

Mosto, Marisa

El mal y la libertad : ensayos

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor y de la editorial para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Mosto, Marisa. *El mal y la libertad : ensayos* [en línea]. Buenos Aires : Sabiduría Cristiana, 2009. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/libros/mal-libertad-ensayos-mosto..pdf>. [Fecha de consulta: ...]

Marisa Mosto
EL MAL Y LA LIBERTAD
Ensayos

MARISA MOSTO

EL MAL Y LA LIBERTAD
Ensayos



Ediciones Sabiduría Cristiana
2009

Mosto, Marisa

El mal y la libertad : ensayo. - 1ª ed. - Buenos Aires : Sabiduría Cristiana, 2009.

208 p. ; 14 x 20 cm.

ISBN 978-987-24754-2-0

1. Filosofía. I. Título

CDD 190

Fecha de catalogación: 19/08/2009

Todos los derechos reservados
Hecho el depósito que previene la ley 11.723
IMPRESO EN LA ARGENTINA

© MARISA MOSTO
correo-e: mostom@fibertel.com.ar

ISBN 978-987-24754-2-0

PRESENTACIÓN

La Fundación Dr. Emilio Komar celebra esta publicación de la Dra. Marisa Mosto de Etchebarne, quien fue discípula dilecta, sucesora del Dr. Komar en la cátedra de Ética de la Universidad Católica Argentina y es actualmente miembro de la comisión directiva de la Fundación.

Bajo el título *El mal y la libertad* el libro reúne un conjunto de trabajos realizados entre los años 2001 y 2008. Son reflexiones filosóficas de la Dra. Mosto, fruto de serios estudios ya presentados en distintos ámbitos universitarios.

Los ensayos versan sobre temas “clásicos”, pero en diálogo con la cultura de hoy. Esta es una primera peculiaridad de sus reflexiones. Distintos tópicos de la filosofía realista son profundizados y relacionados con problemas antropológicos y éticos de actualidad y con pensadores contemporáneos. De ese modo, la lectura de estos ensayos invita a desentrañar “lo universal en lo particular”, como diría Aristóteles. El hombre y su dimensión personal, su dramática experiencia frente a la cuestión del sentido de la existencia, el problema de la libertad y de la conciencia moral, el enigma del mal y su triunfo aparente, son así examinados en la obra de Dostoievski, en representantes de la Escuela de Frankfurt y en el pensamiento de George Steiner, de Erich Fromm y de Edith Stein, entre otros, y con autores que provienen del campo de la sociología y la psicología.

En todos estos estudios de Marisa se advierten las raíces metafísicas de su perspectiva. Pero no a través de definiciones, de “fórmulas” vacías, de expresiones meramente formales, sino en la meditación lograda por una mirada vinculante con el sentido de la existencia, que nos pone en contacto con los otros, con lo real y con otra Mirada, la del Creador, fuente primera de todas las miradas, pues nos ha mirado amorosamente al participarnos el acto de nuestro existir. Como contrapartida, en varios de los ensayos muestra el panorama intelectualmente complejo tanto de

los abstractismos iluministas como de los nihilismos actuales, de los estragos de la sociedad de consumo, de la leyes no escritas de la globalización, de la competencia descarnada que, como afirma Marisa, “permiten un margen reducido a la vida interior” y llevan a la banalización de la vida personal.

En esta línea de reflexión se inscribe por ejemplo, el ensayo “Historia sin dirección y biografía sin proyecto”. En primer lugar, se hace referencia al sociólogo polaco Zygmund Bauman, de quien Marisa toma el título del ensayo, y se refiere a las diferencias entre los países ricos y pobres y las consecuencias que ello implica para la vida personal y para el verdadero desarrollo de los hombres y de los pueblos. En esta línea muestra la necesidad de una respuesta cristiana a estos problemas. En segundo lugar, se refiere al hombre contemporáneo quien pareciera no encontrar “la brújula” de su existencia, por eso en numerosas ocasiones experimenta la vida como una “gran estafa” al decir de Marisa. De este modo no alcanza una respuesta al anhelo, a la aspiración de felicidad y de bien propios del ser humano. El horizonte de sus búsquedas se ha mutado; el orden natural se ha desdibujado. El reino de lo instrumental gana el corazón de las personas y pareciera que todos los problemas se resuelven en mecanismos de producción y de consumo. Frente a lo que hoy se denomina “el pensamiento débil” que sólo describe y está imposibilitado de dar respuesta a estas realidades, Marisa Mosto plantea los desafíos de la cultura cristiana para recuperar el horizonte legítimo de la vida personal y de la vida social.

En otro ensayo titulado “Aprobación creadora: un aspecto de la dimensión social del bien de la persona”, nuestra autora muestra la importancia en la vida humana, del “otro”, de los demás hombres. Es indispensable para experimentar nuestro valor ontológico, ser confirmados, ser “caídos en cuenta” por el amor del otro. “El amor humano –afirma Marisa– es mediador de una revelación afectiva de nuestra dignidad ontológica”. En general, no pocas tendencias filosóficas de hoy ven el amor humano como mero sentimiento subjetivo, sin relación con el bien, con “las cualidades” que despiertan ese amor y desconocen así el valor del amor como afectividad ordenada, colaborador indispensable en el comportamiento de la persona para obrar el bien. Como con-

trpartida, se analizan las dolorosas consecuencias de la ausencia de amor verdadero en la vida personal y social del hombre, lo que Marisa llama “la miseria afectiva”.

En una cultura donde lo trascendente no interesa demasiado, en la que casi no hay posibilidades de encontrar un sentido de la vida humana, donde la autonomía y la libertad del hombre son concebidas sin límite, donde hay una pendiente hacia el nihilismo, Marisa Mosto muestra con vigor y riqueza personal otra perspectiva, que nos adentra en las profundidades del ser y nos permite ir encontrando “signos de sentido” para que el hombre no claudique de su genuina capacidad de buscar la verdad, el bien y la belleza.

Pero a lo dicho se agrega este mérito: la “pluma” elegante y rica que caracteriza el estilo de Marisa. Junto con la Ética, Marisa cultiva el interés por otros campos de la cultura: en especial, la literatura y el mundo del arte en general; el conocimiento y la “*studiositas*” de esos ámbitos le han dado una “connaturalidad” para expresar su pensamiento en páginas de una prosa personal, de un lenguaje rico en matices que no descuida el rigor filosófico.

Sin duda, el lector encontrará en la lectura de estos Ensayos un estímulo para profundizar la reflexión, una apertura a senderos que conducen al encuentro esperanzado del sentido de la existencia y el gozo consecuente de una expresión tan cuidada.

Guadalupe Caldani de Ojea Quintana
Fundación Dr. Emilio Komar

PRÓLOGO

Presento al lector una serie de ensayos, algunos ya publicados en revistas o en volúmenes colectivos, otros inéditos –entre los que figuran algunas colaboraciones en jornadas académicas–, escritos entre el año 2001 y el 2008.

Como dice el título que los reúne, su contenido gira en torno al tema de la persona, el mal y la libertad. Pertenecen entonces a grandes rasgos al campo de la antropología y la ética, sin dejar de alentar por momentos ciertas pretensiones metafísicas y hasta teológicas.

El orden en que se encuentran ubicados es, creo yo, un poco azaroso, a veces cronológico o persiguiendo el intento de administrar la paciencia del lector ante los temas. De modo que el lector puede no respetarlo y comenzar y terminar por donde le plazca.

Para facilitar su elección le anticipo algo del contenido de los mismos:

La imagen y la mirada: reflexiona sobre la importancia de la atención personal para la vida humana. La necesidad de conquistar la mirada de los otros, el anhelo de comunión que impulsa al ser humano, las distintas formas en que se concreta.

La leyenda de “El gran inquisidor”: es un comentario al célebre capítulo de la novela *Los hermanos Karamazov*, de Fiodor Dostoievski. Trata acerca de la experiencia del mal y la debilidad del hombre y las distintas actitudes encarnadas por Ivan y Alíocha Karamazov.

Escuela de Frankfurt: el mal en la historia: presenta la tesis de la Escuela sobre el “origen del mal” en las relaciones de dominio del hombre con la naturaleza y sus semejantes. Recorre en torno a este tema el pensamiento de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin: sus diferentes diagnósticos y propuestas.

Los movimientos de la vida: intenta una definición de la vida a la luz del pensamiento de Edith Stein. Edith Stein toma

como paradigma de toda forma de vida a la vida espiritual. Adopta una metodología de reflexión que aúna Revelación y platonismo.

Aprobación creadora: es un comentario a un capítulo del mismo nombre de Josef Pieper. Allí meditamos sobre la capacidad de afirmación de la existencia que opera el amor humano y sus consecuencias en el terreno de la libertad.

Fin de partida: reúne la mirada de dos grandes pensadores de la posguerra europea: Adorno y Beckett. Recorre su diagnóstico estético-filosófico, acerca de la situación de *fragmentación* de la cultura, el pensamiento y la vida humana en general, en los confines del reinado de la razón instrumental.

Historia sin dirección: se pregunta: ¿cuál es la utopía que persigue el hombre actual? ¿Hacia dónde se dirige individual y socialmente una época en que todo parece perder consistencia? Intenta comprender la pasividad del sujeto histórico como respuesta al nihilismo contemporáneo.

Fortaleza y amor: *Fausto* (Goethe), el protagonista de *Memorias del subsuelo* (Dostoievski), Josef K. (Kafka) y *Peer Gynt* (Ibsen), encarnan distintas actitudes frente a la experiencia de lo real revelando el espíritu de diferentes períodos históricos junto con aspectos permanentes del dinamismo del amor humano.

Finalmente **La percepción de lo sagrado** busca profundizar en la relación entre el ejercicio de la libertad y la percepción de lo real.

Si bien los temas son diversos, su hilo conductor es la preocupación por el hombre, por el sentido y la profundidad de su experiencia vital.

Pido disculpas desde ya si en algún momento el lector se siente agobiado por mis obsesiones ...y la reiteración de mis obsesiones.

Agradezco las correcciones y consejos de Guadalupe Ojea Quintana y Martín Susnik, con las que tan generosamente han enriquecido mi trabajo. Y al magisterio del Dr. Komar con el que estaré siempre en deuda

Marisa Mosto

INTRODUCCIÓN

REFLEXIONES LÓGICAS A PARTIR DEL MAL

I

La primera gran pregunta radical que nos acosa como filósofos (más aún que la tan citada de Heidegger “¿por qué hay ente y no más bien nada?”¹), es, y aquí sigo a Ionesco, “¿qué hacemos aquí?”. Y la segunda: “¿por qué hay mal?”².

Ya que estamos aquí y no sabemos cómo, por qué ni para qué, ¿por qué además estamos todos en mayor o menor medida, condenados al sufrimiento?

Evidentemente nuestra naturaleza es tal que intuye en todo eso un contrasentido. Bien pudiéramos contar con una naturaleza que se tomara como algo natural el hecho de la existencia y el sufrimiento (como Gregorio Samsa, ¡pobrecito!) pero hay algo en nosotros que se rebela. De algún modo nos resistimos a que eso sea lo “que debe ser”. Muy al contrario según nuestra lógica debería ser algo bien distinto. Pero esto nos lleva al siguiente paso y es que esas preguntas encierran una cantidad de supuestos. Sólo si nuestro razonamiento se mueve dentro de determinados supuestos es que el sufrimiento en nuestra existencia nos resulta inaceptable.

II

La primera pregunta dijimos, que en definitiva es similar a la pregunta de Heidegger sólo que esta vez dicha en primera persona (del plural) es “¿qué hacemos aquí?”. Nos asombra el hecho de existir. ¿Por qué existimos? ¿Quién nos puso en la existen-

¹ Martín Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Siglo XX, 1974, p. 56.

² Cfr. Eugene Ionesco, *El hombre cuestionado*, Buenos Aires., EMECE, pp. 7; 154; 204-205.

cia? ¿Nosotros mismos? Es evidente que no. Somos seres perecederos como todos los seres vivos. No seríamos perecederos si nosotros fuéramos la fuente de nuestra propia existencia. O sea que en la misma pregunta “¿qué estamos haciendo aquí?” está incluida la certeza de que la fuente de nuestra existencia está fuera de nosotros. De no ser así, no cabría la pregunta.

Ahora bien, la segunda pregunta “¿por qué el mal?” supone otra cosa. Supone una respuesta implícita a la primera. Sólo si la pregunta “¿qué hacemos aquí?” lleva como respuesta: “Dios nos puso aquí (siendo aquí que Dios es tomado como la fuente de la existencia fuera de nosotros), luego a Él hay que preguntarle, ¿qué hacemos aquí?”, tiene cabida la segunda pregunta: “¿por qué el mal?”. Pero aún hay más. Hay otro supuesto. Supongamos que Dios fuera un ser malvado, ¿cabría la pregunta “por qué el mal”? Evidentemente no, si Dios fuera un ser malvado, no necesitamos preguntar nada más. Suponemos que Dios es bueno, por eso nos creemos con derecho de preguntarle “¿por qué haces sufrir a tu hijos?”.

III

Si la respuesta a la primera pregunta, “¿qué hacemos aquí?”, fuera: el azar nos puso aquí. O, una evolución necesaria (necesaria en cuanto a su existencia porque si fuera contingente no nos sirve de respuesta) ciega para los fines nos puso aquí. No tendría sentido preguntar “¿por qué el mal?”. “¿Y por qué no?”, nos retrucaría el azar (si es que el azar pudiera retrucar algo). Pues el azar nos exime de toda lógica (si es que el azar pudiera eximirnos de algo). Quizás lo que llama la atención es que siga existiendo la lógica como un momento del azar. (Pero este camino nos saca de tema.)

IV

Un paso más. El que se planta rebelde contra Dios y le pregunta “¿por qué el mal?”, lo hace porque **no quiere** sufrir o no quiere que sufran los que ama (en cuyo caso él también sufriría). El sufrimiento es lo opuesto al deseo del hombre. A **mi** deseo, el deseo es siempre deseo de un sujeto.

Y para hacer honor a la verdad las personas que creen que el origen de la vida es la materia evolutiva ciega para los fines o el azar o lo que fuere, pero no Dios, también se resisten al sufrimiento o lo experimentan como algo contrario a su deseo a pesar de que no tengan a nadie a quien reprochárselo.

V

O sea que las preguntas “¿qué hacemos aquí?”, “¿por qué el mal?”, suponen algo previo aun a lo que ya apuntamos. Suponen un deseo de comprensión o de verdad (“¿qué hacemos aquí?”) y un deseo de bien o de armonía (“¿por qué el mal?”).

¿La lógica supone el deseo entonces? ¿El deseo de bien y de verdad está detrás del pensamiento lógico?

Y más allá de la lógica en el caso del azar, sin embargo el deseo pervive. Molesta, impide vivir a gusto dentro del azar.

Tenemos entonces dos posibilidades. Un contexto en que es lógicamente legítima la pregunta por el mal y otro contexto en el que la pregunta está de más.

Pero la experiencia del sufrimiento como lo contrario al deseo humano es común a todos los hombres, piensen lo que piensen acerca del “¿qué hacemos aquí?”.

VI

¿Quién se equivoca? Si quiero el bien y no lo encuentro (sino de a ratos y a menudo yéndose) ¿se equivoca el deseo al buscar el bien? ¿Se puede equivocar un deseo? ¿Se equivoca la lógica al reclamarlo? En el caso del azar la lógica no reclama nada y sin embargo el deseo insiste. Leamos a Emile Cioran:

“Pero este juego no tiene límite: cada uno de nuestros deseos recrea el mundo y cada uno de nuestros pensamientos lo aniquila (...) En la vida de todos los días alternan la cosmogonía y el apocalipsis: creadores y demolidores cotidianos, practicamos a una escala infinitesimal los mitos eternos; y cada uno de nuestros instantes reproduce el destino de semen y ceniza adjudicado al infinito. (...) ¿De quién soy la voluntad? ¿Quién quiere en mí? Me gustaría que un demonio planeara una conspiración contra el hombre: me alia-

ría a él. Cansado de debatirme con los funerales de mis deseos, tendría por fin un pretexto ideal, pues el Hastío es el martirio de los que ni viven ni mueren por ninguna creencia”³.

