

La libertad en riesgo

Marisa Mosto*

Universidad Católica Argentina
marisamosto@gmail.com

Revista Cultura Económica

Año XL • N°104

Diciembre 2022: 23-34

<https://doi.org/10.46553/cecon.40.104.2022.p23-34>

Resumen: El estado de dispersión en el que nos sumergen las condiciones de vida actuales (redes, aceleración, horarios) favorece el debilitamiento de la vida personal y nos torna vulnerables a lo que el historiador Yuval Noah Harari denomina "dictaduras digitales" (2018: 89). El artículo realiza un diagnóstico de la situación cultural actual en línea con estas ideas y propone repensar a partir de Edith Stein, las condiciones de posibilidad de la libertad como instrumento necesario para la realización del sentido de la vida humana personal y comunitario.

Palabras clave: dispersión; debilitamiento del sujeto; dictadura digital; libertad

Freedom at risk

Abstract: *The situation of dispersion in which current life conditions submerge us (networks, acceleration, schedules) favors the weakening of personal life and makes us vulnerable to what the historian Yuval Noah Harari calls "digital dictatorships" (2018: 89). The article makes a diagnosis of the current cultural situation in line with these ideas and proposes to rethink, based on Edith Stein, the conditions of possibility of freedom as a necessary instrument for the realization of the meaning of personal and community human life.*

Keywords: *dispersion; weakening of the subject; digital dictatorship; freedom*

I. En los funerales del deseo¹

El aburrimiento. Le damos poca importancia a este fenómeno. El tiempo y las ocasiones para aburrirnos adelgazan y tienden a desaparecer (solo los niños, a los que su intensa energía vital les abre un abanico de posibilidades inexploradas, pero sin contar aún con los recursos para abordarlas, a veces se aburren). No es casualidad. La atención de las personas es el trofeo por el que se pelea en el campo de batalla de la Red. Basta dejarse seducir, *entrar* en cualquiera de sus modalidades para que se despliegue una constelación de ocasiones, quizás infinitas, de capturar nuestra curiosidad, hacerla saltar, sacudirla y zarandearla de aquí para allá.

Pero demos vuelta la espalda al presente por un momento y miremos atrás en la historia. Sorprende leer ese fenómeno como un elemento central del inventario de los dolores de la vida que con tanta agudeza enumera Schopenhauer a mediados del siglo XIX:

La vida de nuestro cuerpo es un morir incesantemente evitado, una destrucción retardada; y la actividad de nuestro espíritu no es sino un hastío evitado. Cada uno de nuestros movimientos respiratorios nos evita el morir; por consiguiente, luchamos contra la muerte cada segundo [...] Pero la muerte ha de triunfar necesariamente sobre nosotros, porque le pertenecemos por el mismo hecho de haber nacido y no hace en último término sino jugar con su víctima antes de devorarla. Mientras tanto hacemos todo lo posible por conservar la vida, como si infláramos una burbuja de jabón todo lo que se puede, aunque sabemos que, al fin, ha de estallar (Schopenhauer, 1960: 342).

Nótese la gravedad de la sentencia de Schopenhauer. El aburrimiento (o el hastío, en la traducción que manejamos), no es solo un detalle molesto, algo menor en nuestros tropiezos cotidianos, sino un elemento absolutamente trágico, es equivalente a la agonía en la inevitable muerte del espíritu dentro de la inevitable muerte de todo lo que vive.

Un *sitz im Leben*, aberrante, indeseable y *humillante* a la vez, testimonio del fracaso e impotencia de la condición humana. La muerte juega con nuestro inútil deseo de Vida. El hastío disuelve nuestras fuerzas. Nos deja con los brazos caídos, paralizados, inertes.

Charles Baudelaire para la misma época, lo ubica en la cima de la jerarquía de los males que produce y soporta el ser humano. En el prólogo a *Las flores del mal*, se ocupa de desnudar el alma de su lector, lo pone frente

al espejo de su conciencia para que asuma hasta qué punto la huida de ese diabólico y destructor estado anímico impulsa sus movimientos.

