llenísima. Dicho status espiritual San Agustín y Santo Tomás lo elogiaron mientras que Eckhart lo reprobó. Aunque ni San Agustín ni Santo Tomás vituperan a Marta ya que actuar misericordiosamente y asistir al débil es cosa buena, pero no la mejor.⁹

⁹ En la lectura tradicional del Evangelio además de San Agustín se halla Santo Tomás. Comienza reconstruyendo argumentos que da Aristóteles en el libro X de la Ética Nicomaquea para sostener esa primacía,

Lo que en la lectura tradicional del evangelio era digno de reproche (como la preocupación de Marta por servirlo a su huésped en vez de preocuparse por cosas más importantes como María) se invierte en la lectura eckhartiana. La ocupación de Marta en las múltiples acciones que despliega para recibir hospitalariamente a Jesús es para Eckhart una demostración de maestría espiritual. Argumenta Eckhart al respecto: “Marta era tan íntegra que su actuar no le afectaba: la obra y la acción la condujeron a la bienaventuranza eterna” (Eckhart, 2013, p. 110). Por eso respecto al doble llamado por su nombre por parte de Jesús a Marta Eckhart se encarga de resaltar que no es un reproche o censura como se sostiene en la lectura tradicional sino que es una reivindicación ya que pocos son llamados por su nombre por parte de Dios y menos que menos dos veces. Retomando a Isidoro, Eckhart señala que la primera vez que Cristo llama a Marta por su nombre es para indicar cierta perfección y la segunda vez indica que ella tenía todo lo que se puede pedir en esta vida (Eckhart, 2013, p. 105).

María es censurada por Eckhart, ya que no se ocupa de ejercitar un provecho espiritual sino que la orienta el placer. Las últimas líneas del Sermón enfatizan la fe que el Señor tiene en María para que acabe siendo como es Marta y el propio Eckhart pronuncia que María llegaría a ser tal como Marta deseaba. Ahora bien, ¿qué le encuentra Eckhart digno de admiración espiritual a esa mujer que distraída y torpe se empeña por servirle una taza de alguna bebida a Jesús en vez de contemplarlo y estar próximo a él? Eckhart, como se ha mencionado, introduce la figura de Marta haciendo notar que tenía el fondo de su

menta a dos pares de hermanas. Además de Raquel y Lía (esposas de Jacob), Tomás habla de Marta y María, y su relación con la acción y la contemplación. La vida contemplativa es más continua: María se mantiene tumbada a los pies de Jesús mientras que Marta acaba una acción liviana para comenzar con otra. La vida contemplativa es más placentera: mientras María se deleitaba Marta se turbaba. La vida contemplativa favorece más el abastecerse a uno mismo: Marta estaba preocupada por muchas cosas. La vida activa se dedica a lo divino mientras que la activa a lo mundano: María contemplaba (Tomás dice oía) al verbo mientras que Marta servía al verbo encarnado. Tomás agrega un argumento no aristotélico sino divino que el Señor expresa en el Evangelio: María eligió la mejor parte, la que jamás le será quitada (Tomás de Aquino, 1988, pp. 658-661). San Agustín, por su parte, trata la visita de Jesús al hogar de Marta y María en su sermón 104. Allí despliega el siguiente argumento para acabar reivindicando a María quien elige la mejor parte que jamás le será quitada. Las dos hermanas eligen una parte del señor para atender. Cada una atiende a esa parte con la naturaleza que le corresponde a dicha parte por eso María atendía con la contemplación a Dios mismo y Marta atendía activamente. La supremacía de lo abstracto por sobre lo concreto Agustín lo demuestra apelando a que en el plano terrenal operamos con una regla que es que si desaparece la falencia o necesidad de la carne no podemos hablar más de que podamos atender a algo puesto que no existe más, nos es quitado. Tras noblemente saciar la sed del sediento y el hambre del ambiente ya no hay con quien compartir pan y agua. Si está vestido quien estaba en harapos ya no hay desnudez alguna, si no hay riñas ya no hay a quien poner de acuerdo (Sermón 104, Marta y María (Lc 10,38-42), Trad. Pío de Luis Vizcaino), Extraído de https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_133_testo.htm Fecha de consulta: 2/2/2019

alma bien ejercitado y que sabía ordenar la acción, mientras que no dice ello de su hermana María.¹⁰

A María eran tres cosas las que la motivaban a estar cerca de Jesús: La bondad divina, su inexpressable deseo y el consuelo que tomaba de las palabras de Jesús. Por su parte, a Marta las tres cosas que la motivaban a servir a Jesús era su madurez, la importancia de quien era su huésped y, más importante, su fondo ejercitado al extremo que Eckhart señala como digno de elogio. Eckhart argumenta que Marta efectivamente “ha recibido la satisfacción espiritual que tiene lugar cuando la cima más alta del alma no se inclina por causa de las alegrías y no se ahoga en el bienestar, sino que permanece por encima de ellas” (Eckhart, 1998, p. 103). La “chispita” que se halla en las profundidades del alma sólo puede ejercitarse ejerciendo el abandono espiritual del yo y del mundo, actuando sin preocupaciones ni apego alguno.¹¹ Marta tiene ese fondo de su alma bien ejercitado y es con esa preparación espiritual que Marta se dedica a sus muchas y diversas cosas. McGinn al respecto agrega: “actuar desde un fondo bien ejercitado (wol geubte grunt), como el sermón 86 de Marta en Lucas 10, es vivir y actuar sin por qué (sunder/ane warumbe), el corazón de la ética eckhartiana” (McGinn, 2001, p. 49).¹² Eckhart conceptualiza a ese fondo del alma bien ejercitado como una condición para unirse sin intermediarios a Dios. La maravilla de Marta es que ejerce una acción que en apariencia es torpe y superficial, pero Eckhart logra ver en Marta la acción desasida que hace que el fondo de su alma esté recibiendo al Señor en ella. En palabras del Maestro: “estamos situados en el tiempo para que por una acción temporal correcta lleguemos a estar más cerca de Dios y seamos más semejantes a él” (Eckhart, 2013, p. 106).¹³

Una contemplación consagrada a la satisfacción espiritual y la satisfacción o el gozo sólo hace que el ser humano permanezca dentro de sí y no madure espiritualmente. Ese es el caso de María, quien se consagraba al júbilo y su alma se impregnaba de éxtasis y amor. Marta estaba consagrada a múltiples acciones y desviando su atención de la figura de Jesús es la reivindicada por Eckhart, ya que estaba en realidad sustantivamente más unida a la Divinidad gracias a su “des-enfoque” contemplativo. Una vez más se remarca que ese desvío voluntario del apego que renuncia a las cosas es en realidad una marca de una profunda actividad y madurez espiritual. María no se abre a Dios si se consagra al

¹⁰ Haas se pronuncia sobre Marta y la “chispita” comentando que Marta “ha recibido la satisfacción espiritual que tiene lugar cuando la cima más alta del alma no se inclina por causa de las alegrías y no se ahoga en el bienestar, sino que permanece por encima de ellas” (Haas, 2002, p. 108).

¹¹ A dicho concepto Meister Eckhart se refiere como “*scintilla*” en latín, “*vulkenein*” en alemán y se ha traducido al español como “chispita” (Haas, 2002).