“Cada uno de mis deseos recrea el mundo”. Porque si deseo algo, si amo algo, si tiendo hacia algo, con el mismo gesto afirmo el valor de la existencia de aquello. Si deseo algo es porque quiero que eso exista. De ahí que lo re-creo, lo confirmo en la existencia. Porque crear es dar la existencia.

“Cada uno de mis pensamientos lo aniquila”. Cioran no entiende lo que le pasa. Él piensa que el todo es un absurdo, que nada puede satisfacer al hombre y sin embargo sigue deseando. No puede ser él quien desea pues su pensamiento “aniquila el mundo”.

De ahí la pregunta, “¿quién quiere en mí?”.

VII

¿Quién quiere en mí? ¿Quién me moviliza a seguir buscando la verdad que se me escapa el bien que no encuentro? A lo mejor el deseo es anterior a la lógica. A lo mejor la lógica es un fenómeno superficial del deseo. A lo mejor el deseo no obedece a la lógica, sino que la lógica obedece al deseo, busca allanarle el camino desde un lugar desde el que justamente le resulta imposible.

VIII

¿Quién maneja los hilos de la existencia? ¿Quién nos habla en el deseo? ¿El azar? ¿La evolución de la materia ciega para los fines? O en una palabra: ¿Dionisio? ¿El Dionisio de Nietzsche? Si es Dionisio estamos fuera del discurso. El reinado de Dionisio es el de la irracionalidad. Pero es que siempre estamos en el discurso. ¿Será el discurso una trampa de Dionisio? ¿Y por qué nos querría trampear? Imposible saberlo, de ser así siempre vivimos en su trampa. En la trampa del discurso, en la trampa del deseo. (Porque Dionisio no existe, ya lo sabrán ustedes, simplemente es un personaje mitológico. Encarna la sospecha del hombre de que

³ *Breviario de podredumbre*, Taurus, Buenos Aires, 1991, p. 83 y ss.

el fondo de lo real es un devenir irracional. O un “ahora” que se renueva constantemente sin un orden de sentido. Inútil discutir con Dionisio, está fuera de la lógica. Esa es su especialidad. El pensamiento lógico es una capa superficial del verdadero núcleo de lo real que en sí carece de lógica.

IX

¿Y el Hastío o el tedio que menciona Cioran? ¿Acaso no existe también el tedio? El tedio es la ausencia de deseo, lo opuesto al entusiasmo. Así como la angustia es lo opuesto a la esperanza. El tedio y el entusiasmo se dirigen hacia el presente, la esperanza y la angustia, creo, hacia el futuro.

Baudelaire en la última estrofa del prefacio al lector de *Las flores del mal*, presenta al tedio como el peor de los males. Luego de haber hecho una enumeración bastante colorida de los males que “*ocupan nuestras almas, trabajan nuestros cuerpos*” presenta este *delicado monstruo*, que *fuma y sueña patíbulo* y que *se tragaría el mundo con un solo bostezo*. O sea: lo peor de lo peor. ¿Por qué? Porque el tedio es el correlato afectivo del *vacuum*. El tedio nos dice que no existe el objeto del deseo. El tedio dice “no” a la realidad. Nada de lo que tengo enfrente me moviliza, “nada vale la pena”, nada es digno de ser afirmado en la existencia. **Mi deseo de algo**, carece de sentido. Me desinflo. El tedio, lejos de lo que el imaginario presenta, se lleva muy bien con Dionisio, a Dionisio le gusta la desmesura, la ausencia de límites, lo genérico. No le cabe el “mi deseo” de “algo concreto”.

Pero hilemos más fino. ¿No es insoportable el tedio? El tedio es insoportable porque detrás de él está agazapada la impotencia del deseo. Pero aún así deseo. Nostalgia de promesas incumplidas.

X

El deseo aparece como un último dato indeconstruible de la experiencia humana. Si lo quisiéramos explicar, desenmascarar, mostrar que es artificial o producto de la cultura, estaríamos moviéndonos aún dentro de sus dominios. Es lo primero, anterior

a todo, supuesto de todo. No depende de ninguna cosmovisión. Todo intento de explicación lo supone. Toda visión del mundo lo supone. Es un dato absolutamente empírico.

XI

¿Quién nos habla a través del deseo? ¿Qué nos dice?

LA IMAGEN Y LA MIRADA

Con el título *La imagen y la mirada* queremos simbolizar la relación del hombre con lo concreto. Por lo tanto no nos moveremos simplemente en el ámbito de la sensibilidad, como a primera vista parecería sugerirse. Intentaremos avanzar más allá de este terreno, entrar también en el de la ética y hasta en el de la metafísica. Han sido puestos sobre aviso. Las cosas serán mucho más complejas.

Más aún: para llegar a los núcleos centrales de nuestra meditación, es inevitable hacer un rodeo por algunas cuestiones fundamentales de la antropología que nos servirán de marco para una mayor comprensión de los temas de nuestro estudio.

Pequeña introducción antropológica

1. *Espíritu y materia*

Por lo pronto nunca es sólo una mirada lo que se relaciona con la imagen. Es siempre la mirada de un hombre quien se relaciona con la imagen.

La mirada de un hombre, y de un “yo”, cuya vida tiene la peculiar característica –que interesa especialmente a nuestro tema– de ser “sensitiva y espiritual”. Es la vida de un “yo” que vive “sensoespiritualmente” en las distintas dimensiones que le permiten sus facultades humanas: cognoscitivas, afectivas, expresivas, creativas.

Desde Aristóteles se denomina esta peculiaridad: “hilemorfismo”¹. Pongamos un ejemplo sencillo y cercano de lo que quere-

¹ Hyle (u /lh: material), morpé (morph/ : forma). Para Aristóteles todo cuanto existe esta compuesto de estos dos co-principios. En el caso del hombre la *forma* que estructura su *materia* es portadora de una dimensión espiritual que es su característica específica.

mos decir. En este preciso instante, mientras lee –mira– estas líneas –sí, a Ud., lector, me refiero– lo hace “hilemórficamente” o “sensoespiritualmente”. Su actividad tiene un componente sensitivo, material y otro componente intelectual, espiritual que obran codo a codo, conjuntamente. ¿En qué lo notamos? Pues: ¿qué son las letras de estas líneas, sino tinta sobre papel, dibujos de tinta sobre papel? ¿Qué son las palabras sino los conjuntos de esos dibujos separados en unidades estructurales, las que a su vez pueden traducirse en sonidos? ¿Y qué es el sonido sino vibración del aire? Por su parte, el dibujo afecta a nuestros órganos de la vista o al tacto y el sonido al sistema auditivo. A través de todas esas realidades materiales, tinta, dibujo, papel, yo que soy quien escribo, puedo transmitirle a Ud. una serie de realidades significativas (formas) que no se explican acabadamente por esos componentes materiales. (No entraremos en detalles atormentadores para personas ajenas a la filosofía. Pero, para hacer honor a la verdad, hay que decir que: la tinta, el papel, el sonido, la vista, el tacto, el oído, son realidades en sí mismas hilemórficas también. Toda la realidad material es determinada intrínsecamente por una forma que define su modo de ser y aparecer.)

Por lo tanto nunca es una imagen únicamente sensible lo que se tiene enfrente, sino una imagen sensible portadora de significados inteligibles. Y tampoco es percibida por una mirada únicamente sensitiva sino por la mirada de un hombre portador de inteligencia, capaz de penetrar en esos contenidos inteligibles.

De ese modo la mirada que mira la imagen es una mirada inteligente, que busca el significado en la imagen. Pero la vida del “yo” no es sólo vida sensitiva e intelectual, sino también afectiva. El ser humano reacciona afectivamente frente al valor ético, estético, etc., encarnado en la imagen y reconocido por los ojos de la inteligencia junto con la docilidad de su sensibilidad.

Por todas estas características se ha definido al conocimiento humano –incluida la dimensión sensitiva y la relación afectiva con lo real– en su sentido más profundo, como la capacidad de hacerse “otro” (por la comunión con el objeto: con sus cualidades sensibles, su inteligibilidad, su valor) en tanto “otro” (por el carácter permanente de sujeto en sí, distinto del objeto): *fieri aliud in quantum aliud*.

Quisimos señalar muy brevemente el contexto antropológico en que se inscribe la mirada humana, entendida como inteligencia de lo concreto con su respuesta afectiva concomitante (valga la expresión para este ensayo) y la imagen que en su sentido metafísico más profundo abarca todo cuanto existe y contiene en su ser individual una dimensión formal significativa y axiológica.

2. Disposiciones subjetivas y marco objetivo de aparición de la imagen

El “yo” que se vincula con la imagen tiene, además de una naturaleza humana específica que comparte con los demás hombres, un nombre propio. Su modo de ser personal es ontológicamente único e irrepetible. Por otro lado, cada “yo” tiene una historia individual, familiar, social, cultural y habita un espacio definido. Todas estas características lo disponen de una determinada manera frente a la imagen, abren un horizonte de recepción de la imagen. Lo que se recibe, se recibe según el modo de ser del recipiente, decía Aristóteles.

Por su parte la imagen siempre aparece dentro de un horizonte determinado, desde el que presenta su modo de ser propio a la percepción del sujeto. Es absolutamente distinto el contexto en que aparece un icono de Jesús en un templo bizantino del de la imagen de un hombre cualquiera dentro del vértigo de un videoclip.

3. Carácter intencional de la naturaleza humana

Finalmente y para complicar aún más las cosas, decía Edith Stein que la vida consciente del yo emerge desde un doble fondo oscuro: el biológico y el psíquico². Oscuro no en sí mismo, sino para la vida consciente del yo. El fondo del mundo biológico al que pertenecemos, si bien nos es conocido (y más al biólogo o al médico) no nos es absolutamente transparente. El fondo del mundo psíquico, si bien nos es un poco más conocido (más aún para el psicólogo y la persona que se analiza) tampoco nos es absolutamente transparente.

² Edith Stein, *Ser finito y Ser eterno*, México, F.C.E., 1996, p. 443 y ss.

Yo agregaría un tercer fondo oscuro interior al sujeto: el de su espiritualidad que no creo se identifique sin más con la vida consciente del yo.

También nos enfrentamos a las oscuridades de nuestro origen y destino (que seguramente se encuentran emparentados) y que tampoco nos son absolutamente transparentes (por lo menos a nivel natural).

¿Las tendencias biológicas, sensitivas, psíquicas y espirituales de la naturaleza humana no nos revelarán algo de nuestro origen o destino? ¿No pueden iluminar también de alguna manera esos fondos oscuros de los que emergen? Veamos. Podemos admitir por lo pronto, un rasgo común a todas ellas: la intencionalidad. ¿Por qué? Todas las tendencias naturales como su nombre lo indica tienden a algo. Este tender a algo otro (*tendere in aliquid*) es lo que llamamos intencionalidad. Las facultades humanas necesitan salir de sí y entrar en relación con aquello que les conviene para poder vivir su propia vida. Tanto la dimensión biológica como la sensitiva y la espiritual, se nutren y viven de algo distinto de sí mismas, pero que les es absolutamente connatural: el alimento, las cualidades sensibles, los significados, los valores. Por otro lado no lo hacen separadamente sino como partes integrantes de un todo cuya estructura configuran y mantienen en la vida y el crecimiento. Del cumplimiento de la intencionalidad dependen la salud y la vida del hombre, biológica, sensitiva, psíquica y espiritual, y de la salud de cada una de esas esferas la salud del todo.

Pero sabemos también por experiencia cotidiana, que la intencionalidad nunca se cumple de manera plena. Advertimos que no hay un ajuste total entre nuestra naturaleza y su entorno. Estaríamos sino en el Paraíso. Siempre un grado de inquietud o la presencia de una tonalidad afectiva desequilibrante nos impulsan a una nueva búsqueda, a la lucha por un modo de existencia más pleno. Constantemente necesitamos cubrir nuestras carencias biológicas, sensitivas, psíquicas y espirituales. Aun en la salud, aun en la abundancia de medios. Nunca llegamos a establecer una relación totalmente armónica entre nuestra naturaleza y las circunstancias que nos tocan vivir. Por eso el hombre experimenta su vida como un camino, y a sí mismo como viajan-

te (*viator*). Intuye que el finalismo que impulsa a sus tendencias debería conducirlo, como una brújula con su norte a un destino en el que se vieran colmadas sus capacidades en una exaltación plena de su vida personal. Pero sabe también que este destino lo sobrepasa. Lo que tiene a la mano no le alcanza y lo que pudiera colmarlo él solo no lo puede alcanzar.

4. Intencionalidad y comunión con lo concreto

Si algo tienen en común entonces las tendencias del *homo viator*, si tuviera que apurar alguna conclusión al respecto, diría que el dinamismo de sus tendencias está impulsado por una aspiración a la comunión con lo “otro” de la cual depende su vida y para la que se encuentra naturalmente dispuesto. Comunión con el alimento de su vida, una vida humana: alimento biológico, sensitivo, psíquico y espiritual. Y como vimos, por aquello del hilemorfismo, estas esferas conviven armónicamente y a veces es muy complicado establecer fronteras precisas para su reinado.

Dice Edith Stein:

“Un luminoso rayo de sol,
un azul radiante del cielo,
un paisaje sereno,
una risa alegre de niños,
una palabra que nos anima,
todo esto puede despertar una nueva vida en el alma.
Lo que aquí cae bajo los sentidos,
es expresión de algo espiritual,
que pide ser asumido por el alma
para aportar vida a ella”³.

Estas imágenes sensibles transmiten en lo sensible, realidades espirituales: cálida armonía (un luminoso rayo de sol); infinito (un azul radiante del cielo); paz (un paisaje sereno); alegría, inocencia, presencia a lo real, despreocupación, confianza (una risa alegre de niños); fraternidad (una palabra que nos anima):

³ Traducción de Emilio Komar, de la primera edición alemana de *Ser finito y Eterno, Endliches und Ewiges Sein*, Nauwelaerts (Louvain), Verlag Herder (Freiburg), 1950, p. 400.

despiertan una nueva vida en el alma. Imágenes sensibles transmisoras de alimento de vida espiritual, con las que el “yo” puede comulgar y alegrarse, vivir humanamente, a nivel sensitivo, psíquico, espiritual.

Por lo tanto una mirada inteligente se dirige intencionalmente a la imagen también desde un polifacético fondo, inabarcable a nuestras capacidades de comprensión.

La imagen misma, emerge desde un fondo inabarcable pues está implicada en el misterio del dinamismo de la existencia.

La interacción entre mirada e imagen es posible dentro de un orden también inabarcable, que las involucra a ambas de manera hilemórfica y que se inscribe dentro de la tendencia general del ser humano a la comunión con lo concreto.

Sólo busco tu mirada

(La mirada de los otros)

La mirada de los otros. Conquistar esa mirada. Ser imagen para una mirada. De infinitas formas, bajo múltiples matices. Un deseo profundamente íntimo nos impulsa a entrar en el radio de una mirada que nos abra el horizonte espacial para vivir y nos dé la luz para habitarlo.

* * *

En su libro *Sur la télévision*, Pierre Bourdieu señala la vigencia de la tesis de George Berkeley: *esse est percipi* (ser es ser percibido)⁴. Con toda ironía proyecta sobre el hombre contemporáneo la tácita actualidad de un pensamiento del siglo XVIII. Manifiesta en la desesperación por figurar en los medios de comunicación como cuestión de existencia o aniquilación y en la consiguiente potestad de *creatio ex nihilo* (creación a partir de la nada), atribuida a los medios.

Pero intuimos que toda esa locura por llamar la atención a cualquier precio, revela alguna verdad: necesitamos la atención de los demás para vivir humanamente.

⁴ Pierre Bourdieu, *Sur la télévision*, París, Liber, 1996, p. 11.

Esta verdad ha sido confirmada por la psicología en todas las edades de la vida y en todo tipo de grupos humanos. Se repite en la pedagogía, en la familia, en el matrimonio, en la amistad y hasta en la vecindad. En el arte, en la ciencia, en la espiritualidad. Lo humano necesita la atención de lo humano.