¡Hay uno más feo, más malo, más inmundo!
Si bien no produce grandes gestos, ni grandes gritos,
Haría complacido de la tierra un despojo
Y en un bostezo tragaríase el mundo:

¡Es el Tedio! — los ojos preñados de involuntario llanto,
Sueña con patíbulos mientras fuma su pipa,
Tú conoces, lector, este monstruo delicado,
—Hipócrita lector, —mi semejante, — imi hermano! (Baudelaire, 1989: 46).

Otra vez surge aquí la figura de la muerte. El Tedio “sueña patíbulos”. Y también la humillación: “Tú lo conoces, hipócrita lector.”

Nos avergüenza reconocer su presencia. Se burla de nosotros: “¿Te creías llamado a grandes cosas? ¡Mira en qué te transformaste! ¡En un ladrón de baratos pasatiempos tapagujeros!”²

La tremenda peligrosidad de este “monstruo delicado” fue detectada muy tempranamente por los maestros de la vida espiritual. En la sabiduría del arte de la acética de los Padres del desierto en el siglo IV, se lo vincula a la acedia y se le designa con un nombre: “el demonio del mediodía”³.

En el momento de mayor luz y quietud cuando los seres que nos rodean parecen revelarse sin sombras, allí cuando reina el silencio y todo parece estar a la vista, embota nuestra percepción, nos encadena al encierro de una aseidad aislada y seca. Nos enfrenta a una sensación de vacío, al abismo embarazoso de la propia insignificancia, a la vanidad e impotencia de la esperanza. «¿Esto es todo?», «¿es esto la vida?», nos susurra el endemoniado monstruo que “despedaza el alma del mismo modo que un perro a un cervatillo” (Póntico, 2015: 79). Al monje lo asalta la impaciencia, la ansiedad, el imperioso deseo de dispersión, la frustración, la duda.

Este monstruo delicado parece ser un fiel compañero de la condición humana. Los Abba, gigantes de la vida espiritual, que se animaron a ir hasta el extremo, hasta podar la vida de toda superficialidad, supieron desplegar contra él una batería de defensa para soportar la lucha, cuando se las ingeniaba para colarse en la soledad de sus celdas.

Encuentra resquicios más generosos para entrometerse en algunos espacios no tan combativos de la época industrial.

En el apartado “Los domingos de la vida” de su obra *Breviario de podredumbre* (1991), Emile Cioran considera que el domingo es uno de esos resquicios. Un tiempo actualmente desacralizado, un paréntesis en el que el ser humano se halla relevado por la organización moderna del trabajo, “del peso de la primera maldición”. ¿Qué ocurriría si esa emancipación se prolongara indefinidamente? “*El universo transformado en tarde de domingo...* es la definición del hastío y el fin del universo... Retirad la maldición suspendida sobre la Historia y ésta desaparece inmediatamente, lo mismo que la existencia, en la vacación absoluta, descubre su ficción” (39-40)⁴. La semana laboral sirve de pantalla de disuasión para el “guion forzado” (Baudrillard, 1991: 19) de la vida, nos mantiene entretenidos tratando de procurarnos el alimento de nuestra supervivencia física.

Pero en la vacancia se cuele este demonio. El tedio es el correlato subjetivo de la nada como único alimento del espíritu. «¿Qué esperabas que ocurriera?» “El Hastío es el martirio de los que ni viven ni mueren por ninguna creencia” (Cioran, 1991: 173).

Varios autores promediando el siglo XX vincularon el acrecentamiento de esa temida percepción del tiempo –chato, soso, vaciado de encanto, de promesas– con el avance de la organización racional de la vida, como lo hace Cioran⁵.