¹² Linge exclama respecto al concepto de chispita: “esta chispita en las profundidades del alma solo puede ser recuperada por un total abandono de la identidad que provee el mundo de la multiplicidad” (Linge, 1978, p. 478. La traducción es mía).

¹³ Sobre este punto crucial de Marta, la acción desasida, Linge afirma: “la pobreza es la línea de demarcación entre la acción llena de uno y dirigida a uno y la acción descargada de uno mismo” (Linge, 1978, p. 481. La traducción es mía).

gozo y a la satisfacción espiritual mientras que Marta por su parte vacía su interior para penetrar en Dios y permitir que Dios penetre en ella.

Cuando Marta asiste a su huésped está siendo un paradigma del camino del desasimiento. Mangin lo ilustra con claridad de la siguiente manera: “La vida virtuosa consiste en practicar exteriormente las obras con una voluntad interior orientada hacia Dios” (Mangin, 2000, p. 321). Esa voluntad del alma es perfecta cuando está totalmente des apropiada de ella misma. María vuelve su voluntad intelectual sobre ella misma y el gozo de las palabras de Jesús, mientras que Marta la desapega y actúa abierta, vaciada y lista para ser instrumento de Dios.

3. CONCLUSIONES FINALES

La correcta acción se califica de desasida. Si, como María, a un acto como el estar recostada a los pies de Jesús se lo acompaña con una contemplación que se llena de la dulzura y se emboba con el éxtasis que produce contemplar al Hijo no se está actuando conforme a la doctrina del desasimiento. De ahí que a Eckhart no le importe que Marta sea algo torpe o distraída, ya que lo es solo en apariencia. El vínculo directo con Dios necesita una acción desasida y es por tal motivo que Marta está unida a Dios a través (y no a pesar) de su servicio.

Una Marta dedicada a la acción múltiple pero desasida y una María arrobada mediante una contemplación de Jesús propia de la satisfacción y no del desasimiento componen el antagonismo espiritual que a Eckhart le interesa destacar. El fin de su lectura del evangelio es normativo: hay una espiritualidad digna de ser vivida. La llamada por Mangin (2000, p. 309) “inmadurez espiritual” de María trae a colación la distinción eckhartiana entre una hermana perfecta y otra imperfecta, donde Marta se vuelve paradigma para María.

Eckhart, como se ha visto, reivindica en esas múltiples y varias acciones de Marta. Él se apropia de esas tradicionales desestimaciones a Marta para volverlas parte de su arsenal filosófico y de su argumentación en favor de Marta. Ella puede lograr la unión con Dios gracias a la conjugación que hace de contemplación en su acción. La superioridad espiritual de Marta es superlativa aun dedicándose a acciones domésticas cuando Jesús la visita.

Filippi se pronuncia respecto a la vida activa de Marta al dar cuenta de cómo ella era la hermana que se llevaba la mejor parte:

no necesitaba como María la suspensión de actividades para atender a las palabras de Jesús, sino que su ocupación había dejado de constituir un obstáculo para ella. De eso se trata no de la reclusión y del apartamiento del mundo sino de que el ajetreo de la vida cotidiana pierda

toda densidad, todo carácter opresor y apremiante. Más aún, cuando el hombre logra el desapego, no sólo respecto de las cosas circundantes, sino de sí mismo, entonces accede al fondo del alma (Filippi, 2003, p. 36)

Sintetiza Filippi en un par de líneas la concepción eckhartiana de espiritualidad encarnada en Marta y su maestría espiritual: “Para eso es preciso ejercitarse intensamente, utilizar en gran medida todas las cosas y abundar en obras. Lo que importa es el espíritu con que se actúa” (Filippi, 2003, p. 76). Una vez más se ve que la manera en que Eckhart aborda la espiritualidad de las hermanas no es optando por la estrategia tradicional de contraponer acción y contemplación para luego priorizar a alguna por sobre otra. Eckhart entiende que lo importante es la acción pero acompañada de un trabajo espiritual que consista en anular toda carga contemplativa de las acciones. Esta pseudo paradoja espiritual que requiere que el trabajo contemplativo sea el de no contemplar atraviesa toda la mística eckhartiana donde el ser humano debe salir de sí mismo pero esa salida la debe efectuar él mismo.

Haas, por su parte, expone razones exegéticas por las cuales la mística se hace presente en el Sermón 86 de Eckhart. Como se ha expuesto, la piedra de toque de la mística eckhartiana es el abandono del yo, la renuncia de uno a uno mismo y el mundo. El desasimiento y la acción desasida es condición para ser uno con Dios. Haas introduce la espiritualidad eckhartiana utilizando una explicación que trata la vida de aquel que quiere llegar a la unión mística como una oscilación entre polaridades positivas y negativas. En apariencia el desasimiento y la renuncia al apego con lo mundano puede concebirse como una serie de exigencias “negativas”. Esta negatividad es sólo aparente ya que es gracias a ese trabajo espiritual que llegamos a ser instrumentos de Dios, la más positiva de las posibilidades de vida (Haas, 2002).

Cómo nuestro interior acompaña nuestras acciones es lo relevante para la doctrina del desasimiento. Cómo está dispuesto dicho interior cuando actuamos es lo que nos permitirá vaciarnos y desapegarnos del mundo. Haas atiende a este punto con fineza: “Hay que tener en cuenta que no se está desvalorizando la contemplación en sí, sino que se la relativiza en la medida en que tiene el carácter de una posesión espiritual”. (Haas, 2002; 109).

María está perdida en la espiritualidad del éxtasis, ella no está dirigiendo su alma como debe hacerlo para así poder actuar sin porqué y sin apego a las cosas ni a los resultados. Marta practicó el desasimiento, renunció a ella misma y a la alteridad de las cosas, actuó sin porqué, y sin necesidad de tumbarse a sus pies estaba mucho más cercana a Dios que su hermana María. Marta logró el sublime traspaso y culminó este camino

espiritual de la unión mística, llegó al mejor de los puertos. La madurez espiritual de Marta la llevan a acompañar acción y contemplación.¹⁴

María es una principiante en lo que a la espiritualidad respecta, ella se ocupaba gustosa del contento de su alma. Ella a los pies de Jesús apegada a Él y dejando que sus palabras penetren en su alma y la llenen hace que su alma no se subsuma en la esencia divina, su alma se queda llena de esa alegría y gozo.

En cuanto al camino espiritual que ha tomado Marta, McGinn (2001, p. 160) lo reconstruye señalando que ella se ha comprometido con una “mente libre” (*vrien gemuete*), que vive desde un fondo espléndido (*ein herlicher grunt*) y encontró lo verdaderamente necesario: encontró a Dios. De acuerdo a la lectura de McGinn el fin pedagógico del sermón 86 es que quienes oyen la prédica entiendan que una acción procedente de ese “fondo bien ejercitado” es una acción donde Dios y el ser humano son una misma cosa (McGinn, 2001, p. 161). Marta sabe lo que tiene que hacer para unirse con Dios. La cuestión radica en cómo nos apegamos a la alteridad, cómo actuamos respecto a obtener algún tipo de regocijo. La aprendiz María aún falla en esas cuestiones espirituales.