Pero no cualquier tipo de atención.

En el primer capítulo de la obra del pensador español Jorge Semprún, *La escritura o la vida*, titulado “La mirada”, se describe, de manera extrema, algo de lo que queremos decir. El libro relata experiencias y reflexiones originadas en el transcurso de la deportación de Semprún en Buchenwald. En abril de 1945 el campo es liberado por el III Ejército del general Patton. La historia empieza a ser contada desde la mirada de los soldados: “Están delante de mí, abriendo los ojos enormemente, y yo me veo de golpe en esa mirada de espanto: en su pavor”. (...) “Es el horror de mi mirada lo que revela la suya horrorizada. Si, en definitiva, mis ojos son un espejo, debo tener una mirada de loco, de desolación”⁵. Una mirada que desnuda y revela. Una mirada que ilumina la atrocidad obrada por otra mirada, la mirada de dominio, tortura y muerte dirigida sobre Semprún por los asesinos del Campo.

Pero también figura un tercer tipo de mirada, la suya propia, que restituye con su amor hasta el fin, la dignidad de su compañero en agonía, Maurice Halbwachs. Toda la vida que había sido destruida, todo lo sagrado que había sido profanado, intentaba resucitar a través de la mirada fraternal de los deportados. Los impotentes deportados seguían siendo capaces de darse mutuamente la vida.

Es este tipo de atención la que verdaderamente buscamos. Una mirada que nos confirme en la vida, que nos restaure la vida dañada, que nos revele la maravilla de nuestra vida personal.

II

La mirada de los otros. Conquistar esa mirada. En general tratamos de satisfacer esta necesidad natural de manera torpe. Mendigando a tientas cualquier tipo de mirada.

⁵ Jorge Semprún, *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets, 1995.

“Yo soy como tú me quieras”, afirma uno de los personajes de Pirandello, citado por Erich Fromm en *El miedo a la libertad*⁶. Para Fromm esa frase sintetiza la tendencia del hombre actual a adaptar su rostro personal a las demandas socioculturales y económicas con el fin de captar la atención en el mercado de la vida. Nos hacemos visibles a través de unas máscaras en cuyo diseño se juega nuestra suerte y cristaliza toda la sapiencial seducción de la que somos capaces.

* * *

–¿Dónde estás?
–Oí tus pasos por el jardín –respondió él– y tuve miedo porque estaba desnudo. Por eso me escondí. (Gn 3, 9-10)

* * *

Las máscaras son hijas del miedo. Intentan proteger la vulnerabilidad con que nos enfrentamos al mundo. Nos dan seguridad al precio del aislamiento, de la división e incompreensión interior, de la separación de los otros. Han mostrado su eficacia en el sistema de competencia. Una gran eficacia a nivel de producción y consumo, pero de una esterilidad absoluta en las otras dimensiones humanas.

Estamos agobiados por las fantasías a las que se exige que adaptemos las tendencias naturales. Cada uno de nosotros podría dar ejemplos personales al infinito. No me refiero solamente a la publicidad, a sus objetos, modelos y propuestas de vida, tan obviamente fantasiosos. Sino también a la educación, sus calificaciones, al sistema y sus coordenadas de competencia y éxito, a los objetivos legitimados socialmente, familiarmente, alrededor de los cuales debiera girar nuestra existencia para poder administrar con mayor poder aquellas miradas.

¿Cómo conquistó Maurice Halbwachs la mirada de Semprún? Con un rostro humano absolutamente indigente y desnudo, agonizando por la disentería y en el que brillaba “una llama de dig-

⁶ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1980, p. 280.

nidad, de humanidad derrotada aunque incólume. El destello inmortal de una mirada que constata que la muerte se acerca, que sabe a qué atenerse, que calibra cara a cara los peligros y los envites, libremente: soberanamente. (...) Sonríe agonizando, con la mirada sobre mí, fraterna”⁷. Desnudez, intimidad y fraternidad: abren el horizonte de un espacio para vivir humanamente y la luz para habitarlo.

Cuando me aplastan enredaderas de fines falsos, frustrantes creadores de máscaras, recuerdo la cubierta de un libro de la madre Teresa, *Camino de sencillez*⁸. Allí aparece una foto de Teresa abrazando fuertemente a un niño mientras sonríe con una mirada llena de amor. Y me repito a mí misma que el secreto de la vida debe residir en ese abrazo y en esa mirada y que la vida humana es posible por cada milagro de resurrección escondido en cada uno de esos abrazos y esas miradas.

Sólo busco comulgar con tu mirada

Desde algún punto de vista entonces, ser es ser percibido. Pero no en el escenario falso de los medios o en la representación de las fantasías exigidas por nuestro estilo de vida. Sino ser percibido por una mirada hospitalaria. Cuya hospitalidad signifique el permiso de entrada en su vida lo que no es más que el reverso de su atención y entrada en la nuestra.

La hospitalidad construye un “espacio”, una morada en común para habitar el tiempo. La tendencia a la comunión naturalmente busca crear ese espacio donde podamos estar en intimidad con el otro. La intimidad de una vida en común sólo es posible desde la desnudez. La desnudez permite la intimidad y la intimidad la fecundidad humana. Esta verdad evidente a nivel de la generación biológica, se reduplica en otros aspectos de la vida humana: en la amistad en general, pero también en la relación del hombre con el conocimiento, el arte, la educación. La fecundidad es hija de la intimidad.

⁷ Jorge Semprún, ob. cit, pp. 35-36.

⁸ Teresa de Calcuta, *Camino de sencillez*, Buenos Aires, Planeta, 1997.

Y la intimidad de la desnudez. Y la desnudez de la aceptación de la relación entre vulnerabilidad y crecimiento humano. El que se protege con escudos, se aísla y se priva de entrar en comunión. Quien quiera conservar la vida la perderá (Mc 8, 35)⁹.

⁹ *Otras voces, distintos ámbitos: desnudez, intimidad y fecundidad:*

Dino Saluzzi (compositor, bandoneonista): “El arte, para mí, es andar desnudo por la calle, decir la verdad, hablar con sinceridad, respetar al otro”. Entrevista en la revista *La Maga*, Buenos Aires, 12-11-97.

George Steiner (maestro de lectura): (Para ser un buen pedagogo) “Hay que ser un dador, hay que estar un poco loco, hay que permanecer desnudo y no sentir nunca vergüenza de la desnudez”. *En diálogo con Ramón Jahanbegloo*, Madrid, Anaya, 1994, p. 63.

H. Nouwen (sacerdote católico, teólogo): “... el profesor debe ante todo, develar, quitar el velo que cubre la vida intelectual de muchos alumnos, ayudándoles a constatar que sus experiencias de vida, sus inspiraciones, sus convicciones, sus intuiciones, son formulaciones que merecen seria atención. Hospeda bien quien cree que el invitado lleva en sí una promesa que está deseoso de revelar a quien le demuestre un interés genuino. Es fácil impresionar a los alumnos con libros que no han leído, con términos que no han escuchado nunca, con situaciones que no les son familiares. Es mucho más difícil por el contrario, ser alguien que recibe y que está capacitado para distinguir el trigo de la paja en su misma existencia, a fin de resaltar los dones que lleva consigo. No creeremos nunca tener algo que dar sino hay alguien capaz de recibir. En realidad descubrimos nuestros dones en los ojos de quien los recibe. Los docentes que saben liberarse de la necesidad de impresionar y de controlar y que saben permitirse a sí mismos ser receptivos de cara a la novedad que los alumnos traen consigo, descubrirán que **en la receptividad los dones se hacen visibles**”. (...) “La enseñanza, pues, prevé ante todo la creación de un espacio en el que los que aprenden y los que enseñan pueden entrar todos en comunión sin temor, permitiendo a sus respectivas experiencias de vida encontrar la fuente más preciosa de conocimiento y maduración. Prevé una mutua confianza en la que el que enseña y el que aprende se haga presente a la otra parte, no como opositor sino como alguien que participa en la misma lucha y en la misma búsqueda de la misma verdad. (...) Los ambientes educativos en los que alumnos y docentes están afectados en profundidad por el miedo a los rechazos, por las dudas y la inseguridad sobre las capacidades personales y por los rencores mutuos a menudo ocultos, son nocivos para la educación. Nadie saca a relucir sus mejores dotes frente a quien teme”. *Abriéndonos*, Buenos Aires, Guadalupe, 1994, p. 81.

Platón: (El filósofo, Eros es) “flaco, desaseado, sin calzado, sin domicilio, sin más lecho que la Tierra, sin tener con qué cubrirse, durmiendo a la luz de la Luna junto a las puertas o en las calles, peleando siempre con la miseria”. *Banquete*, 203 d.

Edith Stein (filósofa, carmelita, alemana): “Tal generación es posible en personas espirituales (...) y es incluso posible en cuanto puramente espiritual:

Primera digresión filosófica

El fin de todo pensamiento es llegar a la comprensión del mundo de la experiencia.
Edith Stein¹⁰

La intimidad con lo concreto es a lo que apunta el dinamismo de la naturaleza humana.

Hay algunos elementos de nuestra situación histórico-cultural que nos han alejado del valor de lo concreto, lo individual, lo cotidiano y por lo tanto de la fecundidad de la vida. Uno es la sobrevaloración del llamado “pensamiento abstracto” de origen racionalista. Si bien es cierto que el pensamiento conceptual es abstracto y que es una de las diferencias específicas que definen al hombre, el ser humano se destaca en la escala zoológica, no por esa característica de su pensamiento en particular, sino simplemente por el pensamiento. Y el pensamiento abstracto tiene como punto de partida y de llegada a lo concreto. Sin ese punto de partida nunca llegaríamos a él y sin ese punto de llegada estaría inacabado y sería absolutamente estéril.

Volviendo al ejemplo de la portada del libro de la madre Teresa. Una foto, una imagen, es ocasión para la reflexión. En ella tocamos lo real, aunque se nos escape su acabada comprensión. No estamos, por lo tanto de acuerdo con lo que afirma Giovanni Sartori acerca de que el hombre actual por ser *homo videns* pertenece a una especie involutiva del *homo sapiens*¹¹. Habría que aclarar en cambio que son las condiciones poco favorables de aparición de la imagen y las malas disposiciones del sujeto que abren un horizonte de recepción determinado a la imagen, las hacen estéril esta relación. La culpa no es de la imagen. No tenemos otro modo de conocer si no es a través de imágenes. Si elimi-

en la unión amante de los espíritus que se abren enteramente los unos a los otros y son fecundos en el curso de su unión esencial: por la atmósfera que, partiendo de ellos irradia a su alrededor y quizás también por las obras que crean en común y por las que difunden su espíritu”. Edith Stein, *Ser finito y Ser eterno*, México, F.C.E., 1996, p. 479.

¹⁰ Edith Stein, *Ser finito y Ser eterno*, ed. cit., p. 350,

¹¹ Cfr. *Homo videns*, Madrid, Taurus, 1998, primera parte, cap. 1.

namos las imágenes eliminamos el conocimiento. ¿No será más bien la concepción racionalista del *homo sapiens* con todo su pensamiento abstracto, la que nos ha enredado en tantas frustraciones alejándonos de lo concreto, alejándonos de una adecuada relación con lo concreto que de existir, nos haría percibir como insoportable la propuesta de los medios que combate Sartori?

Por el pensamiento abstracto no entramos a otra dimensión de lo real, sino que comprendemos con mayor profundidad la realidad de todos los días. Es inútil buscar en otro lado. La abstracción, el sistema conceptual aislado, desvinculado de lo real, conduce a la incompreensión de lo verdaderamente existente.

Nos ha confundido también en la correcta valoración de lo concreto una lucha a veces reactiva contra el nominalismo –tanto empirista como racionalista–. El nominalismo descrea de la existencia en los seres individuales de las formalidades que naturalmente buscamos en ellos. La reacción antinominalista, confunde, resiente, la libertad teórica para la justa apreciación del valor de lo concreto al destacar por contraste los elementos universales y vuelve a caer en el racionalismo.

La sobrevaloración del pensamiento abstracto y la lucha reactiva contra el nominalismo han tenido repercusiones a nivel de la capacidad de percepción del valor de la persona, lo más valioso entre los seres concretos.

También han tenido su injerencia los sociologismos de origen idealista y positivista, que en el campo teórico disuelven el peso axiológico específico de la persona en las redes sociales y económicas.

Por otro lado la defensa de la persona contra los sociologismos destaca el ser particular en contraste con la omnipresencia de lo social, a veces descuidando en sus especulaciones esa dimensión de la naturaleza humana. La insistencia unilateral en el valor absoluto –real– de la persona humana, lleva a una falsa idea de omnipotencia: nos impide descubrir al hombre como un ser también indigente, necesitado de los demás para vivir humanamente y por lo tanto a menospreciar la importancia de los otros para la vida.

Finalmente: la posmodernidad denuncia constantemente el desencantamiento del hombre contemporáneo con respecto a las

posibilidades reales de un cierto descanso en lo concreto. Lo real está fragmentado, es efímero, azaroso y fundamentalmente, instrumental. ¿Se puede intimar con esas cualidades? ¿Qué hacemos entonces con todo nuestro deseo de comunión?

Bacon y Beckett

(La imagen y la mirada en la industria cultural¹²)

En un artículo del suplemento Cultura y Nación del diario *Clarín*, el escritor checo Milan Kundera comenta la obra del pintor Francis Bacon¹³. Al parecer, Bacon había solicitado que fuera Kundera quien prologara su libro de retratos y autorretratos¹⁴. Es este prólogo lo que reproduce el artículo del diario.

La imagen baconeana se caracteriza por presentar rostros desfigurados: “¿Hasta qué grado de distorsión un individuo sigue siendo el mismo? ¿Dónde está la frontera tras la cual un ‘yo’ deja de ser ‘yo’?”; masificación, manipulación, estandarización: “los hombres se parecen, actúan imitándose unos a otros” (...) “En ese momento de dudas es cuando la mano violadora del pintor se posa con un ‘gesto brutal’ sobre el rostro de sus modelos para encontrar, en algún lugar en la profundidad, su ‘yo’ enterrado (...) el ‘yo’ de un rostro”.

Kundera relaciona a Bacon con Samuel Beckett. Bacon y Beckett, cierran caminos, afirma. Es esta relación entre un pintor de rostros desfigurados que busca desesperadamente el “yo” (“ese tesoro, esa pepita de oro, ese diamante oculto”) y el dramaturgo del absurdo del deseo humano, lo que nos llamó poderosamente la atención. ¿Si la intencionalidad de nuestra naturaleza es vana como lograr un rostro personal? Cierran caminos, afirma.

* * *

¹² Por “industria cultural” entiendo la industria que promueve un consumo de la cultura como válvula de escape. Sería mejor hablar de “industria de la huida”, “industria de la separación”.

¹³ Diario *Clarín*, Buenos Aires, 14 de agosto de 1997.

¹⁴ Roger Bacon, *Retratos y autorretratos*, París, Editorial Debate, 1996.

La mentiras nuestras de cada día acerca del carácter instrumental de la vida y las relaciones en general –que en cierto sentido son hijas de la primacía del pensamiento abstracto que privilegia al sistema sobre lo concreto–, nos llevan a presuponer la imposibilidad de comunión con lo otro y los otros. La teleología de la naturaleza humana es puesta bajo sospecha. La mirada fraternal es una quimera que sucumbe frente a la omnipresencia de la mirada de dominio que damos y recibimos. Las relaciones interpersonales se vuelven estériles más allá de lo técnico-instrumental. “El desierto crece y ¡ay de aquel que oculta el desierto! La piedra cruje contra la piedra, el desierto ahoga y devora. La tremenda muerte arde oscuramente y mastica: su vida es su masticar”¹⁵.