Lo cierto es que la tendencia a huir del presente, posible morada del *horror vacui* que ya había sido advertida por la ascética primitiva, y varios pensadores de la vida a lo largo de los siglos (piénsese en la *distentio* de San Agustín, la *evagatio mentis* de Santo Tomás, el *divertissement* de Pascal, la existencia inauténtica de Heidegger... (Cfr. Humberto Giannini, 1975), sigue siendo de algún modo vigente, aunque ya ha dejado de alarmarnos.

¿Por qué no nos alarma? Porque aparentemente hemos domado al demonio del mediodía. La racionalización de la vida se ha ingeniado para neutralizar sus efectos negativos. La aceleración, los horarios, la disponibilidad para la dispersión frente a un océano de notificaciones, de multiformes estímulos, la invitación al nomadismo de una publicación a otra, de un podcast a otro, de un dial a otro, favorece con generosidad la huida del presente. Ya nos es difícil parar y vivir de otro modo. Le hemos hecho un corte de manga a ese monstruo sutil. No tenemos tiempo ni de pensar en él. Ni de

cuestionarnos nada. No nos sentimos ni estafados ni humillados. No sentimos nada intensamente, en verdad.

Yuval Harari lo describe Bien:

Hoy en día ya nos estamos convirtiendo en minúsculos chips dentro de un gigantesco sistema de procesamiento de datos que nadie entiende en realidad. A diario absorbo innumerables bits de datos mediante correos electrónicos, tuits y artículos. No sé exactamente donde encajo yo en el gran esquema de las cosas, ni como mis bits de datos se conectan con los bits producidos por miles de millones de otros humanos y de ordenadores. No tengo tiempo de descubrirlo, porque estoy demasiado ocupado contestando a todos estos correos electrónicos (Harari, 2018: 78).

II. La descomposición del sujeto

Evagrio Póntico nos lo advirtió hace muchos, muchos siglos: el objetivo del *demonio del mediodía* era “despedazar el alma del mismo modo que un perro a un cervatillo”.

Uno de los análisis más lúcidos de la sigilosa conquista de este efecto deseado, nos lo proporciona Theodor W. Adorno. Adorno vincula la necesidad de estímulos (impactos, *shock*, novedades, motivos de distracción), al ocaso de la experiencia humana. Interpreta el ocaso de la experiencia dentro de una larga historia relacionada con la modificación de la comprensión de la importancia y el lugar de la percepción en ella, de la “sensación”. La mirada sobre el hombre del sensismo, y más tarde del positivismo, que influyó en la organización *progresista* de la vida, desintegró las esferas de lo humano. “En Locke significa la simple e inmediata percepción, lo contrario de la reflexión. Después se convirtió en el gran enigma, y finalmente en lo excitador de las masas” (Adorno, 1987: 238).

El percibir algo, lo que fuere, sin preocuparse de la calidad, sustituye a la felicidad, porque la omnipotente cuantificación ha eliminado la posibilidad de la percepción misma. La plena referencia de la experiencia a la cosa ha sido reemplazada por lo meramente subjetivo a la vez que físicamente aislado, por una sensación que se agota en la oscilación del manómetro (Adorno, 1987: 238).

El bombardeo de estímulos que exige la impotencia para conectarnos con las cualidades de la vida no hace sino acelerar la espiral de la catástrofe en un proceso de fragmentación y autodisolución.

La descomposición del sujeto se produce mediante su abandono a lo invariable presentado siempre de manera distinta (*immer anderes Immergleiche*)” (Adorno, 1987: 240).

Todo puede enajenarse de sí mismo como nuevo y convertirse en goce del mismo modo que el morfinómano insensibilizado acaba recurriendo a todas las drogas sin discriminación, incluida la atropina. En la sensación, junto con la diferenciación de las cualidades desaparece todo juicio: ello hace que la sensación se convierta propiamente en agente de la regresión catastrófica (Adorno, 1987: 240).