Se ha visto a la luz de las palabras del Maestro en el sermón y sus pláticas espirituales que es plausible notar que la argumentación en favor de Marta se debe a que ella ya encarnaba la perfección espiritual que requiere la doctrina del desasimiento. Si bien el río de exégesis que corre alrededor de los textos eckhartianos es un río de vertientes diversas, la gran mayoría de los exégetas de Eckhart encuentran que en sus textos hay efectivamente una antropología tal que el Maestro es capaz de valorar positivamente con una gran sofisticación filosófica la *vita activa* encarnada en Marta.¹⁵

SOBRE EL AUTOR

Santiago Poznansky es estudiante avanzado de la carrera Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Cursó estudios de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid (UCM) durante el 2020. Sus áreas de interés son la teoría política clásica y el misticismo medieval. Actualmente es estudiante adscripto a la cátedra de filosofía del derecho de su facultad.

BIBLIOGRAFÍA

¹⁴ La imagen de la navegación y los puertos la utiliza San Agustín en su sermón 104.

¹⁵ El detractor acérrimo de la lectura mística de la obra de Eckhart, Kurt Flasch, se pronuncia explícitamente respecto al sermón 86. Remarca que Eckhart estaba influenciado por éticos de la virtud paganos como Séneca, Aristóteles y que dicha influencia pudo haber devenido en el que el Maestro haya tratado de ver en Marta un tercer modo de vida (superador de la vida activa y la vida contemplativa) pero que no es una prueba necesaria ni suficiente de que la reivindicación sea gracias a la faceta mística que cuantiosos especialistas atribuyen a Eckhart (Flasch, 2016, p. 222).

- Albert, K (2012). Meister Eckhart, between mysticism and philosophy, en J. Hackett, *A Companion to Meister Eckhart. Brill's Companions to the Christian Tradition*, Vol. 36 (pp. 723-726). Boston: Brill.
- Duclow, D. (1989). Whose Image Is This? *Mystics Quarterly*, Vol. 15, No. 1, pp. 29-40.
- Eckhart, M. (2013). *Tratados y sermones*, Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- Filippi, S. (2010). Gelassenheit: el desapego como forma de vida en la mística eckhartiana, *Enfoques*, Vol. 22, pp. 63-78.
- Filippi, S. (2003). *Martin Heidegger y la mística eckhartiana*, Rosario: Invenio.
- Flasch, K. (2009). *Meister Eckhart philosopher of christianity*, New Haven: Yale University Press.
- Haas, A. (2002). *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*, Barcelona: Herder.
- Linge, D. (1978). Mysticism, Poverty and Reason in the Thought of Meister Eckhart. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 46, No. 4.
- Mangin, E. (2000). *La figure de Marthe dans le Sermon 86 d'Eckhart. Modèle du véritable détachement et réponse à certaines dérives spirituelles*, Estrasburgo: Revue des Sciences Religieuses.
- McGinn, B. (2001). *The mystical thought of Meister Eckhart*, Nueva York: The Crossroad Publishing Company.
- Milem, B. (2012). Meister Eckhart's vernacular preaching. J. Hackett, *A Companion to Meister Eckhart. Brill's Companions to the Christian Tradition*. Boston: Brill.
- Radler, C. (2010). In love I am more God: The Centrality of Love in Meister Eckhart's Mysticism, *The Journal of Religion*, Vol. 90, No. 2, pp. 171-198.
- Schurmann, R. (1981). Meister Eckhart's "verbal" understanding of being as a ground for destruction of practical teleology. En W. Kluxen (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (pp. 803-809) New York: Miscellanea Mediaevalia.
- Tobin, F. (1984). Mysticism and Meister Eckhart. *Mystics Quarterly*, Vol. 10, N°1, pp. 17-24.
- Tomás de Aquino (1988). *Suma de Teología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

REFLEXIONES

MARTÍN GRASSI

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA – CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES
CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

EL DIOS DE LOS LADRONES¹

THE GOD OF THIEVES

martingrassi@uca.edu.ar

Recepción: 11/02/2021

Aceptación: 01/03/2021

RESUMEN

El dios Hermes, figura que está presente en la hermenéutica como movimiento filosófico centrado en la interpretación, es un dios complejo, un dios que está a cargo de la comunicación y que, por ello, oficia de patrono de los viajeros, los comerciantes, y también de los ladrones. Lo propio de este dios es, por ello, su impropiedad, el hecho de carecer de pertenencias, el hecho de carecer de territorio sobre el que sea soberano. Lo propio de este dios es estar siempre en el espacio inter-medio, allí donde se da el juego de las apropiación, desapropiaciones y reapropiaciones; es decir, en el espacio del comercio. El presente ensayo busca explotar esta figura de Hermes como “dios de los ladrones” y atender a la dimensión última de toda significación, que es estar brindada al infinito comercio del lenguaje, al interminable juego de las inter-textualidades. Si la hermenéutica encuentra en Hermes su figura mítica es porque este dios se regocija en este incesante inter-cambio, en el que la palabra y la significación no pueden detentarse como propias, no pueden ser apropiadas completamente, y deben ser continuamente desapropiadas para garantizar el juego y el pase de uno al otro, es decir, el *diálogo*.

PALABRAS CLAVE

Hermes, hermenéutica, intertextualidad, lenguaje, comunicación.

ABSTRACT

Hermes is a complex god, one that is representing communication and, therefore, that is the god of travelers, merchants, and also of thieves. Hermes is also present, somehow, in the philosophical tradition of hermeneutics. What seems to be proper to this god is the lack of properties and the lack of a territory that is considered to be his own. What is characteristic of this god is that he inhabits the space of the in-between, there where the game of appropriations, des-appropriations and re-

¹ El presente ensayo fue escrito en el marco de mi investigación post-doctoral como *Research Fellow de la Alexander von Humboldt Stiftung* en el *Institut für Hermeneutik* de la Universidad de Bonn (Alemania). Las ideas directrices de este trabajo fueron presentadas, a su vez, en: *Die Illusion des Selbstverständlichen*, Simposio organizado por el *Institut für Hermeneutik* (Universidad de Bonn, Alemania), 13-14 de Noviembre de 2020 (Bonn), con el título “The god of thieves: Understanding as deconstructing certainty”.

appropriations is played; the space of commerce, briefly said. This essay wants to explore the figure of Hermes as a “god of thieves” and examine this ultimate dimension of every meaning: its being given to the infinite commerce of language, to the unending game of inter-textuality. If hermeneutics finds in Hermes its mythical figure, it is because he rejoices in this permanent exchange in which words and meanings cannot be appropriated and must be des-appropriated if the game of infinite commerce is to be continued, that is, if the word is still in passing from one to the other, in an unending dialogue.

KEY WORDS

Hermes, hermeneutics, intertextuality, language, communication.