Aspiramos colectivamente por el sospechado desajuste entre la intencionalidad del hombre y su medio, recrudescido por el falso supuesto de la instrumentalidad generalizada, más que a la comunión, a la pérdida de la conciencia de la separación. De la separación interior en la incomprensión del sentido de la propia existencia y del aislamiento social. Hace falta desdibujar los límites del rostro personal, eliminar la frontera entre el rostro y las máscaras para que el deseo se debilite en lo genérico. El protagonismo de los medios en la vida cotidiana se explica en parte porque contribuyen a generar esa pérdida de la conciencia de la separación. Se nos ocurren dos modos a manera de ejemplos.

El primer modo: Necesito tu mirada. Conquistar esa mirada. No ya una mirada hospitalaria, receptiva. No quiero entrar en tu vida. No me interesa. Es igual a tantas otras. Ni que entres en mi vida. No sea que me invadas inútilmente exprimiéndome como un limón hasta dejarme seco. Simplemente necesito tu mirada para que me sirva de pantalla donde proyectar mi existencia. Necesito dominar tu atención. Lucirme, como una estrella. Este mecanismo ingenuo transmuta nuestro deseo de comunión en una fantasía aséptica, estéril. Nos puede absorber la vida. Ir por la vida buscando alguna pantalla para proyectar la propia existencia bidimensional. En los medios o fuera de ellos. Tantas ins-

¹⁵ Federico Nietzsche, fragmento del ditirambo dionisiaco *Entre hijas del desierto*, en *Poesía Completa*, Madrid, Trotta, 2000, p. 61 y ss.

tituciones. Tantos catálogos impresos. Tantos títulos. Tantos puestos. —¿Ves? ¡“Ese” soy yo!

El segundo modo: Como se advierte también en *Esperando a Godot* de Beckett, se produce un insensible abandono de la humanidad (de la mirada humana). La vida, una gran espera vacía de contenido. No sentir ese vacío, como sea, no ser conscientes de la separación entre nuestro deseo y la realidad cotidiana, es la ocupación humana más urgente. La fantasía nunca concretada del suicidio, se realiza a cuentagotas en el paso de un tiempo sin huellas simbolizado en una especie de amnesia cotidiana. ¿Quién yo?

Para estos objetivos a menudo trabajan indirectamente los medios (pues directamente en general los impulsan motivos menos “humanitarios” y más comerciales). Si así no fuera no se entendería el pánico que acompaña a la pérdida del *rating* de una conductora que ya ha ganado suficiente dinero para vivir dos o tres veces más una vida de cien años; o el vértigo que suscita el “off” de la T.V. en una hora desacostumbrada, quizás a causa de un impertinente corte de luz. La sensación de vacío infinito en el cara a cara con el negro de la pantalla. Los medios nos ayudan a mantener una relación de perfil con la vida. Al igual que Pozzo y Lucky a Estragon y Vladimir a lo largo del día, mientras esperan a Godot. Luego junto al rocío nocturno cae también el frío de tanta vanidad.

Segunda digresión filosófica

Curiositas es el nombre que se le ha dado a la dispersión intelectual. A la actitud intelectual de quien corre de un conocimiento nuevo a otro, sin intención de profundizar en ninguno. Es la versión intelectual de la *distentio* (dispersión) descrita por San Agustín¹⁶. Hoy la denominaríamos percepción acelerada de la realidad fragmentada o también una vida en *zapping*. Es una relación alterativa y cuantitativa más que cualitativa con la imagen. Dice J. Pieper: “Escapar del recinto del espíritu amurallado,

¹⁶ San Agustín, *Confesiones*, XI, 29.

para derramarse en la pluralidad, en el desasosiego interior, en la inestabilidad, en la imposibilidad de asentarse en un lugar y decidirse por algo, exactamente es eso lo que se llama ‘curiosidad insaciable’¹⁷.

La *curiositas* a su vez es una forma derivada de la *intemperantia*. O lo que es lo mismo, un efecto de la intemperancia en la relación cognoscitiva del hombre con el mundo. Por otro lado está también íntimamente vinculada con la acedia (pereza)¹⁸.

Vayamos por partes.

La intemperancia es lo opuesto a la templanza. La templanza es un orden interior al ser humano desde el cual puede alcanzar una relación adecuada y por lo mismo placentera con el mundo. ¿Qué es lo que ordena la templanza? La templanza ordena las fuerzas que pujan para la realización del hombre¹⁹. Ordena las distintas fuerzas que pujan para la conservación y realización de la vida y de la vida humana. De ahí que siempre se definen las formas específicas de la templanza como sobriedad y castidad. Sobriedad y castidad tienen que ver con el modo humano de consumir (en el sentido amplio del término) y de vivir la sexualidad. Son formas específicas de la templanza porque se vinculan directamente con la tendencia a la conservación de la vida. Pero como la realización de la vida humana es algo más que su conservación, el orden de la templanza se manifiesta en todas las dimensiones del dinamismo humano: en su forma de relacionarse cognoscitivamente, afectivamente, agresivamente.

Avancemos un poco más allá de Pieper. Si la templanza ordena las tendencias que pujan a la realización del hombre, ¿no estaría incluida en ellas fundamentalmente la tendencia más movilizadora del dinamismo humano que es la tendencia a una plenitud de vida? Esta tendencia ha sido llamada *voluntas ut natura* y es la que unifica el dinamismo humano. Hay muchas facultades y niveles vitales distintos en el hombre pero todos buscan lo que busca la *voluntas ut natura*, el motor primario de

¹⁷ Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 291.

¹⁸ Para todos estos temas cfr. J. Pieper, op. cit., en la parte correspondiente a la virtud de la templanza. Allí figuran también múltiples referencias a la raíz tomista de estas doctrinas.

¹⁹ Josef Pieper, op. cit., p. 224 y ss.

la naturaleza. Dice Santo Tomás: “En toda serie ordenada de potencias activas, la que dirige al fin universal mueve a las demás, que se refieren a fines particulares. (...) Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien y el fin en común; cada una de las potencias, en cambio, dice orden a aquel bien particular que le es propio y conveniente, como la vista a la percepción de los colores y la inteligencia al conocimiento de la verdad. Por lo tanto la voluntad mueve, a modo de causa eficiente a todas las potencias del alma a la ejecución de sus respectivos actos”²⁰.

De este modo siguiendo a Santo Tomás, la principal fuerza que puja a la realización del hombre y mueve a todas las demás facultades a la búsqueda de su propio bien, es la voluntad como naturaleza. La afectividad de la voluntad natural de algún modo conduce y orienta el dinamismo. Una pequeña tesis que formulamos es que la templanza podría ser una suerte de orden afectivo, de orientación en el amor desde la cual nos relacionamos con el mundo. Otra tesis es la siguiente: ¿no tendrá relación esta manera de entender la templanza con el nombre que San Agustín daba a la virtud: *ordo amoris*?

El *ordo amoris* provoca una orientación afectiva en el mundo. Es un orden interno que hace que estemos dispuestos a amar más lo que en el terreno de los valores tiene un peso específico superior. Posibilita un equilibrio entre los afectos y la realidad, una proporcionalidad afectiva. Ese orden en el amor subyace al modo de relacionarnos con los seres. Genera un dinamismo que se vincula bien con los seres al considerarlos en su justa valía. Si nos dirigimos bien hacia aquello a lo que nuestra naturaleza tiende, es más fácil el “encuentro con lo otro” y ese encuentro es vivido afectivamente con gozo, con placer. ¡Y ese es, nada menos, el objetivo final de la templanza! La tesis que sugerimos es que la templanza excede los límites del apetito concupiscible. O quizás, el orden en el amor se ubica antes de la afectividad sensible, en la afectividad superior que penetra (hilemórficamente) la afectividad sensible.

Volvamos entonces a la *curiositas* luego de este derrotero por la templanza. Habíamos dicho que era una forma derivada de la

²⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 82, a. 4.

intemperancia. Por lo tanto un modo inadecuado de relacionarnos con el objeto de conocimiento causado por un desorden en la afectividad. No nos relacionamos bien con la imagen por que no la valoramos en su justo peso. Tomamos a la imagen, no como portadora de significados en los que podemos penetrar, sino como instrumento de dispersión, o en nuestros términos, como instrumento que nos facilita la pérdida de conciencia de la separación (entre otras cosas, paradójicamente, de la pérdida de la conciencia de nuestra separación con la imagen misma).

Dos testimonios de pensadores contemporáneos:

Jean Baudrillard: “Al igual que los barrocos, somos creadores desenfrenados de imágenes, pero en secreto somos iconoclastas. No aquellos que destruyen las imágenes sino aquellos que fabrican una profusión de imágenes donde no hay nada que ver. La mayoría de las imágenes contemporáneas, vídeo, pintura, artes plásticas, audiovisual, imágenes de síntesis, son literalmente imágenes en las que no hay nada que ver, sin huella, sin sombra, sin consecuencias. Lo máximo que se presiente es que detrás de cada una de ellas **ha desaparecido algo**. Y sólo son eso: la huella de algo que ha desaparecido”²¹.

Guy Debord: “El espectáculo se origina en **la pérdida de la unidad del mundo** y la expansión gigantesca del espectáculo moderno expresa la totalidad de esta pérdida: la abstracción de todo trabajo particular y la abstracción general de la producción social se traducen perfectamente en espectáculo, cuyo modo de ser concreto es justamente la abstracción. En el espectáculo, una parte del mundo se representa delante del mundo y es superior a él. El espectáculo es simplemente el lenguaje común de esta separación. Lo que liga a los espectadores no es sino un vínculo irreversible con el mismo centro que los mantiene aislados. El espectáculo reúne lo separado, pero lo reúne en tanto y en cuanto está separado”²².

²¹ Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 23. Las negritas son mías.

²² Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca, 1995, párrafo 29. Las negritas son mías.

Volviendo atrás

Retomemos ahora la *curiositas* en su relación con la acedia. La acedia o pereza es lo contrario de la fortaleza. La fortaleza es la disposición adecuada de la agresividad humana. El fuerte es el que a pesar de los obstáculos, orienta sus energías a lo que vale. Pero si vivimos a partir de una desorientación afectiva es difícil dirigir bien la agresividad. Si nada me parece valioso, nada me atrae, nada me motiva: acedia. Y aquí nos volvemos a encontrar con *Esperando a Godot*, fuente última de toda pereza: la creencia en la vanidad del dinamismo humano. El supuesto de que nada vale, que la vida del hombre es la espera inútil de un encuentro, que permaneceremos inevitablemente aislados, genera un singular “*ordo amoris*” (“*dis-or-do*” *amoris*, para san Agustín) que influye sobre todo el dinamismo del hombre paralizándolo en la debilidad.

Por lo tanto es el “saber”, “creer”, “suponer”, y su encarnación en el “sentir”, del hombre acerca de sí y del mundo, lo que orienta o desorienta su afectividad –que naturalmente busca el encuentro, la comunión– y lo que se manifiesta en su modo de relacionarse con los seres.

Así como las máscaras impiden una relación interpersonal fraterna, pero son como un útil escudo protector para nuestra vulnerabilidad, del mismo modo la *curiositas*, nos protege del temor a un desencuentro. Del cara a cara con una imagen en la que no hay nada que ver. De la misma manera que el *zapping* nos protege del tedio de un programa vacío que pusiera en mayor evidencia tanta espera inútil.

“Espectadores y espectados” se dan vida mutuamente, en un mundo de fantasía. Pero algo ha desaparecido: una verdadera relación con la imagen y la existencia social humana con toda su precariedad, su belleza y su fecundidad en el enmascaramiento del “yo”, ese diamante oculto, ese tesoro escondido, esa pepita de oro.

Las enseñanzas de la iconografía

(La imagen y la mirada en el arte)

La tremenda muerte arde oscuramente y mastica: su vida es su masticar. Enfrentar la separación interior, la separación de

los otros y del mundo. Enfrentar la esterilidad de nuestro modo de relacionarnos. Salir del reino de la fantasía y atrevernos a habitar la realidad con sus dificultades. Admitir el aislamiento en que nos encontramos como contrapartida de nuestro anhelo de comunión. Reconocernos como “el hueco de una plenitud desconocida”²³. Todo esto implica perder “las seguridades”, “virar” de una relación de perfil con la vida, hacia una relación frontal. Una verdadera conversión.

La apertura es el ingreso al reino de la vulnerabilidad. Implica aprender a vivir como indigentes. Y todo indigente sabe del valor de la presencia del “otro”.

Esta conversión está simbolizada en la iconografía bizantina y rusa a través de la mirada de las imágenes representadas. Jesús o los santos, nos miran de frente, invitándonos a una relación personal. Invitación que es reforzada por la perspectiva invertida que enmarca las imágenes, sugiriendo un abrazo que envuelve al espectador. El punto de fuga no está atrás de la imagen sino atrás del espectador.

Cuando está presente Jesús junto con otros (María o Juan Bautista por ejemplo), es Jesús quien mira de frente y las otras figuras lo señalan de medio perfil, simbolizando su papel de intercesores al verdadero Camino. Los personajes que aparecen totalmente de perfil son aquellos que huyen de la relación interpersonal. (Judas por ejemplo es dibujado de perfil)²⁴.

¿Por qué los iconos?

Intentamos acercarnos a la relación con la imagen en la perspectiva del arte. Dice Paul Evdokimov, teólogo ortodoxo, que “en su propio valor de símbolo, el icono sobrepasa el arte pero también lo explica”²⁵.

²³ Olivier Clément, *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentro, 1983, p. 26.

²⁴ A veces los magos y los pastores también aparecen de perfil. Pero aquí es para distinguirlos de los santos y destacar su capacidad de intercesión. Todos los datos de la iconografía fueron tomados de las siguientes obras: Michel Quenot, *El icono*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1990; Paul Evdokimov, *El arte del icono*, Madrid, Claretianas, 1991; Alfredo Sáenz, *El icono*, Buenos Aires, Gladius, 1991.

²⁵ Paul Evdokimov, op. cit., p. 93.

Existe el reconocimiento de un vínculo paradigmático entre la iconografía o el arte sagrado y el arte en sentido amplio. Tomemos a manera de ejemplo el testimonio de George Steiner: “Lo que hemos hecho (...) es pedir un préstamo de moneda vital, inversiones de fondo y créditos al banco o a la casa del tesoro de la teología. De allí hemos tomadas prestadas nuestras teorías del símbolo, nuestro uso del icono, nuestra jerga del aura y la creación poética”²⁶.

La intencionalidad, el deseo de comunión del hombre, se topa con una cierta presencia real en la imagen sagrada²⁷. La tesis es que también la encuentra en el arte en general.

En la imagen sagrada, en tanto “sacramental”, “habita” una cierta presencia real de lo divino. Hay algo en la imagen que es “acheiropoiete” (a –alfa privativa–; xeiro/j –mano–; pohto/n –hecho–). Algo “no hecho por la mano del hombre” con lo que el hombre entra en comunión.

El término *acheiropoiete* es predicado principalmente de la “Santa Faz” y los iconos inspirados por ella. Relatan las Actas siríacas de Tadeo, del siglo III, la historia de la santa Faz de Edesa. Cuenta la tradición que el rey Abgar de Edesa que estaba enfermo y había oído acerca de los milagros obrados por Jesús, envió a unos embajadores por Él a fin de que lo curara. Como Jesús no podía ir por estar próxima su pasión, uno de los embajadores quiso copiar su rostro para llevárselo a su rey. Al no lograr hacerlo adecuadamente, Jesús habría tomado la tela y dejado su rostro estampado en ella. Esta imagen habría logrado la curación de Abgar, fue venerada en Edesa y es fuente de la iconografía de Jesús.

Por otra parte en el Antiguo Testamento es Dios mismo quien da las indicaciones para la construcción del Arca (Ex 34-35), del Templo Mosaico (Ex 25, 8-9) y del de Salomón (1Cron 28, 12-19).

San Lucas, a su vez, es considerado el primer iconógrafo. Sostiene la tradición que fue el primero en pintar a María, Madre de Dios, icono fuente de la iconografía mariana.

²⁶ George Steiner, *Pasión intacta*, Bogotá, Norma, 1997, p. 74.

²⁷ Título de una obra de George Steiner, Barcelona, Destino, 1989.