Ese estado de desconexión cualitativa de la vida, de pasividad y abandono de sí, de volatilidad personal, torna al sujeto vulnerable y manipulable. Esta fue, para Adorno, una de las condiciones de posibilidad de la masiva recepción de la propuesta del nazismo.

El fascismo fue la sensación absoluta: en una declaración de la época del primer *progrom* se jactaba Goebbels de que los nacionalsocialistas por lo menos no estaban aburridos. En el Tercer Reich se saboreaba el terror abstracto a la noticia y al rumor como único estímulo, que bastaba para encender momentáneamente el debilitado *sensorium* de las masas. Sin la casi irresistible violencia del hambre de titulares, que en su sofoco hace retroceder al corazón estremecido al mundo primitivo, aquel crimen indecible no lo hubieran soportado los espectadores, ni siquiera los autores (Adorno, 1987: 239-240).

Seguramente la humanidad ha aprendido algo de su historia y no soporta ya tales excesos con facilidad, sin oponer alguna resistencia a esa descomunal violencia. Sin embargo, según la opinión de algunos pensadores seguimos siendo muy vulnerables a modos más sutiles de control (cfr. Agamben, 2016; Han, 2018). Este es el parecer de Harari (2018):

En su forma actual, la democracia no sobrevivirá a la fusión de la biotecnología y la infotecnología. O bien se reinventa a sí misma con éxito y de una forma radicalmente nueva, o bien los humanos acabarán viviendo en «dictaduras digitales». Esto no implicará un retorno a la época de Hitler y Stalin. Las dictaduras digitales serán tan diferentes de la Alemania nazi como la Alemania nazi lo era de la Francia del *ancien régime*. La libertad no tiene sentido. Pero de la misma manera que los algoritmos de macrodatos podrían acabar con la libertad, podrían al mismo tiempo crear las sociedades más desiguales que jamás hayan existido. Toda la riqueza y todo el poder podrían estar concentrados en manos de una élite minúscula, mientras que la mayoría de la gente sufriría no la explotación, sino algo mucho peor: la irrelevancia (Harari, 2018: 89).

Irrelevantes, prescindibles. ¿Una nueva forma de muerte y vergüenza?

¿Para eso estamos acá?

III. Una cuestión de ubicación

Cuando Edith Stein analiza los grados de la libertad de la persona se preocupa por señalar que estos varían de acuerdo con los diferentes tipos humanos, y los tipos humanos se diferencian entre sí según el lugar “donde guste posarse preferentemente el yo” (Stein, 1959: 222).

El yo personal, según los casos, tiende a *situarse* para Stein en el *centro* o en la *periferia* de su ser. Si vive desde el *centro*, esto es, desde una actitud de *presencia intelectual y afectiva a sí mismo y a su entorno*, puede vincularse a su vez con la densidad existencial, con el centro de lo que le es dado. Por el contrario, la ubicación en la *periferia*, esto es desde una mirada ausente, sesgada, recorta su percepción, la distorsiona, la asocia a una faceta aislada, superficial y por lo mismo falsa, engañosa de los seres. Estar en el centro equivale a un estilo espiritual determinado: una actitud de presencia personal integral a lo que verdaderamente se encuentra ante nosotros. Estar en la periferia implica una estancia epidérmica, nómada, débil, de escasa intensidad vital.

El «yo» hambriento de estímulos, se ubica en la periferia de la vida. Sostiene Edith Stein que “su libertad está de antemano como vendida” (Stein, 1959: 223) pues

abandona la única zona en que cabe una verdadera decisión; uno ya no es dueño de sí mismo o, al menos, de las capas más profundas del propio ser, y queda sin la posibilidad de tomar una actitud verdaderamente racional y libre, la única basada en la auténtica realidad (Stein, 1959: 224).