Hermes era un dios pillo, uno de esos dioses que se escapan hasta de sus propios oficios, uno de aquellos que se resienten hasta de su lugar en el Olimpo. Porque Hermes es de esos seres inquietos, móviles, escurridizos. A Hermes le gusta el tránsito más que el hogar, el camino más que el destino. No sé si fue primero su deseo, o su destino, pero lo cierto es que Hermes pasó a patrocinar a todos esos bandidos, a todos estos hombres que corren de un lado al otro, y que son tanto acogidos como rechazados, tanto embanderados como abandonados. Hermes (cuyo nombre latino es Mercurio) es un dios que toma la temperatura generada por estos continuos cambios y desplazamientos de los bandidos en medio del cuerpo social. Porque estos hombres móviles, estos eternos migrantes, son aquellos que traen al seno de sus comunidades el antipático elemento foráneo. Los viajeros, los comerciantes, y también los ladrones. Todos ellos juegan con lo foráneo, juegan lo foráneo, se quieren forasteros, se consideran forajidos. Todos ellos, en movimiento, juegan en la frontera, y juegan a la frontera, forzando sus trazos, violentando su límite, relajando el tejido epidérmico. Allí donde haya murallas, estos hombres encuentran poros; donde la piel dibuje los contornos de lo propio, allí estos hombres encontrarán las puertas. Por ello Hermes es su dios, el dios de los huecos, el dios de la grieta, el dios de la frontera. Un destino singular para un dios cuyos colegas olímpicos son dioses domésticos y patrimoniales. Cada dios con su jurisdicción, su territorio, su ámbito de gobierno y regencia; Hermes, en cambio, destinado a la frontera, un espacio por definición reacio a cualquier soberanía. En la frontera no se reina; en la frontera se compite. La frontera no es el campo de la administración, sino el campo de la lucha. Si en la propia casa se descansa, reposando sobre lo que ya está ordenado y regulado (un estado de ocio), en la frontera no hay quietud posible, sino que todo orden está en un frágil compromiso, en el constante vaivén de una *neg-ociación*. A este dios no hay impasibilidad que le cuadre, no hay inmovilidad que le quepa: a este dios solo le corresponde la alienación y el movimiento. De tanto correr, le crecieron alas en los pies a Hermes.

Poco importan si la etimología de “hermenéutica” descubre en su nombre la herida de este dios travieso: la hermenéutica lleva en su ombligo el trazo de Hermes, su herida de nacimiento. Si la hermenéutica tiene alguna identidad, es la de ser tan movediza y comercial como este dios de los bandidos. En un movimiento incesante de acercamiento y de distancia,

de apropiación y desapropiación, de partidas y venidas, la hermenéutica llega a un texto para volver a irse, la hermenéutica toma un texto para dejarlo libre. La hermenéutica habla el lenguaje del otro para hacerlo propio. La hermenéutica no posee nada, salvo el elemento mismo de todo intercambio y (des)apropiación: la moneda. Como los viajeros, los bandidos y los comerciantes, lo que la hermenéutica posee en un momento le sirve tan solo para ofrecerlo nuevamente a cambio. En esta vida *in-munda* de los inquietos, en este nomadismo inmutable de estos bandidos sin patria ni hogar ni mundo, todo lo que uno lleva encima son monedas. La numismática es el arte preferido de Hermes y los hermeneutas. Más que la propiedad, los bandidos *hacen uso* de las cosas: las consumen tan pronto como las consiguen. No guardan nada porque no tienen dónde guardarlas, porque no les interesa tampoco poseerlas. A estos bandidos les basta el placer del consumo, la efímera felicidad de un uso sin mañana, de una vida sin pre-ocupaciones ni abastecimientos, sin pre-venición ni pre-visión, el placer del incauto. Estos hombres —y este dios— se contentan en viajar, y, como los lirios del campo y las aves del cielo... ustedes ya saben.

Pero dónde y cuáles son los territorios que recorren estos hijos de Hermes, estos hombres que, al ser viajeros, eternos exiliados, nómades, carecen de nombre propio, porque su singularidad no está sujeta a ningún soberano, su singularidad está antes y más allá de su subjetividad, y por tanto andan en secreto, son “herméticos”. Si es posible discernir la naturaleza de esta imposible tierra, de este espacio inhabitable e inhóspito del sin-tierra, del viajero, entonces es preciso acudir al elemento mismo de su transitividad, al elemento mismo que lo hace transitable por ser él mismo puro tránsito. Me refiero a la moneda *corriente* de estos viajeros. Y la moneda no es, en rigor, más que un *semáforo*, un signo, un elemento en sí mismo transitivo por ser transportador, aquello que carga consigo un significado. La moneda corriente, que corre y suena, no se posee. La moneda no es nada sino en su intercambio, se realiza como poder de transferencia, de transacción, de transmigración, de transmisión. Como tal, la moneda no tiene una sustancia (ουσία), sino que la moneda se transmuta en una propiedad (ουσία), se transfigura en su darse. Aunque, en rigor, la moneda no se transforma: se mantiene la misma. Solo cambia de mano, solo pasa de un bolsillo al otro. Pero en ese su tránsito, una propiedad, una sustancia, se adquiere y se pierde. La moneda es el elemento del cambio, porque es ella misma el territorio de dicha migración *ousiológica*, de esa migración de sustancias y elementos. La transmutación de la moneda es anterior a la alquimia y a la magia, porque la transmutación no le sucede *a ella*, sino *en ella*. La moneda no es una propiedad, aunque por definición “cambie de manos”, aunque por definición sea aquello que determina la riqueza y el valor de las posesiones de una persona. El valor de las propiedades no es su moneda, pero es medida en su medida. Como tal, como *insustancia de las sustancias*, la moneda no pertenece a nada ni a nadie, pero pertenece a todos. Y pertenece a todos sin pertenecer, pertenece como lo inapropiable, pertenece paradójicamente como lo cambiante, como lo transmutable. Todo lo que hay en la moneda, todo lo que “es” esta moneda se concentra en el prefijo *trans-* (*méta-*). Nada hay en ella, ella nada es, más que su migración, su falta de hogar. La moneda es ella misma an-económica: nada es menos económica que la moneda, porque la economía (*oikos/némein*) es la administración de lo que se posee, de aquello sobre lo cual se detenta

un poder. De allí que la moneda solo tenga valor —y no puede ser ella misma criterio valorativo— si es cambiabile, si es corriente, si es “sonante”, si su ruido al caer sobre la mesa es ya el sonido de un intercambio, de un pasaje, de una migración. Si suena y corre, vale.