Más allá de la veracidad histórica de los relatos sobre Abgar y San Lucas, en la espiritualidad de la iconografía vive la creencia en el origen divino del arte sagrado cuyo fundamento último es la misma Encarnación. Dios se hizo hombre para que el hombre se haga divino. El icono, por abrirnos a cierta presencia constante del misterio, es mediador en esa transfiguración.

Por su parte George Steiner también sostiene analógicamente ese carácter “sacramental” (*sic*) en el ámbito del arte: “Cuando leemos de verdad, cuando la experiencia que vivimos resulta ser la del significado, hacemos como si el texto (la pieza musical, la obra de arte) “encarnara” (la noción se basa en lo sacramental) la “presencia real” de un “ser significativo”. Esta presencia real como en un icono, como en la metáfora representada por el pan y el vino sacramental, es, finalmente, irreductible a cualquier otra articulación formal, a cualquier deconstrucción o paráfrasis analítica. (...) Estas no son nociones oscuras. Pertenecen al enorme ámbito del lugar común. Son perfectamente pragmáticas, empíricas, repetitivas, cada una y toda vez que una melodía viene a habitar en nosotros, a poseernos incluso sin haber sido invitada a hacerlo, cada una y toda vez que un poema o un pasaje en prosa se apodera de nuestro pensamiento y nuestra sensibilidad, se introduce en el nervio de nuestra memoria y en nuestro sentido del futuro, cada una y toda vez que un cuadro transforma los paisajes de nuestra percepción previa (después de Van Gogh los álamos arden, después de Klee los acueductos andan). Ser “habitado” por la música, el arte, la literatura, ser hecho responsable, equivalente a esa “habitación” como un anfitrión a su invitado—quizá desconocido, inesperado—por la noche, es experimentar el misterio común de una presencia real”²⁸.

En los dos planos—que desde ahora llamaremos iconografía y arte—, subsisten elementos comunes: una presencia real en la imagen, una apertura intencional del observador, una comunión íntima entre ambos y finalmente, una transfiguración interior del observador (que podemos relacionar con aquel *fieri aliud in quantum aliud* que mencionábamos al principio): “Lo que aquí cae bajo los sentidos, es expresión de algo espiritual que pide ser asumido por el alma para aportar vida a ella”.

²⁸ George Steiner, *Pasión intacta*, ed. cit., pp. 72-73.

Por otra parte toda creación humana al ser co-creación encierra algo *acheiropoiete*: no sólo por lo materiales utilizados, sino por aquella forma que se busca transmitir: ella es algo no puesto absolutamente sino recibido en la contemplación.

Algo sobre el hesicasmo

Es importante señalar a esta altura algunas nociones sobre el hesicasmo. La palabra hesicasmo (de h) *suxi/a*: tranquilidad, silencio, soledad, lugar desierto), designa una corriente de espiritualidad iniciada en el siglo V en los monasterios del monte Sinaí y luego en los del monte Athos. Según Paul Evdokimov es la tradición fundamental de la Ortodoxia, que centra la vida espiritual en la contemplación de la luz tabórica como premisa de la deificación²⁹. Veamos cómo se emparenta esto con nuestro tema.

Una característica peculiar es su modo de rezar. A partir de la reiteración constante de una plegaria corta, se intenta entrar en su misterio para verse transfigurado por él. La más conocida es la plegaria del corazón que aparece en un texto anónimo del siglo XVIII llamado *Relatos de un peregrino ruso*. La oración es repetida incluso al ritmo de la respiración: “Señor Jesús, ten piedad de mí que soy un pecador”. Pronunciar el nombre de Jesús, invocarlo, es hacerlo de algún modo presente. Es ponernos en su presencia de manera concreta. La oración supone además toda una concepción del mundo y de la relación del hombre, finito, falible e indigente, con Jesús, Dios encarnado, muerto y resucitado. Su reiteración va ordenando la afectividad interior y modificando la percepción de lo real al situarlo constantemente en presencia luminosa de todos esos misterios. Cara a cara frente a Jesús en su nombre.

El vínculo entre el hesicasmo y la iconografía se encuentra a menudo simbolizado en la Ortodoxia en la relación entre San Sergio de Radonejski (1313- 1392) y el también Santo iconógrafo Andreï Rublov (1370-1430). San Sergio centraba sus oraciones en el misterio de la Trinidad. La fecundidad de su vida espiritual

²⁹ Paul Evdokimov, op. cit., p. 187.

hizo que fuera considerado agente de la unidad de Rusia: “Que sean uno como nosotros somos uno” (Jn 17,21). El icono de la Trinidad, realizado en honor a San Sergio por Andrei Rublov, es la expresión visible de esa plegaria. Quien ora frente a él se encuentra en una disposición espiritual de presencia constante a la Familia Divina. Vive a partir de esa morada y esa habitación va transfigurando su orden interno y su percepción de sí y del mundo, su modo de relacionarse con lo real.

Algo simple y profundo. Una verdad profunda con la que entramos en comunión. Con la que nos hacemos “otro en tanto otro” que no es más que la definición del conocimiento (que conserva ecos de su sentido bíblico), va conformando nuestro “*ordo amoris*” para una conveniente relación con uno mismo y con el mundo.

Esa es una gran verdad del hesicazgo y un ejemplo en la oración de aquella relación entre desnudez, intimidad y fecundidad.

* * *

La iconografía y el arte nos revelan que una relación con la imagen que sea fecunda contribuye a la conformación del rostro personal más que a su desfiguración. Es muy iluminadora la expresión con la que la Ortodoxia denomina al santo: el muy semejante. A partir de la idea de que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, sostiene que la luz divina resplandece aún más en los rostros de los santos haciéndolos muy semejantes. En la vida del rostro personal brilla de manera más nítida la semejanza participada de su Creador, fuente de toda imagen y semejanza³⁰.

³⁰ **Vulnerabilidad y fecundidad en el arte: Acheiropoiete y transfiguración natural (y en sus propias voces)**

La vulnerabilidad del artista: recepción del misterio acheiropoiete

Andrei Tarkovski: (director de cine ruso): “... un deseo de acogida intuitiva de todas las leyes del mundo, de su belleza y su fealdad, de su humanidad y crueldad, de su ser ilimitado y de sus límites. Todo esto el artista lo reproduce en la creación de una imagen que de forma independiente recoge lo absoluto. Con ayuda de esta imagen se fija la vivencia de lo interminable y se expresa por

Arte y promesa:

(El misterio *acheiropoiete* como fuente de esperanza)

Dice Charles Baudelaire: “Este admirable instinto de lo bello, nos hace considerar a la tierra y a sus espectáculos como un

medio de la imitación: lo espiritual por lo material; lo infinito por lo finito. Se podría decir que el arte es símbolo de este mundo, unido a esa verdad absoluta, espiritual, escondida para nosotros por la práctica positivista y pragmática”. *Esculpir el tiempo*, Madrid, Rialp, 1991, pp. 62-63.

El arte como “visado turístico” que intenta develar el misterio de la existencia humana: transmisión del *lógos acheiropoiete*

George Steiner: “Es la poética, en todo su sentido la que nos informa del visado turístico para un lugar y un tiempo que define nuestra situación como transeúntes en una morada del ser cuyos fundamentos, cuya historia futura y cuya razón –caso de existir– se encuentran por completo fuera de nuestra voluntad y comprensión. La capacidad de las artes, en una definición en la que se debe en mi opinión, permitir la inclusión de las formas vivas de lo especulativo –¿qué visión sostenible de la poética excluiría a Platón, Pascal o Nietzsche?–, de hacernos sentir, sino como en casa, como peregrinos alertas y fieles en el desamparo de nuestra circunstancia humana. Sin las artes, la forma quedaría inalcanzable, alienidad sin habla en el silencio de la piedra”. *Presencia reales*, ed. cit., p. 173.

El fieri aliud o “tacto del corazón” y la vulnerabilidad del espectador: transfiguración interior

George Steiner: “Allí donde se encuentran las libertades, donde la libertad de retención o donación de la obra de arte encuentra nuestra propia libertad de recepción o de rechazo, es esencial la ‘cortesía’, lo que he llamado tacto del corazón. Las numinosas claves que relacionan la hospitalidad con el sentimiento religioso en innumerables culturas y sociedades, la intuición de que la verdadera recepción de un invitado, de un extraño o conocido en nuestro lugar de ser afecta a obligaciones y oportunidades trascendentes, nos ayudan a comprender la experimentación de la forma creada”. (...) “En resumen, el movimiento hacia la recepción y aprehensión entraña un acto inicial y fundamental de confianza. Comporta el riesgo de un desengaño o algo peor. El invitado puede volverse despótico o cruel; pero sin la aceptación del riesgo de la bienvenida, ninguna puerta puede abrirse cuando llama a ella la libertad”. *Ibid.*, pp. 190-191.

Fecundidad interior:

Paul Evdokimov (teólogo ortodoxo ruso): “Comulgamos con la belleza de un paisaje, de un rostro o de una poesía igual que comulgamos con un amigo y sentimos una extraña consonancia con una realidad que parece ser la patria de nuestra alma perdida y reencontrada. El arte desfenomenaliza la realidad vulgar y el mundo entero se abre al misterio”. *Op. cit.*, p. 27.

Andrei Tarkovski: “Cuando uno se topa con una obra maestra, comienza a escuchar dentro de sí la voz que también inspiró al artista. En contacto con

aspecto, como una “correspondencia” del cielo. (...) Y cuando un poema exquisito trae lágrimas a los ojos, esas lágrimas no son la prueba de un exceso de goce; son más bien el testimonio de una melancolía irritada..., de una naturaleza desterrada en lo imperfecto y que quisiera apoderarse en esta tierra misma de un paraíso revelado”³¹.

Cuando T. W. Adorno tuvo que delimitar el terreno donde pudiera florecer el pensamiento utópico señaló como su guardián al arte. El arte encierra *une promesse de bonheur*. El hombre es capaz de creación estética, puede producir y experimentar esas llamaradas de armonía que nos muestran que es posible la alegría de una relación desinteresada con el mundo. Puede detectar críticamente aquello que “desafina” e intentar una salida. Estas ideas ya estaban en parte en Walter Benjamin con sus comentarios sobre la misteriosa belleza de la obra de arte que arrastran resonancias de las “correspondencias” de Baudelaire³².

El fondo oscuro a nuestra comprensión acabada, que hace posible la experiencia estética, es testimonio de la realidad luminosa del misterio de la existencia y por lo tanto fuente de esperanza.

La experiencia estética es garantía de nuestro “habitar en el Sábado”, como afirma George Steiner al final de *Presencias reales*. El Sábado es el día de la espera. Conocemos el Viernes que es el día del dolor y de la muerte y esperamos el Domingo de la Resurrección que se anuncia en los destellos deslumbrantes de algunas experiencias estéticas. ¿No serán esos destellos participaciones irradiadas de la misma luz que anuncian los iconos como la Luz del Tabor?

una obra de arte así, el observador experimenta una conmoción profunda, purificadora. En aquella tensión específica que surge entre una obra maestra de arte y quien la contempla, las personas toman conciencia de los mejores aspectos de su ser, que ahora exigen liberarse. Nos reconocemos y descubrimos a nosotros mismos: en ese momento en la inagotabilidad de nuestros propios sentimientos”. Op. cit., p. 66.

³¹ Charles Baudelaire, *Notice sur Edgar Poe*, citado por J. Plazaola, *Introducción a la estética*, Madrid, B.A.C., 1973, p. 320.

³² Para Adorno cfr. *Teoría Estética*, Barcelona, Orbis, 1983, p. 24 y ss. En cuanto a Benjamin nos referimos fundamentalmente al pensamiento que desarrolla en su comentario a *Las afinidades electivas*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 96 y ss.

Tercera digresión filosófico-teológica

Hay en la iconografía una gran cantidad de supuestos vinculados con lo que podríamos denominar una teología de la Luz. La presencia de la Luz divina tiene su paradigma en el icono de la Transfiguración del Jesús en el Monte Tabor. Este icono es el primero que pinta el iconógrafo inaugurando su entrada “oficial” en el ministerio. Es símbolo de lo que el iconógrafo busca con su arte: ir modificando la percepción humana –como le ocurrió a Pedro, Santiago y Juan– para entrar en contacto con el misterio. Aquí la desproporción es muy grande y es habitual simbolizar esa desproporción con el enceguecimiento del hombre frente a la Luz divina

Dice Hans Urs von Balthasar: “Así ocurre en la gran epifanía del Sinaí, en la visión de la zarza, en las visiones vocacionales de Isaías y Ezequiel, en la aparición del Tabor y del Damasco, en la visión del Hijo del hombre en el comienzo del Apocalipsis... ante la gloria que se manifiesta, ‘Moisés cayó en tierra de rodillas y se postró’ (Ex 34, 8), Elías se cubre el rostro (1R 19, 13), Isaías se siente perdido (Is 6, 5), Ezequiel cae de bruces (Ez I, 28), Daniel se turba en su espíritu (Dan 7, 15) y cae desvanecido, rostro en tierra (Dan 10, 9), los apóstoles en el Tabor ‘caen espantados’ (Mc 9, 6), ‘llenos de terror’ (Lc 9, 34), ‘llenos de miedo’ (Mt. 17, 6), rostro en tierra. Pablo cae en tierra, derrumbado y deslumbrado (Act. 9, 49). La criatura experimenta su límite, padece en su finitud una muerte, de modo que hay un proverbio que atraviesa la Escritura: no puede un hombre ver a Dios y seguir viviendo (Ex 19, 21; 33, 20; Lev 16, 2; Num 4, 20; Juec 6, 22; 13, 22; Is 6,5) y no obstante cuando sucede esto se percibe con un estupor casi incrédulo (Gn 32, 31; Deut 5, 24) y como una gracia única”³³.

Santo Tomás señala una última clase de fortaleza y la denomina *fortitudo purgatoria*, que da fuerza al alma para no sentir temor al penetrar en la región de las alturas³⁴. Aquí nos abrimos

³³ *Gloria*, Madrid, Encuentro, 1988, Vol. VI, p. 16. Citado por Alfredo Saénz, op. cit., p. 191.

³⁴ *Propter accesum ad superna*. I-II, 62,5.

a una vulnerabilidad total que nos es recordada cada vez que contemplamos *La Anunciación* de Fra Angélico, en el rostro de María frente a la advertencia del ángel: ¡No temas!

Estas imágenes que describen la situación de la naturaleza humana en relación a lo divino nos traen a la memoria en el ámbito de la filosofía, a aquel hombre encadenado del que hablaba Platón en el famoso mito de la *República*, que es empujado a salir de la caverna –de las tinieblas de la fantasía– para ascender a lo verdaderamente real: “Y en el caso de que se lo arrancara por fuerza de la caverna, haciéndolo subir por el áspero y escarpado sendero, y no se lo soltara hasta sacarlo a la luz del Sol, ¿no crees que lanzará quejas y gritos de cólera? Y al llegar a la luz, ¿podrán sus ojos deslumbrados distinguir uno siquiera de los objetos que nosotros llamamos verdaderos? (...) Si no me engaño, necesitará acostumbrarse para ver los objetos de la región superior. Lo que más fácilmente distinguirá serán las sombras, luego las imágenes de los hombres y de los demás objetos que se reflejan en las aguas y, por último, los objetos mismos; después elevando su mirada hacia la luz de los astros y de la luna contemplará durante la noche las constelaciones y el firmamento más fácilmente que durante el día el Sol y el resplandor del sol. (...) Por último, creo yo, podría fijar su vista en el Sol y sería capaz de contemplarlo, no sólo en las aguas y en otras superficies que lo reflejan, sino tal cual es, y allí donde verdaderamente se encuentra”³⁵.

Si tenemos presente el simbolismo del Sol y el papel de la idea suprema de Bien que este representa en la metafísica platónica, el parentesco es estridente.

Santo Tomás, mucho después que Platón, también utiliza la imagen de la luz para explicar el conocimiento del hombre. El logos (lo inteligible, también *acheiropoiete*), presente en lo real ilumina al ser humano actualizando su capacidad de conocimiento: *ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*³⁶. El *fieri aliud in quantum aliud*, es aquí *fieri aliud* en el logos, en su cálida luz. Se podría hablar también ahora, analógicamente, de una trans-

³⁵ Platón, *República*, 515 e-516 b.