Ciertas decisiones de menor importancia podrán en cierto modo ser tomadas desde un punto situado mucho más al exterior; pero serán decisiones superficiales; será pura casualidad el que una decisión así sea la adecuada, porque únicamente partiendo desde el centro más profundo hay la posibilidad de medir todo con la regla exacta y suprema; y, después de todo, tampoco será una decisión libre, porque el que no es dueño absoluto de sí mismo no puede obrar sino inducido, no puede disponer de nada con verdadera libertad (Stein, 1959: 216).

Lo que penetra en la interioridad constituye siempre un llamado a la «persona»; un llamado a su «razón» en cuanto fuerza que se «percibe» espiritualmente, es decir a «comprender» lo que sucede. Se trata aquí de un llamado a la «reflexión», es decir, a la búsqueda del «sentido» de lo que se presenta a ella. Un llamado a su «libertad»; ya la búsqueda intelectual del sentido es un acto libre (Stein, 1996: 452).

Edith Stein postula una relación directamente proporcional entre la presencia personal y la libertad, entre la comprensión intelectual y la valoración afectiva a la que esa presencia nos habilita, –en definitiva, entre el *conocimiento*⁶– y el señorío sobre la vida. Ser libre es responder personalmente a la *luz/sentido* y el *calor/valor*, presentes de modo indiviso en uno mismo y en los seres de forma adecuada; ser plenamente protagonistas en la realización de la vida propia y de la de aquello que nos es dado.

San Bernardo describía una triple dimensión de la libertad: la libertad externa (libertad de coacción), la libertad interna (libertad de libre albedrío) y el grado más profundo de libertad que le da sentido y cumplimiento a la misma libertad que es la libertad de realización de sí mismo.⁷ Gracias a la realización de sí mismo el ser personal irradia su riqueza y fortalece la trama de la vida.

Cuando la persona está verdaderamente presente a sí misma y a sus circunstancias “experimenta su fuerza concentrada”, “antes de su división en fuerzas separadas” (Stein, 1996: 451) y puede disponer con mayor libertad de la orientación de sus energías vitales.

Es de suma importancia entonces, presentar batalla, oponer resistencia, ir a contracorriente de la dispersión. Nuestra vida esta amasada en tiempo, en momentos de experiencia cuya densidad depende en parte de nuestra disponibilidad interior. Tendemos a aceptar las reglas de juego de nuestro estilo de vida como un destino. Las acatamos acríticamente como un hecho y tratamos de adaptarnos a ellas. Necesitamos imperiosamente ser aceptados y sobrevivir, pero no percibimos lo que está en juego: ni el alto precio que estamos pagando ni el hecho de que la vida podría, en efecto, ser algo diferente.

Para cambiar el mundo uno tenía que pensar en cambiar la vida. [...] Alguna vez, quizás en la Edad Media, cada momento había sido parte de una totalidad visible, al igual que el lenguaje de la religión era parte del lenguaje del trabajo. En el mundo moderno donde Dios había muerto y la división del trabajo dividía

en sí todos los sectores de la vida, cada momento estaba separado y ninguno poseía un lenguaje propio. No obstante ¿y si uno tomara uno de esos momentos como un paso hacia la totalidad? ¿Y si uno basara su propia vida en el deseo de afirmar el momento de amor o negar el momento de resignación? (Marcus, 1993: 157).

¿A qué motivos queremos entregar el tiempo de nuestra vida?

¿Cuál es el sentido con que hilamos su trama de nuestra historia?

¿Cuál es la *imprescindible* novedad que esperamos aportar a su figura?

Dicen que Sócrates sostenía que una vida sin examen es indigna de un hombre y que entregó su vida a ello porque lo vivía como su misión:

Y si alguno de vosotros me responde que se preocupa de ello, no lo dejaré en seguida; no lo abandonaré, sino que lo interrogaré, lo examinaré y escutaré. Y si me parece que no posee la virtud, aunque él lo afirma, lo reprenderé, pues considera vil lo que es valiosísimo y le atribuye valor a lo que es sumamente vil. (Platón, *Apología*: 29 e-30a)