Pero estamos hablando de monedas, no es de eso de lo que hablamos. De lo que hablamos es de este prefijo *trans/meta* que está antes de toda propiedad, que es el prefijo mismo de la impropiedad, que expropia al sustantivo que lo sucede: en un destino único de paradoja, el *pre-fijo meta* indetermina el sustantivo que le sigue, y a ese *fijo* lo vuelve volátil, lo licúa, lo hace fluir. (Habría que volver a pensar desde esta consideración las palabras “metafísica”, “método”, y también “metástasis”, y “metoikésis”). La moneda es tan solo uno de los testimonios más tangibles, ordinarios y “corrientes”, de esta naturaleza inesencial de los *trans*. Acaso el otro testigo de este destino corriente, sonante, sea el lenguaje. Quizá aún más el texto, en tanto material de la lengua, aquello que *trans-porta* un sentido, un valor. Como la moneda, el texto/lenguaje es *semafórico*, y no tiene mayor propiedad que el ser intercambiado. No es el texto aquello que pertenece a alguien, no es el texto lo que se intercambia, sino que es el texto el espacio mismo de dicho intercambio, la condición de posibilidad de todo tránsito de sentido y de valor. En este sentido, la moneda misma es un texto más entre otros, es una marca, una huella, siempre remitente, siempre enviante. No por nada la numismática es ella misma un arte de la lectura, es ella misma un arte de la interpretación, de la catalogación, del archivo, del museo. Como la moneda, el texto no pertenece a nadie, está fuera del orden económico, fuera de todo hogar, siempre en tránsito, siempre en intercambio. El texto es este espacio inhóspito, pero que todo alberga, el espacio de la frontera, de los pasos, de los poros, de los tránsitos. No se *tiene* un lenguaje: se habla, se lee, se escribe, se *usa*. El lenguaje no se guarda, no se acumula, no se bancariza; el lenguaje corre, suena. Pasa de uno al otro, y en su tránsito, en su *meta*, el lenguaje es lenguaje. Por ello, como en el caso de la moneda, dada su esencial an-economicidad, el lenguaje no se administra, no se gobierna, no se controla. No hay soberano sobre el lenguaje. Apenas alguien quiera apropiarse del lenguaje, se le escurre de los dedos, se le deshace en sus manos: nadie puede retener o contener lo fluido, lo fluyente. Y, sin embargo, como en el orden de la moneda, el comercio también se “detenta”. También hay *bancos* del lenguaje, también hay quienes *guardan* el lenguaje, aquellos que pretenden custodiarlo, los que lo sustraen a su uso y se benefician de sus intereses al prestarlo. Hay quienes *prestan* el lenguaje, y al hacerlo lo hacen *interesante*, lo vuelven valioso porque lo retienen, porque lo inmovilizan, porque no dejan que todos los usen. Como en la moneda, la bancarización del lenguaje es la *canonización* de su uso, la estatización de su intercambio gracias a su ordenamiento jurídico, gracias a su stampa o sello “real”, aquel que lo remite a un supuesto “soberano”. Como en la moneda, el intercambio se hará en nombre del soberano, *en nombre* del poder que instituye su valor. Como en la moneda, el lenguaje es negocio, y como negocio es una fluencia que será detentada, fijada, organizada, administrada, por un poder. El intercambio, el *trans* del lenguaje y de la moneda, no puede permanecer en su inocencia del uso: el *trans* se torna *en*, el *ex* se torna *sub-*: el transmigrante es ahora *in*-migrante, el éxtasis es ahora *sub-stantia*, *hypo-stasis*. Insensato por incesante: nadie puede detentar la soberanía sobre la frontera y, sin embargo, es en la frontera donde esta detención se “con-figura”, se

“con-stituye”, en el choque “con” el otro, con lo otro, en su *co*-mercio. La pelota (ese otro elemento del *trans*) deja de correr, deja de pasar de uno al otro; alguien detiene el juego y le pone reglas, organiza el plan de acción, determina los pasos y los pases a seguir. A esta polémica (padre de todas las cosas) está llamada la hermenéutica, a esta guerra comercial están destinados el imposible Hermes y sus imposibles hermeneutas. Y esta polémica sucede, pasa, suena, aparece, en el *medio* mismo de todo intercambio, en el elemento mismo de todo comercio: el texto. En esta polémica textual, todo depende de las expropiaciones y apropiaciones, de los poderes instituyentes, instituidos, destituyentes, destituidos. No hay hermenéutica sin juicio, sin una retórica jurídica que pretende discernir el “valor de uso”; pero no hay juicio sin su obligado “negocio”, sin el pleito de la soberanía. El valor de todo objeto se definirá, al fin y al cabo, en la negociación, en la preponderancia de uno y otro de los bandos, en el poder del comprador o del vendedor, de la puja entre lo que se quiere dar y lo que se pretende quitar. Como en el caso de la moneda, es en el texto donde esta negociación se *con-centra*: es en la impropiedad que lo propio quiere establecerse — locamente, insensatamente, vanamente (ya lo decía el profeta, “vanidad de vanidades, todo es vanidad”).

Que todo sea texto, que no haya un afuera de texto (como decía Derrida) significa que la fluencia y el *trans* se juegan en ese medio. Hay que comprender que el texto, el contexto y el intertexto son solo configuraciones posibles de este negocio, de esta polémica por la soberanía sobre lo que migra, sobre lo que viaja, sobre lo que se usa. Pero los hermeneutas, aquellos bandidos y visitantes que responden y dirigen sus plegarias al dios de los ladrones, no quieren detentar el poder (cómo, si no tienen casa, no tienen propiedad). Los hijos de este dios alado son quienes desestabilizan toda detención, quienes hacen correr lo detenido, quienes fluidifican lo estático, quienes revolucionan lo estatal. *Stasis* versus *stasis*: los bandidos *se levantan* frente a lo que ya *está erguido*. Los hermeneutas restituyen el lenguaje *a su uso*, son quienes lo hacen sonar y correr, quienes vuelven a juntar las cartas y reparten de nuevo para que el juego continúe. Si la hermenéutica es crítica no es porque decida sobre el valor de cambio, sino porque decide sobre su indecisión, su indecidibilidad: es crítica porque es sospechosa, porque alarma sobre la arbitrariedad de toda detención. Y al hacerlo, vuelve *dis-ponible* lo que los bandos guardan, lo que los contendientes “ponen” y “colocan” en el mercado. Al robarle a los bancos, vuelven a traer las monedas a la calle. No se ahorran nada, no dejan ahorrar: gastan y hacen gastables lo que está hecho para ser consumido e intercambiado. Así, vuelven *i-re-dituable* toda *tra-dición*.

Si las estructuras de poder buscan estatizar, estabilizar, los hermeneutas buscan desestabilizar, des-estatizar. Tienen los seguidores de Hermes una cierta pasión anárquica: buscan fluidificar aquello que las instituciones quieren fijar en lógicas de lo instituido frente a la fuerza dinámica de lo instituyente. Los hermeneutas saben que los juegos de la institución son parte esencial de todo comercio, pero saben también que este juego tiene una trampa principal: la apropiación y fijación del flujo. A pesar de su profundo respeto y admiración por los poderes instituyentes, aquellos que en última instancia hacen posible el juego del intercambio al fijar una moneda y su valor para ser corriente y sonante, son

también los hermeneutas irreverentes frente a la pretensión de validez eterna y universal de dichas fuerzas. Está muy bien que se dé comienzo al juego —y ello a veces de forma asaz violenta; pero sea el comienzo tan solo eso, un puntapié, una patada en el culo (dicho a la criolla), un punto de partida, y no un final de juego. En el orden de los intercambios y de los mercados, la violencia se ejerce necesariamente, y no ha de demonizarse por ser tal. La violencia aparece cada vez que las normas y los valores de los intercambios y de los flujos cambian. No hay aquí cambios “naturales” (si es que tiene algún sentido hablar de natural cuando estamos en el orden del comercio y del mercado). Toda modificación sufre del empuje y de la presión de una fuerza. Como en la física, el principio de inercia se corrobora solo en el plano de las fuerzas contrapuestas. Las resistencias son ellas mismas fuerzas, aunque de signo contrario, es decir, poderes que revierten un estado de movimiento por empujar en sentido opuesto a una fuerza hegemónica que se lleva (que pretende llevarse) todo por delante. La idea pasiva de la resistencia, como aquello que resiste simplemente por sufrir y ser afectado por otro, no hace justicia a este juego polémico de fuerzas. Toda resistencia implica un uso de la fuerza, una orientación de la fuerza que se opone, que va en una dirección contraria a la cual la otra fuerza quiere encaminarla. La violencia se ejerce en ambas direcciones, por ambos polos. La justificación de la fuerza, su autorización, su “perdón”, es algo que ya es expresión de la fuerza dominante, es ya el resultado del partido entre ambas fuerzas. Los hermeneutas lo saben: en el orden de los intercambios, la apropiación y la expropiación son la moneda corriente, porque es eso lo que se apropia y lo que se saca: la moneda. Pero los hermeneutas lo saben también: no hay apropiación definitiva, ni expropiación para siempre neutralizada. La moneda corriente deja de correr en el instante de una detención, en el momento en que se estatiza, y los enfrentamientos entre los polos del intercambio dejan de escucharse, y la moneda ya deja de ser sonante, la moneda ya deja de valer, la moneda deja de ser moneda. Los hermeneutas son amigos de Heráclito: saben que la guerra es el padre de lo viviente y fluyente, porque la paz solo se celebra en los cementerios.