³⁶ Santo Tomás de Aquino, *De causis*, 1,6 *La misma actualidad de la cosa es cierta luz de sí misma*.

figuración por la luz de lo inteligible: la *studiositas* –opuesta a la *curiositas*– permite la actitud contemplativa –de frente– a la verdad, tomando a la verdad por lo que vale –efecto esto de una cierta orientación afectiva hecha posible por el *ordo amoris*–. Esa correcta disposición es el presupuesto para el “encuentro con la verdad”. En el encuentro con la verdad hay siempre un cierto desajuste por exceso. En el acto de conocimiento el sujeto experimenta la falta de equivalencia entre su “saber” y la posibilidad de ser conocido que alberga el objeto. La intuición del “exceso” confirma la realidad del acto contemplativo generando el *gaudium veritatis* (gozo de la verdad), fuente de energía para la vida intelectual.

Esta experiencia es familiar también a la contemplación estética que involucra con mayor claridad la dimensión sensitiva del hombre. ¿No radicará aquí la *promesse de bonheur*, la “correspondencia” con el paraíso de Baudelaire interpretados dentro de una metafísica de la participación?

Edith Stein en *La ciencia de la cruz*³⁷, distingue tres modos de presencia de lo divino a la criatura. Una por participación, como la causa en su efecto, la segunda por gracia y la tercera en el terreno de la mística³⁸.

Quizás aquel *acheiropoiete*, esa presencia real a la que aludimos podría responder analógicamente a esos modos de presencia.

La primera, a nivel solamente natural sería la propia del arte o la cultura humana en general. El *lógos* y el *axiós* presentes en las cosas por participación del *Lógos* y Amor divinos. La cultura como visado turístico (la expresión es de Steiner) de los millares de intentos de dar el hombre con la luz ardiente, es testimonio de su existencia o al menos de la posibilidad real de su existencia. La educación y la historia humana personal generan las disposiciones, hábitos, que permiten la transfiguración de la percepción

³⁷ Edith Stein, *La ciencia de la Cruz*, San Sebastián, Dinor, 1959, p. 227 y ss.

³⁸ Incorporamos con ciertas reservas esta distinción, pues la teología no es nuestra especialidad y tenemos conocimiento de estudios teológicos actuales que la ponen en duda. Cfr. Marcelo González, *Trinidad: Uno nuevo nombre para Dios*, Buenos Aires, Paulinas, 2000.

por la luz para acercarnos a la Luz. Como lo hizo Jesús con la percepción de los apóstoles en la visión del Tabor. Pero aquí estaríamos en el tercer grado de Presencia.

Mientras que en los iconos, por ser sacramentales, la presencia se situaría en el segundo grado, a nivel de la gracia. De ahí que el icono sea considerado ventana abierta a la eternidad o testimonio del Octavo Día, hecho posible por la Encarnación y la Resurrección. Es el terreno del Domingo, ya no del Sábado.

Volviendo atrás. ¿No será esta la esperanza que aporta el arte? ¿Qué ese des-ajuste por exceso pueda ser la posibilidad del Encuentro que tanto buscamos?

El arte revela la posibilidad de que ese “hueco de una plenitud desconocida”, que es el alma humana, pueda ser colmado. Que Aquello a lo que naturalmente tiende, esté de algún modo efectivamente esperándolo. Como los ojos de Jesús en los iconos, los ojos de un rostro que nos esperan siempre para continuar una oración interrumpida. Jesús mismo es $Fw=j - Zwh/$ (Luz y Vida). La Encarnación, singular, concreta, histórica de la Luz y el Camino.

Todo esto puede ser alguna respuesta a aquella pregunta que formulábamos antes: ¿qué hacemos con nuestro anhelo de comunión?

El hombre, icono vivo

¿No es el ser humano un icono también? Y esto en un doble sentido: por ser como toda criatura, una obra de arte del Padre y fundamentalmente, como nos ha sido revelado, por haber sido creado a su imagen y semejanza. Icono singular: imagen y mirada a la vez.

Para el no creyente la maravilla del ser humano se revela también en la mirada de los otros, posible lugar para el encuentro. Y es la comunión con esa mirada la que en mayor medida nos abre al misterio de la existencia³⁹.

³⁹ Cfr. Umberto Eco - Carlo Maria Martini, *¿En qué creen los que no creen?*, Buenos Aires, Planeta, 1998, el capítulo escrito por U. Eco, *Cuando entra en escena el otro*.

Dice Olivier Clément: “Nada es más emocionante que los viajes interplanetarios, mañana acaso intergalácticos. Es preciso que el hombre explore su prisión. Pero precisamente su prisión no tiene límites. La única salida aquí es un rostro. Y en primer lugar, en nuestras pantallas de T.V. el rostro del cosmonauta encapuchado de abismo. El explorador es más grande que aquello que explora, únicamente su mirada nos salva de la nada. (...) ¿Y qué es un rostro hecho mirada sino un desgarrón salvador en la inmensidad cerrada del mundo?”⁴⁰.

Sería verdaderamente orientadora de la afectividad humana la encarnación –a la manera del hesicazgo– de esta verdad sencilla y profunda: la persona humana es luz para la creación. Ella encarna de manera múltiple y misteriosa la sagrada maravilla de la vida. Es un otro real. Un tú para un yo. Un interlocutor con quien compartir una naturaleza afín. Un verdadero descanso para nuestro anhelo de comunión. “Las almas humanas pueden, en virtud de su espiritualidad libre, abrirse las unas a las otras y en el don del amor una puede acoger a la otra en sí misma: jamás tan completamente como las almas pueden ser recibidas en Dios, pero sí de una manera más o menos profunda. Y este acogimiento no se reduce simplemente a una captación por el conocimiento, que deja el ‘objeto’ a distancia y que no tiene más que un poco de significación para la interioridad del alma: se trata de un acogimiento en la interioridad que nutre al alma y la ayuda en su formación”⁴¹.

Un verdadero milagro cotidiano es el yo de la persona, esa pepita de oro, ese diamante oculto, ese tesoro escondido. La mirada suya, lector, que de algún modo abre un horizonte de existencia a mi pensamiento. Es mi huésped. Por usted he acomodado mi casa y usted me ha permitido entrar a la suya. Esta intimidad nueva, esta habitación conjunta y la vida que pueda surgir de este encuentro: ¿no es acaso un gran misterio?

⁴⁰ Olivier Clément, op. cit., p. 82.

⁴¹ E. Stein, *Ser finito y Ser eterno*, ed. cit., p. 529.

Por su mirada el hombre revela de Quién es imagen

Para que un alma pueda llegar a conocerse tiene que verse reflejada en otra alma.

Platón, Alcibiades

Retomemos ahora una de las ideas con las que habíamos comenzado este ensayo. Habíamos dicho al principio que el hombre busca la mirada de los otros. Pero que necesita un tipo especial de mirada, aquella que lo confirma en su existencia individual. “La simple experiencia de resultar valioso e importante para otra persona tiene un tremendo poder recreador”⁴².

En la poesía *Vendrá la muerte y tendrá tus ojos*, Cesare Pavese describe esa experiencia, conocida por todo ser humano, que relaciona una mirada de amor a la existencia.

“Las mañanas pasan claras
y desiertas. De igual modo tus ojos
se abrían hace tiempo. La mañana
transcurría lenta, era un remolino
de luz inmóvil. Callaba.
Tú callabas, viva; las cosas
vivían bajo tus ojos
(ni pena, ni fiebre, ni sombra)
como un mar matinal, claro.
Donde tú estás, luz, está la mañana.
Eras la vida y las cosas.
En ti respirábamos despiertos
bajo el cielo que aún hay en nosotros.
Ni pena, ni fiebre entonces,
ni esta sombra pesada del día
lleno de gente y distinto.
¡Oh luz, claridad lejana,
respiración cansada, dirige hacia nosotros
los ojos inmóviles y claros!
Es oscura la mañana que pasa sin la luz de tus ojos”⁴³.

⁴² J. Nouwen, *La compasión en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Lumen, 1996, p. 96.

⁴³ Cesare Pavese, *Vendrá la muerte y tendrá tus ojos*, Madrid, Mondadori, 1998, p. 62, fragmento final.

La mirada de los otros es alimento para la vida humana y en cierto aspecto nos da la vida. No en el sentido de ponernos en la existencia de manera absoluta sino en el de permitirnos vivir humanamente al ver reflejada nuestra dignidad existencial como en un espejo, en el amor de los otros. ¿Si el ser humano es capaz de eso, como Semprún, como a otro nivel Teresa, no hay aquí una revelación que nos indica de Quién es imagen?

La mirada del Padre

¿Y no habrá una Mirada, anterior que da vida a las nuestras?

En la espiritualidad de la iconografía bizantina y rusa las imágenes sagradas emergen desde un fondo dorado. El dorado simboliza la Luz divina, la Vida divina fuente de toda existencia.

El dorado es símbolo del Amor divino que sostiene los seres y viene a su encuentro.

Por otro lado en el ámbito de la filosofía y en la perspectiva metafísica tomista especialmente, el *esse*, la existencia misma de los entes, es testimonio del amor de Dios por su creación. Es también su dorado de fondo. Los seres existen porque Dios libremente los ama.

Dice Etienne Gilson: "*Deus est ipsum esse per suam essentiam*. Si se supone que el *ipsum esse* obra como causa, y se verá más adelante que obra como creador, su efecto propio será el *esse* de las criaturas. Este efecto Dios no lo causará solamente en el momento de la creación, sino todo el tiempo que duren. Las cosas existen en virtud del existir divino como la luz solar existe en virtud del Sol. Hasta el punto que cuando el Sol luce, es de día; en cuanto la luz cesa de llegarnos es de noche. De modo parejo cuando el existir divino deja un solo instante de hacer existir las cosas, es la nada. El universo tomista aparece por ello en el plano de la metafísica misma, como un universo sagrado. (...) El universo tomista es un mundo de entes en que cada uno da testimonio de Dios por el mismo acto de existir. Como el más glorioso de los ángeles, la más humilde brizna de hierba hace, al menos, esta cosa admirable entre todas, existe. Este mundo en el que es algo maravilloso haber nacido, en el que la distancia que separa el menor ente de la nada es infinita, este mundo

sagrado, impregnado hasta sus fibras más íntimas de la presencia de un Dios cuyo existir soberano le salva permanentemente de la nada; este es el mundo de Santo Tomás de Aquino⁴⁴.

Es la Atención divina (la Mirada de Dios), de la manera que sólo Dios puede prestar atención, la que nos sostiene en la existencia. Aquí llegamos a la verdadera Mirada que está detrás de aquel *esse est percipi*. La mirada de la filantropía divina. La mirada amorosa de Dios.

Dostoievski, en *El idiota* señala como icono vivo de esa filantropía divina a la mirada maternal de una humilde campesina que se santigua embelesada frente a la sonrisa de su niño. “La idea fundamental del cristianismo expresada por una simple campesina”⁴⁵. La madre le da dos veces la vida al hijo. La vida biológica y la plenamente humana con su mirada de amor y admiración. Y es icono de la mirada del Padre que sostiene a sus hijos absolutamente en la existencia.

También se ha señalado como icono de esa mirada a la mirada del Padre en el cuadro de Rembrandt *El regreso del hijo pródigo*, tan maravillosamente comentado por Henry Nouwen⁴⁶. Un parentesco revelador hilvana al *esse* con el dorado del fondo y esas miradas.

Para la espiritualidad del creyente, reconocer esa mirada paternal en la oración es fuente de alegría y esperanza. Reflejar esa mirada a los demás y buscarla en ellos es traducir en gestos la experiencia religiosa. La idea fundamental del cristianismo expresada por una simple campesina.

Nuestro tiempo, derrochador de esperanza

Una de las mayores amenazas de este siglo es la tentación de la desesperación.

Fides et ratio, 91

Para terminar, volvamos ahora nuevamente al ejemplo de la foto de la Madre Teresa. Teresa habita allí en la perspectiva in-

⁴⁴ Etienne Gilson, *El tomismo*, Madrid, EUNSA, 1978, p. 168.

⁴⁵ Fedor Dostoievski, *El idiota*, Barcelona, Juventud, 1977, p. 266.

⁴⁶ Henry Nouwen, *El regreso del hijo pródigo*, Madrid, PPC, 1997.

vertida y en el dorado de los iconos. Nos invita a entrar en ese radio. Ella vive desde la mirada del Padre y reconoce la mirada del Hijo en las miradas de cada uno de sus hermanos. Es fecundísima en el Espíritu Santo a través de su mirada fraternal. Ha realizado en plenitud su nombre y no hay persona en el universo que no sienta respeto al oír el nombre majestuoso y personalísimo de Teresa de Calcuta. Algo de todo esto se halla también realizado en el relato de Semprún.

Esas imágenes vistas de frente nos abren a un mundo y vistas de perfil lo cierran. Con la palabra perfil, queremos decir, velocidad, *curiositas*, *insensibilitas*, acedia, Godot. Es verdad que aquí no podemos tener temor a enceguecer pero también es verdad que no podemos vivir humanamente.

LA LEYENDA DE “EL GRAN INQUISIDOR” (Un comentario a Dostoievski)

“En cuanto a mí, no he hecho en mi vida más que impulsar al extremo lo que ustedes se atrevían a impulsar a medias”.

F. M. Dostoievski

La leyenda de “El gran inquisidor” pertenece a la última novela del escritor ruso Fiodor Mijailovich Dostoievski (1821-1881), *Los hermanos Karamazov*, finalizada un año antes de su muerte. En ella se relata la historia patética y turbulenta de una familia, integrada por el padre, Fiodor Pávlovich, y cuatro hermanos: Dmitri, Ivan, Alíóscha y el “bastardo” Smerdiákov, hijos ellos, de tres mujeres distintas.

La leyenda está ubicada casi en el centro de la novela: en el libro V de los XII que la componen. Este *situs* estructural no es casual: para Dostoievski los libros V y VI representan la culminación de la obra¹; podríamos decir también, su centro de gravedad especulativo. De hecho la mayor parte de estos dos libros, introduce una suspensión en los acontecimientos del relato, un gran paréntesis en la acción, que saca al lector de la trama y lo lleva a un punto de perspectiva panorámico, para enfrentarlo con el telón de fondo delante del cual se mueven no sólo los personajes del relato, sino la existencia humana en general, incluida la del lector.

El horror y la belleza, el mal y el bien, la perversión y la inocencia, la mediocridad y la excelencia, la miseria y la grandeza, la libertad y la sumisión pusilánime o el dominio explotador, la vulnerabilidad y la dureza de corazón, el desprecio y la admiración hasta las lágrimas, el amor, el sufrimiento, la culpa, la fra-

¹ Cfr. Geir Kjetsaa, *Dostoievski*, Vergara, Buenos Aires, 1989, p. 344. G. Kjetsaa ha sido profesor en la Universidad de Oslo y Vicepresidente de la Sociedad Internacional Dostoievski.

ternidad y la enemistad, la esperanza y la desesperación, desfilan frente a los ojos desorbitados del lector que constata que todo eso ocurre a la vez y sin excluirse mutuamente, en el corazón del hombre y en los acontecimientos vitales.

La avalancha de zarandeos especulativos se precipita en tres etapas tituladas: *Rebeldía*, *El gran inquisidor* y *El monje ruso*.

Rebeldía

“Todas estas cuestiones rebasan la razón humana, que sólo ha sido creada con la noción de las tres dimensiones”.

Ivan Karamazov

Ivan y Alíóscha se encuentran conversando en una taberna que los reunió casi por casualidad. Ivan es una persona culta, mundana, finamente reflexiva, racionalmente exigente y un tanto cínica; Alíóscha, por su parte, es un novicio cándido, sensible y bondadoso, que lleva ya un año viviendo en el monasterio y viste el sayal de los novicios ortodoxos.