Para responder a sus cuestionamientos necesitamos parar, agudizar la percepción, afinar el oído. Soportar el trance de nuestra aparente impotencia en el desfasaje, como soportó su transitoria ceguera aquel esclavo liberado de las cadenas en la caverna cuando vio por primera vez la luz del sol que lo encandilaba. Quizás un largo silencio nos permita al final escuchar una melodía tenue, más profunda. Cambiar el ritmo, acompañarlo a su música. En esa capacidad de escucha se incuba el huevo de la experiencia. Hay un aspecto positivo en el aburrimiento si podemos atravesarlo:

El aburrimiento es el pájaro de sueño que incuba el huevo de la experiencia. Basta el susurro de las hojas del bosque para ahuyentarlo. Sus nidos –las actividades íntimamente ligadas al aburrimiento– se han extinguido en las ciudades y descompuesto también en el campo. Con ello se pierde el don de estar a la escucha, y desaparece la comunidad de los que tienen el oído atento (Benjamin, 1991: 118)⁸.

Me gusta como lo dice Pavel Florenski. El oído atento conecta con un sonido denso, atractivo, inesperado de la vida a aquellos que se lo permiten:

Hay sonidos de la naturaleza, itodo resuena! -, sonidos menos distintos, sonidos que provienen de las profundidades; no todo el mundo los escucha y es difícil que se produzca un eco de estos sonidos (Citado por Žak, 2016: 156).

El murmullo del mar es una orquesta de infinitos instrumentos. Hay un sonido que se asemeja a este murmullo en términos de riqueza y que también surge de las entrañas del ser. Es el encaje de los ritmos que se persiguen y trepan [...] Y también en esos ritmos se pueden escuchar otros ritmos, y una vez más hasta el infinito. Pulsan como tantos péndulos que fijan el tiempo de la vida del mundo, los diferentes tiempos y los diferentes latidos de innumerables seres humanos (Florenski, 2009: 87).

La música del alma es aquella música que resuena, casi como un acompañamiento sonoro, siguiendo los pasos de un hombre viviente, la melodía que escolta su vida; ella aparece a la mirada exterior como danza. [...] Sólo no danzan las «almas muertas», pero todo lo que está vivo pulsa rítmicamente, baila, y cada pequeña vena, cada mínima articulación y cada fibra de lo que es viviente baila sin interrupción. [...] Pero si el alma no escucha más que el ruido de las bolas en los contadores, el chasquido de la máquina de escribir, el zumbido de las ruedas de las fábricas [...], ella misma se vuelve como si fuera una de estas cosas, ella misma hace ruido como los contadores o retumba como un tonel vacío sobre el pavimento; y del mismo modo retumba su cuerpo, y con el mismo estruendo se desarrolla toda su actividad. Aquel que «no es de este mundo», está en pie y danza, está sentado y canta con todo su cuerpo, yace y sigue coordinándose. Pero aquel que «es de este mundo», se vuelve enteramente, no un ser vivo, sino algo mecánico (Florenskij, Carta a Vasili Rozanov del 18 de enero de 1913. Citado por López Sáez, 2017: 660-661).

“Sólo no danzan las almas muertas.” Florenski señala de manera elocuente con el símbolo de la danza esa otra experiencia vital a la que invita a sumergirse la vida. Nos revela como un orgullo de ser hombres, portadores de esta naturaleza tan compleja capaz de conectar con misteriosas y atractivas cualidades del ser, vibrar con ellas, ser parte de su figura.⁹

Hay algo más que el universo cerrado a que nos estamos acostumbrando.

Hay algo más allá del yo y los estímulos, algo *en sí* y algo que ocurre (o puede ocurrir) *entre* los entes. Nos hace falta docilidad para recuperar los ritmos naturales de la vida. Los ritmos de la amistad, la lectura, el trabajo, el diálogo, la creación, el ejercicio de la libertad. La música es testigo, ocasión para el recuerdo de ese *algo más*, símbolo de las posibilidades de nuestra naturaleza.¹⁰

Evagrio Pónico (2015) nos alcanza un consejo sencillo: “Vive como si fueras a morir mañana y cuida tu cuerpo como si fueras a vivir cien años” (80).