Pero estamos aún en el orden de las abstracciones, porque falta discernir el elemento mismo en que estas batallas e intercambios suceden *de facto*. ¿Dónde está el mercado de los hermeneutas, cuál es su moneda, qué es aquello que se intercambia? Primeramente, hay que decir que caminan las tiendas del mercado de las significaciones. La moneda es una metáfora más para referirse a esta esencial *semaforicidad* de aquello que se intercambia (y en esto es una metáfora de su propia metaforicidad, una especie que dice su género). Este elemento *semaforológico* es lo textual. Todo aquello que transporte sentido y significación es llamado texto. El texto, claro, es también una metáfora, aunque no por su carácter de trans-ferencia, de meta-foricidad, sino por su carácter de entre-lazo. Los prefijos de movimiento (*trans-*, *meta-*) se comprenden ahora desde los prefijos de cruzamiento (entre-, con-, en-). El texto es una metáfora del juego semántico porque expresa esta dinámica de fuerzas y resistencias, de contagios y rechazos, de puntos y líneas, que terminan por con-feccionar (por hacer y construir en el juego del *con*) el espacio mismo del intercambio y, por tanto, también de lo intercambiable, de todo *co*-mercio. El texto es, pues, el elemento, la moneda, de la hermenéutica. Nada hay fuera del texto, no hay sino *fuerza de texto*: todo lo que acontece

(lo que es, por tanto, significativo) es ya parte del entramado de las fuerzas y vectores. Si hay algo significativo es porque ya hay algo intercambiable, transferible, metamorfoseable. Y será una cuestión *metabólica* la que termine determinando los juegos de las hegemonías entre las fuerzas en contienda: qué fuerza terminará “organizando”, “economizando”, lo que es parte orgánico y lo que no lo es, lo que es excremento: ¿qué fuerza determinará las reglas que hacen de este espacio textual un sistema auto-regulado en el que el “medio interno” sobrevive a los impactos de lo que le llega de su entorno? Pero, de nuevo, el exterior de lo interno, lo afuera de este adentro, es parte del en-torno, del entre-tejido, y está en situación comercial con dicho territorio. El texto, como el espacio mismo en el que se inscribe todo sistema y todo viviente, es infinito —o si se quiere evitar una palabra con cierta preponderancia metafísica y teológica—, in-definido, in-determinado. Como tal, el texto no conoce ni principio ni fin. Tal es el destino, a la vez funesto y salvífico, de este “libro de arena” —como aquél que el personaje de Borges consideraba a la vez un tesoro y una maldición, que amaba hasta el punto de querer su desaparición.

De camino al texto, uno es des-pistado cuando sigue la huella de palabras como *con-texto*, perdiendo de vista la “naturaleza” de lo textual como infinito entretejido de significaciones, resultado y medio de todo intercambio semántico. El uso de este concepto o pseudo-concepto de *contexto* nos ha llevado a retroceder en la comprensión del destino textual de toda significación. El prefijo “con” en *con-texto* ha llevado a comprender que lo que acompaña o lo que está junto al texto es él mismo no-textual. Ya sean las consideraciones respecto a los elementos subjetivos, sea del comprador-lector como de su vendedor-autor, han hecho pensar que el *con-texto* es lo que, sin ser texto, o aún más, sin ser textual, define las condiciones mismas de su intercambio, producción y adquisición. Lo contextual como lo no-textual parece estar fuera del mercado, no ser un elemento en sí disputable, intercambiable, negociable. Sin embargo, lo *con-textual* no es de ningún modo *ex-textual*, o *in-textual* (el prefijo “in” en su sentido de negación, como en *in-existencia*). El contexto es tan solo una consideración de un texto respecto a otro texto con el cual se determinará: en otras palabras, lo contextual es el territorio junto al cual se cotejará el territorio de un determinado texto, determinándose en esta contra-posición, de esta *con-parecencia*. De aquí que lo *con-textual* debe comprenderse ante todo desde la categoría de inter-textualidad: lo contextual es un modo de lo intertextual. Ya sea que se trate del “contexto histórico” o del “contexto psicológico-subjetivo”, o del “contexto cultural”, ya sea del lado del receptor o del emisor de un mensaje o texto, todos estos contextos (en tanto ellos mismos son formaciones significativas que buscan dar sentido) son ya ellos mismos producciones textuales. En efecto, un texto histórico, un texto biográfico, un texto de antropología cultural, son establecidos como significantes de un período histórico, de una situación personal, o de una tradición cultural. Su sentido, su valor, su significado, es ya él mismo un producto, y como también, es un elemento inter-cambiable, trans-ferible, en dis-puta, en situación de neg-ocio, de co-mercio. Definir un *con-texto* es ya parte de una negociación, de un comercio de interpretaciones y de significaciones.²

² Para un desarrollo de esta hipótesis, remito aquí a mi ensayo: Grassi (2020).