Ivan se encuentra hace tres meses de regreso en el pueblo, luego de una larga ausencia. Sin embargo su partida es inminente, al día siguiente se irá y antes de irse quiere abrir su corazón, por primera vez, a su piadoso hermano Alíóscha. En su calidad de hermano mayor, tiene la intención de presentarle sus personales objeciones a la obra del Dios a quien Alíóscha se dispone a ofrecer su vida y para lo cual está siendo formado por el *stárets* Zósima: *“Yo te tengo cariño, no quiero soltarte y no cederé el puesto a tu Zósima”*².

En esta parte del relato el principal argumento contra la obra creadora de Dios es el sufrimiento de los inocentes infringido por la crueldad de los poderosos. Se limita a un solo caso, a un

² Todas las citas de la obra de Dostoievski corresponden a la siguiente edición: Fiodor Mihailovich Dostoievski, *Obras completas*, México, Aguilar, 1991. Traducción directa del ruso por Rafael Cansinos Asséns. *Los hermanos Karamazov* se encuentra en el tomo tres de esta edición. La presente cita corresponde a la Parte II, Libro V, cap. IV, *Rebeldía*, p. 1063.

único caso: los adultos que torturan a niños pequeños. Ivan ha recogido en los periódicos numerosa información sobre sucesos de niños martirizados y relata algunos de ellos a Alíoscha, sin omitir detalles ni consideraciones acerca de las circunstancias y angustias interiores de esas almitas. El lector llega hasta el límite de su resistencia emocional. “—*Te estoy haciendo sufrir, Alíoscha. Lo dejaré si quieres. —No, yo también quiero sufrir —balbuceó Alíoscha*”³. Esta expresión revela muy bien el alma de Alíoscha: su talante natural no le permite ser indiferente al sufrimiento de sus hermanos, lo empuja a compartirlo, a formar parte de su destino.

*“¿Comprendes tú eso (pregunta Ivan), de que una criatura así, que todavía no sabe lo que le hacen, se golpee a sí misma, encerrada en un lugar indecente, en la oscuridad y muertecita de frío, con sus puñitos el desgarrado pecho y llore con lágrimas de sangre, inocentes, mansas, implorando a Dios para que acuda a su auxilio...; comprendes tú este absurdo, amigo y hermano mío, novicio mío de Dios y humilde; para qué hace falta ese absurdo y para qué se le crea? Sin eso —dicen— no podría vivir el hombre en la Tierra, pues no sabría distinguir entre el bien y el mal. ¿Para qué distinguir entre esos endiablados bien y mal cuando tanto cuesta?”*⁴.

El riesgo que ha corrido Dios al haber creado libres a los hombres es muy alto. La libertad ha propagado el mal como una plaga que corroe el sentido de la existencia.

El último caso que relata es el de un niño de ocho años a quien su “amo”, frente a la mirada impotente de su madre, hizo desnudar y dar por alimento a una jauría hambrienta, como castigo por haberle arrojado una piedra y con ello haber dejado cojo a su perro favorito. Ivan se pregunta cómo podría compensarse tanto tormento y qué sentido tiene en el orden creado, la existencia de ese sufrimiento. Más aún: rechaza de plano *cualquier respuesta* que justifique esa aberración, alguna “armonía futura” en la que se revelara su sentido, o que fuera pagada con el precio de semejante dolor. Nada, en el cielo ni en la tierra, en

³ Ibidem.

⁴ *Los hermanos Karamazov*, p. 1062.

el tiempo o la eternidad puede tornar positiva la vejación de los pequeños inocentes. No existe ningún misterio que, al revelarse, pueda hacernos comprender con alegría la necesidad de ese sufrimiento.

“¡Oh, Alíoscha, no quiero blasfemar! Comprendo cuál debe ser la conmoción del Universo cuando todo en el cielo y debajo de la tierra se funda en un mismo grito de júbilo y todo lo que vive o vivirá exclame: ‘¡Razón tienes, Señor, porque descubriste tus caminos!’. Cuando aquella madre se abraza con el sayón que hizo devorar a su hijo y los tres proclamen con lágrimas: ‘¡Razón tienes, Señor!’, entonces, sin duda, logrará su corona el conocimiento y todo quedará explicado. Pero eso es lo malo, que no puedo admitir tal cosa (...) no quiero lanzar entonces esa exclamación (...) rechazaré de plano esa suprema armonía. (...) No quiero esa armonía; por amor a la Humanidad, no la quiero. (...) Además, que demasiado cara han tasado esa armonía: no tenemos dinero bastante en el bolsillo para pagar la entrada. Así que me apresuro a devolver mi billete. (...) No es que no acepte a Dios, Alíoscha; pero le devuelvo con el mayor respeto mi billete”⁵.

Hacia el final de esta parte de la novela, *Rebeldía*, Alíoscha presenta a Ivan, como argumento a favor de la obra creadora de Dios, la figura de Cristo:

“—El mismo derramó su sangre inocente por todos y por todo. Te olvidas de Aquél; pero en Él se funda el edificio, y a Él le clamarán: ‘¡Tienes razón, Señor, pues nos descubriste tus caminos!’.

—¡Ah, el único impecable y su sangre! No, no me olvidé de Él (respondió Ivan), sino que, por el contrario, todo este tiempo me chocó que tardases tanto en sacarlo a relucir. (...) Mira, Alíoscha: no te rías; yo escribí una vez un poema, hace un año. Si quieres perder conmigo otros diez minutos te lo referiré”⁶.

Es en este lugar donde se introduce la Leyenda de “El gran inquisidor”: la objeción de Ivan no sólo a la creación del Padre sino también al Redentor del hombre.

⁵ *Los hermanos Karamazov*, pp. 1064-1065.

⁶ *Los hermanos Karamazov*, p. 1065.

El gran inquisidor

"No tenemos demasiado dinero en el bolsillo para pagar el billete".

Ivan Karamazov

Es asombroso constatar las enormes diferencias de opinión que giran alrededor de esta leyenda. Para Romano Guardini, por ejemplo, la leyenda sólo se explica a partir del personaje que la relata: debe ser entendida como una autorrevelación de la personalidad de Ivan, de su concepción deformada de Cristo y el cristianismo y de su ambivalente relación con Dios⁷. Nicolás Berdiaev, por el contrario, sostiene en sentido positivo, que las ideas religiosas de Dostoievski hay que buscarlas en la leyenda y le resulta inexplicable que haya puesto su defensa de Cristo en los labios de un personaje como Ivan Karamazov⁸. Dos grandes pensadores, dos perspectivas diametralmente opuestas, dos comentarios entre tantos otros. La perplejidad es una constante de quien lee distintos comentarios a las obras de Dostoievski. Se impone entonces la necesidad de una lectura extremadamente atenta para percibir los matices que dieron lugar a interpretaciones tan contradictorias.

¿Cuál es el contenido de la leyenda?

Ivan ha ideado un poema que se sitúa en *"Sevilla, en la época más horrible de la Inquisición, cuando, para honra de Dios, en aquella tierra ardían diariamente las hogueras"*⁹.

*"Y he aquí que Él se dignó descender por un momento hasta el pueblo..., hasta el pueblo que padece, y sufre, y peca desafortunadamente, y de un modo infantil lo ama"*¹⁰.

"Por su infinita misericordia volvió a aparecerse entre los hombres en la misma forma humana en que anduviera por espa-

⁷ Cfr. Romano Guardini, *El universo religioso de Dostoievski*, Buenos Aires, Emecé, 1954, p. 129 y ss.

⁸ Cfr. Nicolás Berdiaev, *El espíritu de Dostoievski*, Buenos Aires, Lohlé, 1978, cfr. pp. 155 y 168.

⁹ *Los hermanos Karamazov*, p. 1067.

¹⁰ *Ibidem*.

*cio de tres años entre ellos, quince siglos antes. Desciende sobre el ardiente suelo de la meridional ciudad, en la que, como con toda intención, la víspera misma, en magnífico auto de fe, en presencia del rey de la Corte, caballeros, cardenales y las más altas encantadoras damas de la Corte, ante el populoso gentío de toda Sevilla, habían sido quemados por el cardenal inquisidor mayor, de una vez, cerca de cien herejes, 'ad majorem gloriam Dei'. Presentóse allí, suavemente inadvertido, y he aquí que todos, cosa rara, lo reconocieron. Sería este uno de los mejores pasos del poema..., es decir, el explicar por qué precisamente lo reconocieron. El pueblo, con fuerza irresistible, corre hacia Él, lo rodea, se apiña en torno suyo, lo va siguiendo. En silencio pasa Él por entre ellos con una mansa sonrisa de dolor infinito. Un sol de amor arde en su corazón, raudales de luz, claridad y fuerza fluyen de sus ojos, y, vertiéndose sobre la multitud, conmueven sus corazones con amorosas réplicas"*¹¹.

Jesús bendice a la muchedumbre y cura a los enfermos que se le acercan. *"La gente llora y besa la tierra que Él pisa"*¹². Se detiene en el atrio de la catedral de Sevilla, al paso de un cortejo funerario. Llevaban el féretro blanco de una niña de siete años. *"El resucitará a tu hija, grítanle en el gentío a la llorosa madre"*¹³. La madre ruega al Señor por la vida de su hija. *"Mira Él, apiadado, y su boca, una vez más, profiere el 'thalita kumi'... (levántate muchacha)"*¹⁴. La niña vuelve a la vida en medio de una gran emoción, sonrisas, llantos, gritos.

En ese mismo momento llega a la catedral el cardenal, inquisidor mayor, *"un anciano de cerca de noventa años, alto y tieso, de cara chupada, de ojos hundidos, pero en los que todavía chispea, como una ascuita, brillo"*¹⁵. Vestido con su hábito monacal y no con las magníficas ropas con las que había asistido el día anterior, a la quema de los *"enemigos de la romana fe"*¹⁶. Acompañado por su gran séquito incluida la santa guardia. Todo lo ha

¹¹ *Los hermanos Karamazov*, pp. 1067-1068

¹² *Los hermanos Karamazov*, p. 1068.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

visto. *"Frunce sus espesas cejas blancas, y su mirada brilla con maligno fuego. Alarga el dedo y ordena a la guardia que lo prenda. Y he aquí que, tal es su fuerza y hasta tal punto esta hecha a obedecerle, temblando la gente, que en el acto dispérsase la multitud ante la guardia, la cual, en medio de un mortal silencio, sobrevino de pronto, pone sobre Él sus manos y se lo lleva"*¹⁷.

Jesús es vuelto a encarcelar. Esta vez por la Iglesia Romana. La imagen es durísima. ¿Pero qué ha sido en su momento la Inquisición sino una gran traición a Cristo?

Jesús es llevado a un pequeño y oscuro calabozo del edificio del Santo Tribunal. *"Expira el día, llega la cálida, ardiente e irrespirable noche sevillana. El aire huele a laurel y azahar. En medio de la profunda tiniebla ábrese de pronto la férrea puerta del calabozo, y el mismo anciano inquisidor mayor, con un farolillo en la mano, penetra en ella lentamente. Viene solo; la puerta ciérrase en el acto detrás de él. Detiéndose en el umbral, y largo rato, uno o dos minutos, se está contemplando su rostro. Finalmente acércase despacio, deja el farolillo encima de la mesa y le habla: "¿Eres Tú? ¿Tú?". Pero, no obteniendo respuesta, apresúrase a añadir: "No contestes, calla. Además, ¿qué podrías decir? De sobra sé lo que dirás. Y tampoco tienes derecho a añadir nada a lo que ya dijiste"*¹⁸.

Empieza a continuación un largo monólogo en el que el inquisidor despliega su incansable lista de demandas a Cristo:

Jesús no tiene derecho a opinar ya más porque antes de su partida había puesto todo en manos de Pedro. Es la Iglesia ahora la que ata y desata. La iglesia se ha hecho cargo de la espiritualidad de los hombres, de la vida de los hombres. Y los hombres han dado grandes muestras de rebeldía. Cristo sobrestimó las capacidades humanas. Había anhelado que el ser humano libremente le entregara su corazón, pero la libertad acarreó tormentos infinitos. Ahora es la Iglesia, la que tiene que corregir su obra y hacerse cargo de la historia de la humanidad.

El gran inquisidor introduce el tema de la debilidad del hombre frente a las pretensiones de Cristo de la siguiente manera: el

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

ser humano podría conquistar la libertad que le permite la entrega de su corazón a Dios, sólo si fuera capaz de resistir a las mismas tentaciones que Jesús resistió en el desierto luego de su bautismo en el Jordán. Pero la humanidad demostró hartamente a lo largo de la historia, su incapacidad para superar esas tres tentaciones¹⁹:

*“Porque en esas tres preguntas aparece comprendida en un todo y pronosticada toda la ulterior historia humana y manifestadas las tres imágenes en que se funden todas las indisolubles antítesis históricas de la humana naturaleza en toda la tierra. Entonces esto no podía ser tan evidente porque lo porvenir era desconocido; pero ahora quince siglos han pasado, vemos que en estas tres cuestiones está todo hasta tal punto intuido y predicho y hasta tal extremo ha resultado justificado, que añadirle ni quitarle nada es imposible. Decide Tú mismo quién tenía razón: ¿Tú o aquel que te interrogaba?”*²⁰.

Aquí esta contenida, según B. Zenkovski²¹, la filosofía de la historia de Dostoievski. Si Cristo fue capaz de vencer las tentaciones del desierto por amor y fidelidad a la obra del Padre, el hombre en general, el ser humano común, el hombre medio, en cambio, ha sucumbido a cada una de ellas, tornan- do prácticamente imposible, salvo magníficas excepciones, en el caso de algunos elegidos, el cumplimiento del deseo del Padre del amor libre, la libre entrega del hombre, al amor libre, a la libre entrega de Dios. El ser humano ha sido incapaz de entrar en la dinámica fecunda de la Vida verdadera. La destrucción y la esterilidad que se expande sobre la tierra y se multiplica de generación en generación se explican por la ineptitud del hombre para vencer las tentaciones del pan, del milagro y del poder.

¹⁹ El número tres simboliza en la tradición bíblica algo completo, acabado (cfr. François Bouvon, *El Evangelio según San Lucas*, Salamanca, Sígueme, 1995, ver la parte que corresponde a las tentaciones de Jesús, Lc, 4,1-13). Jesús fue tentado hasta el final y resistió.

²⁰ *Los hermanos Karamazov*, p. 1070.

²¹ Cfr. B. Zenkovsky, *Historia de la filosofía rusa*, Buenos Aires, EUDEBA, 1967, p. 395.

I

El gran inquisidor respeta el orden de las tentaciones presente en el Evangelio de San Mateo²²:

Entonces Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo. Y después de hacer un ayuno de cuarenta días y cuarenta noches, al fin sintió hambre. Y, acercándose el tentador le dijo: Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se transformen en panes. Mas él respondió: Está escrito: *No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios.* (Dt 8,3) (Mt 4,1-4)

El hambre da pie a la primera tentación. El hambre simboliza en la leyenda, el estado de penuria del hombre, su necesidad de bienes, impostergable para sobrevivir en la Tierra, pero también su estado de vulnerabilidad e inseguridad ontológica²³. El gran inquisidor interpreta la resistencia de Jesús a convertir las piedras en pan, como resistencia a poner en obra un milagro que atraería a los hombres hacia Él, no por amor libre, sino por interés. Si Cristo llevara a cabo el milagro se presentaría como remedio evidente e indiscutible de la indigencia terrenal y constreñiría a los hombres a adorarlo. Cristo, al contrario, quiere que lo sigan por su promesa del pan del Cielo al cual se accede sólo por la libertad de los hijos de Dios.