“Vive como si fueras a morir mañana”. ¿No se agudizan nuestras terminales, caen las escamas de nuestros ojos? ¿No anhelamos recuperar aquí y ahora el tiempo perdido?

Referencias Bibliográficas

- Adorno, Th. W. (1987). *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*. Taurus.
- Agamben, G. (2016). *¿Qué es un dispositivo?* Adriana Hidalgo.
- Baudelaire, Ch. (1989). *Las flores del mal*. Losada.
- Baudrillard, J. (1991). *La transparencia del mal*. Anagrama.
- Benjamin, W. (1991). El narrador. En *Iluminaciones IV*. Taurus.
- Bulgákov, S. (2014). *El Paráclito*. Sígueme.
- Camus, A. (1972). Bodas en Tipasa. En *Bodas*. Sur.
- Cioran, E. (1991). *Breviario de podredumbre*. Taurus.
- Florenskij, P. (2009). *Ai miei figli: Memorie di giorni passati*. Mondadori.
- Giannini, H. (1975). El demonio del mediodía. *Teoría*. Revista de la Universidad de Chile.
- Han, B. C. (2018). *Psicopolítica*. Herder.
- Harari, Y. N. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Debate.
- Komar, E. (2015). *El espíritu de pobreza a la luz del pensamiento contemporáneo*. Sabiduría Cristiana.
- López Sáez, F. J. (2017). La kénosis silenciosa de un homo sacer: el todo del sentido del mundo desde el “ángulo diverso” de la estancia en el Lager de Pavel Florenskij. *Lateranum*, 83(3), 657-667.
- Marcus, G. (1993). *Rastros de carmín*. Anagrama.
- Marx, K., & Engels, F. (1971). *Manifiesto del partido comunista*. Anteo.
- Pónico, E. (2015). *Tratado práctico*. Ágape.
- Schiller, F. (1952). *La educación estética del hombre*. Austral.
- Schopenhauer, A. (1960). *El mundo como voluntad y representación*. Aguilar.
- Stein, E. (1959). *La ciencia de la Cruz*. Dinor.
- Stein, E. (1996). *Ser finito y ser eterno*. Fondo de Cultura Económica.
- Steiner, G. (1989). *Presencias reales*. Destino.
- Žak, L. (2016). La complessità del reale e la sua conoscenza spunti di riflessione sull’ “allargamento della ragione” proposto da P.A. Florenskij. *Divus Thomas*, 137-171.

¹ Expresión que da título a un capítulo del libro de Emilie Cioran (1991: 173).

² “Tal como un libertino pobre que besa y muerde / el seno magullado de una vieja ramera, / robamos de pasada un placer clandestino, / que exprimimos bien fuerte como naranja seca” (Baudelaire, 1989: 46).

³ En relación con el Salmo 91 (90), 6 “No temerás” [...] “ni el azote que devasta al mediodía”.

⁴ Los puntos suspensivos y la bastardilla son de Cioran.