En este enfrentamiento sin fin entre poderes apropiadores y fuerzas desapropiadoras, en este espacio semántico por siempre disputado, lo primero que salta a la vista es el establecimiento de un código lingüístico, un conjunto de signos y de sonidos que de ahora en más vehicularán rectamente el sentido. Cualquier comercio con lo otro de estos sistemas implica un traslado casi imposible, o una traducción al espacio del otro que nos deja casi desarmados. El lenguaje se hace primordialmente “idioma”, se hace propio, privado, característico de un grupo o de una nación (y, por ello, al quedarse fijado en lo propio, se idiotiza). Idiotamente, todo lo que no sea respetuoso de este sistema es dejado a un lado como incorrecto. Las reglas de la orto-grafía y de la orto-fonía regulan el uso lingüístico —para bien y para mal. El idioma hace del lenguaje algo disponible para sus propietarios, para quienes han quedado más acá de los límites políticos de un mundo. Allende la frontera, otro sistema lingüístico se hace propio, es apropiado, tiene también sus leyes y regulaciones. En la frontera entre los idiomas también se da el lenguaje porque la frontera no es solo una barrera de detención, sino también un lugar de paso. Entre los sistemas idiomáticos se encuentra el *diastema* lingüístico. Pero la frontera muestra más que un límite: muestra la comunicación y la fraternidad de todo idioma, todos ellos nacidos del Padre-Guerra de lo textual-lingüístico. La frontera lingüística revela la esencia de la lengua, su destino poroso, su naturaleza hospitalaria, su cuerpo móvil, su elemento fofo y flexible. Antes que sistema, antes de ser un izamiento en conjunto de signos, el lenguaje es el espacio entre todo izamiento, el canal que, por diferencial, es comunicante. Y todo sistema se construye entre los intersticios del diastema, así como este diastema se articula necesariamente en un sistema. Las fronteras pasan a ser también espacios nacionales, definitorios de las vidas dentro de la jurisdicción de lo propio. En la frontera no se gobierna, pero en la frontera se negocia, se establece el comercio, se pacta, se forjan alianzas. Las fronteras —estas diastemas políticas— también entran en lógicas sistémicas, también se articulan en políticas que son ahora inter-nacionales, fronterizas, vecinales, migratorias. Y movedizas ellas mismas, las fronteras se negocian también y se articulan ahora en un sistema, otrora en otro. No puede ser de otra manera: todo izamiento o posición se diferencia en tanto que se relaciona y entra en relación a distancia. El juego entre diastema y sistema marca el *swing* de esta danza. El lenguaje no es sino esta coreografía, esta *perichóresis*, esta danza alrededor de un centro silente, de un centro sin signo, pero significativo, el centro mismo en el que el comercio tiene lugar, allí donde la moneda corre y suena. Si alguien alguna vez soñara con la pureza de un idioma, despertaría de una inevitable pesadilla. No hay manera de *in-munizar* un idioma, porque lo propio es ya lingüístico, está ya ofrecido a un juego de apropiaciones y expropiaciones. No hay una sola oración que escriba que no adolezca ya de la marca de lo heterogéneo, y los idiomas no son sino el resultado de un saqueo previo, de un conflicto anterior, de una contaminación neutralizada, de una inmigración registrada y controlada, de una barbarie civilizada. Como en todo cuerpo, la piel del idioma (la piel de lo que es propio) muestra los muchos trazos y las muchas huellas de sus incesantes contactos, de sus infinitos comercios con lo que lo rodea. La piel, esa frontera de lo idiomático, esa muralla de lo más propio entre lo propio, de ese cuerpo propio que ya ha dejado de ser propio desde el momento en que su centro es el ombligo —esa

cicatriz primigenia de su origen foráneo. Habitar lo propio —el cuerpo, el idioma—, no es más que una actividad constante, un esfuerzo sisífeo de apropiarse lo que jamás será mío, una labor por inmunizar lo que para siempre está en deuda con lo otro, aquello que está desde siempre ob-ligado a lo que no es uno mismo. La frontera permanecerá siempre allí —o más allá, o más acá—, permanecerá móvil como testigo de este comercio sin fin, de esta referencia a lo otro que todo propio lleva como su marca más apropiada. Y son Hermes y los hermeneutas los testigos de este carácter fronterizo de toda propiedad, pero también los abogados tenaces de la justicia de lo impropio, aquella que, lejos de dar a cada uno lo que le corresponde, vuelve a hacer dis-ponible toda propiedad para que corra libremente. Jueces particulares aquellos que no definen lo que es apropiado, sino que desestiman todo propio en nombre de su fluencia y movilidad. La justicia idiomática “falla” siempre, y su fracaso no es más que la expresión de su deseo (inconsciente) de justicia: que no haya propiedad alguna que pueda ser detentada, que todo siga en juego, en conflicto, en incesante intercambio. La frontera y su impropiedad define lo idiomático con la marca de la porosidad. Imposible detentar, imposible detener, imposible fijar lo que, por naturaleza, correrá siempre en libertad. Hacer justicia lingüística es por ello dejar que lo idiomático se negocie, que el lenguaje —como la moneda— suene en el uso compartido y dialógico, en el paso de lo uno a lo otro, y de lo otro a lo propio. Es justicia el robo, la expropiación, es justicia la apropiación y la fijación; la frontera se dibuja siempre a dos manos, y su doble trazo acompaña toda jurisdicción. Todos los lenguajes, el lenguaje: no todos los idiomas, el idioma. No se trata de sistematizar una lengua única (la esperanza del *esperanto*), sino de reconocer lo *diastémico* de todo *idioma* como marca de lo lingüístico, de la lengua y del lenguaje, que conoce los idiomas tan solo como cristalizaciones de ciertos juegos, que podrían haber sido otros, que son ya otros, que serán otros. Es cuestión de despertar a los *idiotas* que pretenden habitar su *idioma*, que pretenden vivir *en* lo propio, vivir *de* lo propio. Todos los lenguajes, el lenguaje: todo sentido, todo significado, está ya en perpetuo movimiento y comercio. No hay detención ni inmunización posible. Todos los lenguajes, el lenguaje. Toda fluencia sigue corriendo; todo se comunica en esta marejada que va y viene, que avanza y retrocede, que baja por subir y sube por bajar; todo se confunde en esa ola que se agiganta porque se retrae, y que se repliega cuanto mayor fuerza gana.

En esta esencial intercambiabilidad, en esta radical comercialización de todo sentido y de todo lenguaje, el entramado lingüístico es infinito. La *inter-textualidad* es, en realidad, la textualidad misma. No hay texto que no esté ya brindado a todos los otros textos, a los pasados, a los presentes, a los que están por venir. La trama conoce necesariamente el entrecruce del telar. En el comercio de todo texto, de todo territorio idiomático, de todo sistema significativo, las instituciones académicas juegan un rol central. Son estas, aquellas oficinas fiscales que gravan los intercambios, que le imponen reglas, que detentan un poder y un control sobre estos intercambios, aquellas que, a la vez, instituyen los textos, y aquellos que posibilitan —por ello mismo— su posterior y necesaria destitución. Los diccionarios, las enciclopedias, los manuales, las escuelas, las universidades, los abecedarios (o alfabetos, si son griegos y no romanos), todo dispositivo académico busca fijar de algún modo lo indomable, lo que no se puede domesticar del todo, aquello que, por suceder en las fronteras,