⁵ Cfr. Philipp Lersch, *El hombre en la actualidad* (*Der Mensch in der Gegenwart* (1958); Th. W. Adorno-Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo* (*Dialektik der Aufklärung*, 1947); Erich Fromm, *La condición humana actual* (*The present human condition*, 1964); Herbert Marcuse, *Eros y Civilización* (*Eros and Civilization*, 1953); Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo* (*The cultural contradictions of capitalism*, 1972). Incluso se podría investigar si la presencia de este tema en Schopenhauer y Baudelaire no refleja en parte las consecuencias sobre la percepción de la vida cotidiana que trajo aparejada la primera revolución industrial. Al menos ese es un aspecto de la tesis que desarrolla Marcuse en *Eros y civilización*, basándose en las *Cartas sobre la Educación Estética del hombre* de Schiller. En las cartas Schiller señala los problemas que trae aparejadas la separación de razón y emociones. Uno de los lugares donde se hace visible es en la organización del trabajo (“Eternamente unido a una partícula del conjunto, el hombre se educa como mera partícula; llenos sus oídos del monótono rumor de la rueda que empuja nunca desenvuelve la armonía de su esencia, y, lejos de imprimir a su trabajo el sello de lo humano, tórnase él mismo un reflejo de su labor o de su ciencia.” (1952: 33)). Este texto bien pudiera ser un antecedente de los diagnósticos de Simone Weil en *La condición obrera* (*La condition ouvrière*, 1951). Otro lugar de la experiencia estrechamente ligado a este, es el que se señala como “la pérdida del aura”. Marx y Engels la vinculan al avance del utilitarismo de la burguesía, quien “ha despojado de su aureola a todas las profesiones”, las ha reducido “al cálculo egoísta”, “todo lo sagrado es profanado” (1971: 34-35). Ver también los análisis de Baudelaire en *El pintor de la vida moderna* (*Le Peintre de la vie moderne*, 1863) y de Walter Benjamin en *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica* (*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, 1936).

⁶ Nos interesa destacar el carácter integral del conocimiento. Recurrimos a la descripción de Sergui Bulgákov de un acto pleno de conocimiento: “El hombre toma conocimiento del mundo en las profundidades de su pensamiento, y por la fuerza de su vida se va realizando activamente en el mundo, humaniza a este último. Este conocimiento no es solamente el reflejo pasivo de las imágenes del mundo en el hombre, como en un espejo, sino que supone su adquisición activa. En el conocimiento, el hombre, no sólo introduce en sí lo cognoscible, sino que también sale de sí mismo al mundo y se identifica con él (de ahí la designación de *conocimiento* aplicada a la unión del hombre y la mujer: «Adán conoció a Eva, su mujer» [Gn 4,1]). En este sentido el conocimiento es la identificación del logos interior del hombre, ojo del mundo, con el logos del mundo [...] En su iluminación creadora, el hombre puede acceder tanto a la profundidad como a la altura del mundo. Se siente en unión con el alma del mundo, se suscita en él un «sentimiento cósmico» de la vinculación de todo en el universo, y se siente profeta natural y creador (aunque creado) en este mundo.” (2014: 270-271).

⁷ Ser semejante a sí mismo lleva a realizar en uno mismo la imagen de Dios, coincidir con lo que Dios ha pensado para nosotros (Cfr. Emilio Komar, 2015: 54).

⁸ Dice Evagrio Póntico: “Este demonio no es seguido inmediatamente por ningún otro, un estado apacible y un gozo inefable le suceden al alma después de la lucha.” (2015: 75).

⁹ Así lo expresa Albert Camus (1972): “No, no era yo quien contaba, ni el mundo, sino el acuerdo y el silencio que de él a mí hacía nacer el amor. Amor que no tenía yo la debilidad de reivindicar para mí solo, consciente y orgulloso de compartirlo con toda una raza, nacida del sol y del mar, viva y sávida, que extrae su grandeza de su sencillez y, de pie sobre las playas, dirige su sonrisa cómplice a la sonrisa luciente de sus cielos” (73).

¹⁰ Ese es el parecer de George Steiner (1989): “La música y lo metafísico, en el sentido etimológico del término, la música y el sentimiento religioso han sido virtualmente inseparables. En la música y por medio de ella, nos hallamos de la forma más inmediata en presencia de la energía en el ser, manifiesta, aunque inexpressable lógica y verbalmente, que comunica a nuestros sentidos y a nuestra reflexión lo poco que podemos atrapar de la desnuda maravilla de la vida. Considero que la música es la nominación de la nominación de la vida. Se trata, más allá de cualquier especificidad litúrgica o teológica, de un gesto sacramental” (262-263).