necesita ser codificado. Vanidad de las Academias, pero tan saludable, sin embargo. Casi como si se tratara de un destino trágico, que por buscar evitar lo inevitable lo desencadena con mayor brío, las Academias fijan la validez textual, canonizan lo lingüístico, tan solo para posibilitar su efectiva contaminación, su actual pérdida, su necesario comercio. Pues el comercio —que sabe de monedas— no puede suceder sin lo propio, sin la propiedad, sin la soberanía que detentan los dos polos en negociación. Así, fijar un texto no es más que brindarlo al espacio de sus intercambios y de sus transferencias y traslados. Fijar un texto es posibilitar su fluencia. Pero en su vanidad, los dispositivos académicos —como las naciones— buscan impermeabilizar las fronteras, no dejarlas ser espacios de traslado para convertirlas en muros. En su vanidad, estos dispositivos buscan regular lo que no conoce reglas: el lenguaje. Ya sea a través de la ortografía, de los léxicos, pero también de las definiciones disciplinares, de los establecimientos de las ciencias, de las reglas retóricas; en fin, a través de todas sus operaciones de soberanía lingüística, la Academia busca regir sobre aquello que es esencialmente anárquico. Las disciplinas y las ciencias, por más método y objeto propio que se les quiera imponer, están ya en una eterna contaminación, en un mutuo e ininterrumpido contagio —y no hay máscara sanitaria que pueda evitarlo. No hay método ni manual, no hay facultad ni departamento, que impida los desplazamientos semánticos entre una y otra. Las metáforas —la esencial capacidad del lenguaje de llevar hacia otro lugar, su naturaleza “impertinente”— dibujan la danza de su inevitable comercio. La Academia, hoy, miente descaradamente al invitar a la inter-disciplinariedad y la trans-disciplinariedad; miente porque al hacer imperativa la comunicación entre las disciplinas esconde en realidad su vocación profunda y su actual regencia. En esta invitación a lo interdisciplinar, quiere en realidad preservar los idiomas disciplinares, las propiedades intransferibles de cada una de las ciencias. En realidad, la interdisciplinariedad no está delante, sino detrás; no es una tarea, sino el lugar de partida. Toda disciplina está en realidad atravesada por todas las demás. Lo propio de una disciplina es tan solo esa avidez por mantenerse obediente a su maestro, a considerar como propio el territorio que ya el maestro —la autoridad, el rey, el soberano— ha dibujado como propio. Toda disciplina es, por definición, servil. El discípulo *ob-serva*, es servil al maestro que en frente tiene y quien al nombrarlo como a-lumno, discípulo, in-fante, le otorga por ello un destino de camello. Pero eso que le es propio, le es en rigor impropio, le es en realidad una carga penosa que debe afrontar momento a momento, con un intento vano por mantener sus fronteras cerradas, por definir un territorio doméstico que es tan lábil como la decisión que lo sostiene. En efecto, toda disciplina es la cristalización de un comercio, y como tal su definición, su topografía epistémica, es instituida, es tan histórica como arbitraria. En rigor, toda disciplina vive de sus fronteras, de sus comercios, de su naturaleza lingüística, de sus traslados y de sus traducciones. El prefijo “inter” para la palabra disciplina no es algo añadido o accesorio: apunta a su condición misma como texto entre textos. Gran pérdida ha sido para nuestros idiomas Occidentales haber relegado a prefijos aquello que es en realidad lo esencial; se nota que nuestros idiomas han tomado a los sustantivos, a las sustancias (*ousías*) como verdaderas posesiones de las que se dispone y que tan solo hay que *ad-jetivar* de algún modo, agregarles a un lado aquello que no les es propio pero que refieren a su situación

factual. Una lástima que carezcamos de un sistema de signos más desatado, más desapegado, más generoso en sus prestaciones; una lástima que no hayamos educado a nuestros idiomas en una ética de la impropiedad, en una forma de vida franciscana, sin posesión alguna; lástima que nuestro lenguaje haya decidido morar en el idioma como se mora en la casa materna y no haya salido en peregrinaje interminable como un eterno *hermanito*. De allí que los hermeneutas batallen en las trincheras del espacio más contencioso en esta búsqueda de justicia lingüística que es el campo académico. Es allí donde el uso debe restituirse, allí donde la pelota debe volver a correr por la cancha. Pero, mal que le pese, es ya todo un signo en sí mismo que la Academia como tal esté marcada por este destino fluente, por esta vocación al exterior, por esta llamada a la frontera.³

En el espacio indeterminable de este intertexto, de este texto que es ya él mismo atravesado por el carácter de transferibilidad y metaforicidad, las fijaciones y las determinaciones de sus territorios, de sus Estados y Reinos, son ya un acto de soberanía, un acto de apropiación, un acto de detención. Las fronteras solo pueden dibujarse, y los trazos en esta trama son igualmente disputables, debatibles, desestimables. Los trazos de esta frontera están lejos de ser des-interesados, y responden ya a una fuerza textual. Como tales, son ya apropiaciones, apropiaciones sujetas —por su naturaleza misma— a ser reclamadas por otro, a ser expropiadas por otras fuerzas, re-significadas, re-tazadas, re-trazadas. Y es aquí, en este juego de apropiaciones, expropiaciones y reapropiaciones; es en este juego donde nadie detenta nada para siempre, donde todo está por siempre inquieto, en movimiento; es en este espacio en el que Hermes se revela. Hermes, este patrono sin patrimonio, este justiciero bandido, este viajero hospitalario, este paráclito sin tribunal. Hermes, el de los pies ingravidos. Si Nietzsche y sus deconstructores admiran tanto al dios Dionisio por su carácter ambivalente, movedizo y juguetón, los hermeneutas lo prefieren a Hermes. No porque él mismo juegue para un bando o porque alce una bandera (como Dionisio era el embanderado de las fuerzas revolucionarias frente al partido conservador de Apolo), sino porque Hermes representa el juego mismo, la con-tienda, el en-frentamiento, el inter-cambio, la trans-ferencia. Hermes es patrono de los bandidos, de los sin-tierra, de los corrientes, de los sonantes, de aquellos cuya vida está siempre en juego. Los hermeneutas no quieren ser des-estabilizadores (como Dionisio), ni estatizadores (como Apolo): los hermeneutas se quedan —por incómodo que sea— en el medio mismo, en la ambivalencia de la *stásis* (al mismo tiempo el estado de estar parado, y el acto de levantarse; la palabra que quiere al mismo tiempo referir a lo estático y a lo dinámico, a la paz y a la guerra). Y su juego no se desentiende de esta doble pasión de la deconstrucción y de la refacción, de esa doble pasión de deruir y de construir, de la crítica y de la reproducción, de la tradición y de la innovación. En el juego mismo de las instituciones, son instituyentes y destituyentes, admiran por igual a los revolucionarios y a los reaccionarios, a los contestarios y a los conservadores. Y ello porque aman el juego, y no se imaginan un di-vertimiento mejor que ver este interminable pasar de pelota, de un pie al otro.

³ Remito aquí a mi ensayo: Grassi (2017).

SOBRE EL AUTOR

Profesor, Martín Grassi (1983, Buenos Aires). Profesor y Licenciado en Filosofía (Universidad Católica Argentina). Doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Investigador Asistente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Nación Argentina (CONICET) y en la Universidad Católica Argentina. Profesor en el Departamento de Filosofía y en el ICU de la Universidad Católica de Argentina. Alexander von Humboldt Research Fellow en la Universidad de Bonn y en la Universidad de la Sorbonne-París I (2018-2020). Latin American Scholar for Science and Religion de la Universidad de Oxford y de la John Templeton Foundation en la Universidad de Oxford y en la Universidad de Bonn (2016). Autor de cuatro libros de ensayo filosófico: *El dios de los ladrones* (2021); *La comunidad demorada: Ontología, Política y Teología del vivir en común* (2017); *(Im)posibilidad y (sin)razón: La filosofía, o habitar la paradoja* (2014); *Ignorare Aude! La existencia ensayada* (2012). Actualmente investiga en torno a la noción de vida y a la noción de comunidad en la tradición Occidental, examinando particularmente las interconexiones entre los discursos políticos, teológicos y biológicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Grassi, M. (2017). La claustrofobia de la Academia. *Contemporánea: Revista de Ética e Filosofía Política* (Caruaru, Brasil), 3/1, pp. 31-60.
- Grassi, M. (2020). Theology, in between texts. An essay on context and intertextuality. En: Robinson, Matthew and Inderst, Inja (eds.). *What does theology do, actually? Observing theology and the transcultural* (PP. 87-100). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

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.