²² En el Evangelio de San Lucas, la última tentación es la del milagro, la tentación de tentar a Dios. En cambio en San Mateo la última y por lo tanto la más importante en el contexto del Evangelio, es la del poder. La pregunta acerca de quién tenga el verdadero poder, se resuelve hacia el final del Evangelio, en Mt 28, 18: "*Me ha sido dado todo el poder en el cielo y en la tierra*", afirma Jesús Resucitado ante sus discípulos en Galilea

²³ Jesús como hombre también sintió hambre, pero no usó su poder para hacer un milagro para sí mismo. Ya llegaría la hora de dar de comer a los que lo necesitaban (Mt 14, 13-20; 15, 32-38). (Cfr. François Bouvon, op. cit., loc. cit.). El gran inquisidor no hace referencia a la multiplicación de los panes. Permanece siempre dentro del contexto de las tentaciones en el desierto. Evidentemente no hay un interés exegético en Dostoievski. La traducción que usamos es de la Biblia de Jersulén, Bilbao, DDB, 1998.

Jesús apostó a una respuesta libre, sin mediaciones. Pero se equivocó: aquí yace el primer reproche. Pues el ser humano prefiere en general, perder su libertad y ganar el pan: “*Mejor será que nos impongáis vuestro yugo, pero dadnos de comer*”²⁴. Vendieron su libertad por el pan y la seguridad en la tierra. Sólo unos pocos elegidos son capaces de comprender la diferencia y aceptar con confianza el precio de la libertad.

Si Jesús le hubiera dado el pan, no sólo hubiera conseguido una sumisión incondicional sino también adoración. Porque el hombre necesita el pan y adorar la mano que se lo da. Necesita adorar algo o alguien a quien sea indiscutiblemente necesario adorar, cuya adoración no esté sujeta a la incertidumbre de la conciencia y a los vaivenes de la libertad. “*No hay desvelo más continuo y doloroso para el hombre que, luego que deja la libertad, buscar a toda prisa a quien adorar. Pero busca el hombre inclinarse ante aquello que es indiscutible, que todo el mundo de golpe ha convenido en la general adoración de ello*”²⁵.

La exigencia de que el objeto de adoración sea incuestionable por parte del corazón humano, lo arrastró históricamente a una feroz intolerancia: “*Por esa general adoración se exterminaron unos a otros con la espada. Crearon dioses y se desafiaron entre sí: ‘Dejad vuestros dioses y venid a adorar los nuestros; de lo contrario moriréis igual que vuestros dioses’. Y así será hasta el fin del mundo, hasta cuando desaparezcan del mundo los dioses*”. (...) “*Tú los sabías. Tú no podías ignorar este fundamental misterio de la naturaleza humana; pero Tú rechazaste la única bandera absoluta que te propusieron para obligar a todos a prosternarse ante Ti sin discusión..., la bandera del pan de la Tierra, y la rechazaste en nombre de la libertad y del pan de los Cielos*”. (...) “*Te digo que no hay para el hombre preocupación más grande como la de encontrar cuanto antes a quién entregar ese don de la libertad con que nace esta desgraciada criatura*”²⁶.

La idea propuesta entonces es la siguiente: el hombre cede gustosamente su libertad, si esa entrega le reporta una seguridad

²⁴ *Los hermanos Karamazov*, p. 1070.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Los hermanos Karamazov*, pp. 1071-1072.

vital. Dicho de otra manera: el ser humano necesita vivir con seguridad más que a la libertad. Y la seguridad proviene del pan terrenal y del marco de adoración que delimita todos sus movimientos vitales. Jesús podría haber satisfecho esas demandas del corazón humano evitando la destrucción que se ciñó sobre la historia.

Cuando Erich Fromm, casi ochenta años después, en la década de 1940, intentó comprender los motivos antropológicos que hicieron posibles, tanto la sumisión de los hombres que llevaron a cabo la atrocidad de la guerra con sus campos de exterminio, como los fenómenos de masificación de las sociedades democráticas, llegó a una conclusión similar, ambos acontecimientos responderían a la misma raíz: el hombre está ansioso por entregar su libertad²⁷. Busca someterse a una autoridad socialmente reconocida, a un sistema de poder que realice un dominio claro sobre el ritmo de su vida, a cambio de la seguridad que el sentimiento de pertenencia le otorga. La violencia sobre lo individual puede ser más o menos estridente, más o menos anónima, pero se perpetúa al parecer, con la complicidad de aquellos a los que somete y utiliza.

Pero, ¿no era acaso la conquista de la libertad el anhelo y motor oculto de la modernidad, época desde la cual tanto Dostoievski como más tarde Fromm, interpretan la historia? La tendencia interior del hombre no es, como la modernidad supuso, simple, clara y definida, es, al contrario, bien ambivalente: "*No hay nada más seductor para el hombre que la libertad de su conciencia; pero tampoco nada más doloroso*"²⁸.

El dolor aparece en la radicalidad que le exige al hombre su conciencia. El ser humano quisiera tener la certeza absoluta para una entrega radical, libre, amorosa a Dios o a la Verdad y no la tiene. ¿De qué otro modo podría relativizar la seguridad terrenal que es la *única* salvación a sus ojos, de la *única* vida que le es conocida? Sin embargo tampoco alcanza la tranquilidad en la seguridad terrenal –si la hubiera– pues una voz interior constantemente lo empuja a caminar hacia las alturas mientras delan-

²⁷ Cfr. Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1980.

²⁸ *Los hermanos Karamazov*, p. 1072.

te de sus pies se abre un oscuro abismo: hace falta una gran fe para caminar sobre sus aguas. Cristo hizo muy mal en juzgar al hombre capaz de esa gran fe. “*Y he aquí que en vez de firmes cimientos para la tranquilidad de la conciencia humana, de una vez para siempre, fuiste y cogiste todo cuanto hay de inusitado, enigmático e indefinido; cogiste todo cuanto no estaba al alcance de los hombres, portándote así como si no amases a los hombres*”. (...) “*porque sería imposible sumirlos en un estado de agitación y tormento mayores que aquel en que Tú los sumiste al dejarles tantas preocupaciones y enigmas insolubles. De esta suerte Tú mismo pusiste los cimientos para la destrucción de tu propio imperio y no culpes más a nadie de ello*”²⁹.

Jesús podría haberse adueñado de los hombres si hubiera presentado su persona a través del milagro, el misterio y la autoridad, dándoles la seguridad que necesitaban. Pero rechazó una por una esas tentaciones siendo fiel al dinamismo de la libertad.

II

Entonces el diablo le lleva consigo a la Ciudad Santa, le pone sobre el alero del Templo, y le dice: Si eres Hijo de Dios, tírate abajo, pues está escrito: *A sus ángeles te encomendará, y en sus manos te llevarán, para que no tropiece tu pie en piedra alguna* (Sal. 91, 11-12). Jesús le dijo: “También está escrito: *No tentarás al Señor tu Dios*” (Dt 6,16). (Mt 4, 5-7).****

Según relata el Evangelio, Jesús habría de sufrir varias tentaciones como esta última a lo largo de su vida, que intentaban alejarlo de su fidelidad al plan del Padre. Más adelante en el Evangelio de San Mateo por ejemplo, cuando se narra el arresto de Jesús en Getsemaní, aparece la misma imagen. Jesús rechaza su defensa a mano de espada por parte de “*uno de los que estaban con Él*”, y le dice: “*¿O piensas que no puedo yo rogar a mi Padre, que pondría al punto a mi disposición más de doce legio-*

²⁹ Ibidem.

nes de ángeles?" (Mt 26,53). Pero Jesús debe resistirse a ese ruego. Y luego y principalmente en la cruz, tiene que soportar los gritos de la gente diciéndole: *"Tú que destruyes el Santuario y en tres días lo levantas, ¡sálvate a ti mismo, si eres hijo de Dios, y baja de la cruz!"* (Mt 27, 39-40). El escándalo de la cruz, de un Dios que se hace libremente impotente frente al poder del hombre, aparece anticipado en las tentaciones del desierto.

Jesús no está dispuesto a tentar al amor del Padre con sus ruegos. Su obediencia al Padre implica prescindir del "milagro" que pudiera evitar el cumplimiento de la misión que se le ha encomendado. Pero ha sobrestimado al hombre al creer que el ser humano sería capaz de soportar con la sola y oscura fe, sin reclamar a Dios el "milagro": *"¿Es que la naturaleza del hombre es de tal índole para rechazar el milagro y que en momentos tan terribles de la vida, momentos de las más pavorosas, fundamentales y torturantes cuestiones espirituales haya de quedar abandonado a la libre resolución de su corazón?"*³⁰. (...). *"porque el hombre no busca tanto a Dios como al milagro. Y, no siendo el hombre capaz de quedarse sin milagro, fue y se fraguó él mismo nuevos milagros y se inclinó ante los prodigios de un mago o los ensalmos de una bruja, no obstante ser cien veces rebelde, herético y ateo. Tú no bajaste de la cruz cuando te gritaron: ¡Baja de la cruz y creeremos que eres Tú!. Tú no descendiste, tampoco, porque también entonces rehusaste subyugar al hombre por el milagro y estabas ansioso de fe libre. (...) Pero también ahí juzgaste demasiado altamente a los hombres"*³¹.

Los hombres no pierden nunca la esperanza en soluciones mágicas que lo liberen del mal: la revolución, la evolución, la técnica, la dominación, el dinero, la medicina, la adivinación. Multitud de ilusiones, sociales o individuales, han sido las depositarias de una fe compensatoria de ese Jesús que no bajó triunfante de la cruz. Que no quiso ser la garantía segura para la entrega del hombre. El ser humano, salvo contados elegidos, no soporta la vulnerabilidad a la que se haya expuesto. *"¿Y en qué son culpables los demás hombres débiles que no pudieron aguantar lo que*

³⁰ Ibidem.

³¹ *Los hermanos Karamazov*, p. 1073.

*los fuertes? ¿En qué es culpable el alma débil que carece de fuerzas para reunir estos terribles dones? Pero es que Tú viniste francamente sólo por los selectos y para los selectos?*³².

Por amor al hombre el gran inquisidor confiesa haber cedido a la tercera tentación. Ha corregido la obra de Dios gracias al poder terrenal. Mediante el poder terrenal conseguirá dar la seguridad física y de conciencia que el ser humano necesita para alcanzar una vida apacible. El poder político será ahora el *brujo* que promete el *milagro* del paraíso en la tierra.

III

De nuevo le lleva consigo el diablo a un monte muy alto, le muestra todos los reinos del mundo y su gloria, y le dice: “Todo esto te daré si postrándote me adoras”. Dícele entonces Jesús: “Apártate, Satanás, pues está escrito: *Al Señor tu Dios adorarás y a él solo darás culto*” (Dt 6,13). (Mt 4, 9-10).

El gran inquisidor pretende instaurar la felicidad en la tierra. Confía que lo logrará si, mediante el poder terrenal consigue satisfacer las necesidades básicas ya mencionadas del ser humano: primero, el pan; segundo, a quien adorar; tercero, a quien confiar la salud del alma y su conciencia. Se introduce luego por primera vez la constatación de un anhelo al que también deberá satisfacer: el gran anhelo del ser humano de una fusión universal, para ello montará una especie de gran hormiguero social.

*“Si hubieras aceptado el mundo y la púrpura del César, habrías fundado el imperio universal y dado la paz al mundo”*³³.

Para Nicolás Berdiaev fue el socialismo ateo, el que intentó alcanzar las conquistas anheladas por el gran inquisidor³⁴. El socialismo también aceptó las tres tentaciones que Jesús había rechazado en el desierto y se presentó a sí mismo como una nueva

³² *Los hermanos Karamazov*, p. 1074.

³³ *Los hermanos Karamazov*, p. 1075.

³⁴ Cfr. Nicolás Berdiaev, ob. cit, p. 166 y ss.

forma de religión. Una crítica similar al socialismo fue la que desarrolló Vladimir Soloviov en su obra *El Anticristo*: el Dios-hombre fue sustituido por el hombre-dios, encarnado en la figura política del comunismo socialista³⁵.

De este modo, sostiene en la misma obra Berdiaev, el adversario del cristianismo para Dostoievski, no ha sido únicamente la Inquisición del siglo XV, sino también un movimiento que le era evidentemente más cercano: el socialismo que se gestaba en Rusia por aquella época. La clarividencia de Dostoievski sobre este acontecimiento histórico-político, ya había sido plenamente demostrada mediante otra de sus magistrales novelas: *Los endemoniados*, cuyo título no deja de sugerirnos una interpretación teológica de los hechos socio-políticos que relata.

Miradas las cosas desde la perspectiva que nos da el siglo XXI, la utopía que presenta el gran inquisidor, no sólo buscó cumplirse en el socialismo ruso sino también en las sociedades capitalistas occidentales. En la siguiente descripción del proyecto social del gran inquisidor hay elementos, más que del terror de la época de Stalin, de la utopía negativa que describe la novela *Un mundo feliz*, de A. Huxley:

“Nosotros les persuadiremos finalmente a no enorgullecerse, porque Tú los levantaste y así les enseñaste a enorgullecerse; les demostraremos que carecen de bríos; que son tan sólo niños dignos de lástima; pero que la felicidad infantil es la más gustosa de todas. (...) Se asombrarán de nosotros, nos tendrán miedo y se envanecerán al vernos tan poderosos y sabios, como para haber podido amansar un rebaño de miles de millones. (...) Sí, nosotros les obligaremos a trabajar; pero en las horas de asueto ordenaremos su vida como un juego de chicos con infantiles canciones, coros e inocentes bailes. ¡Oh, los absolveremos de sus pecados; son débiles y sin bríos, y nos amarán como niños por consentirles pecar!

(...) Sólo nosotros seremos infelices. (...) Pero yo entonces me levantaré y mostraré los miles de millones de chicos que no conocieron el pecado. Y nosotros, los que cargamos con sus pecados por

³⁵ Cfr. Vladimir Soloviev, *Breve relato del Anticristo*, Buenos Aires, Santiago Apóstol, 1995.

su desdicha, nos plantaremos delante de Ti y te diremos: 'Júzganos si puedes y te atreves'"³⁶.

¿No resuena aquí acaso la misma tesis que Guy Debord, formulara críticamente en la década de 1950, sobre el papel del espectáculo en la sociedad capitalista? El espectáculo como colonización del ocio por el sistema de producción. ¿Y no ha considerado ya algún autor al capitalismo, como el fin de la historia, como el punto de llegada de los esfuerzos del hombre para lograr el bienestar en la tierra, donde cada uno ocupa su puesto regido por leyes firmes en el gran hormiguero del mundo, donde ya no hay lugar para una verdadera novedad social, en definitiva, para la libertad? ¿Y no es ciertamente uno de los síntomas de la posmodernidad, el debilitamiento de la conciencia moral, la pérdida de la noción del límite, la confusión y contaminación de los valores? ¿No encarnan acaso los *reality shows*, exponentes tristemente típicos de la atmósfera axiológica de nuestra época, ese aire entre infantil, vulgar y perverso que impregna la descripción de la utopía social del gran inquisidor?

El avance histórico de la utopía de la sociedad de consumo y entretenimiento, supera en los hechos a lo que el gran inquisidor soñara en la teoría para procurar la relevación del hombre de la pesada y angustiosa carga de la libertad. Las inflexibles leyes no escritas de la globalización, la competencia, el estilo de vida cotidiana marcado por la velocidad y la extroversión, permiten un margen tan reducido a la vida interior, a la opción y a la creatividad que verdaderamente el hombre se ha visto liberado de la libertad. Puede llegar a ganar el pan y mediante la distracción universal, conseguir en la dispersión del sujeto, acabar con su necesidad de adoración y de tranquilidad de conciencia.

El ser humano gravita insensiblemente hacia el abarataamiento de la vida. Lo atraviesa un gran cansancio tras la confirmación histórica de su impotencia. Las exigencias del cristianismo son una burla a la pequeñez de su naturaleza:

"Has de saber que yo también estuve en el desierto y me sustenté de saltamontes y raíces; que también yo bendije la libertad que Tú habías concedido a los hombres y me apercibí de ser del número de los elegidos (...) Pero recapacité y no quise servir a un

³⁶ *Los hermanos Karamazov*, p. 1076.

*absurdo. Me volví atrás y me incorporé a la muchedumbre de aquellos que 'han corregido tu obra' (...) Si alguno mereció nuestra hoguera ese eres Tú. Mañana te quemo. Dixi*³⁷.

La presencia de Cristo nuevamente en la historia, significa el cara a cara del hombre con su miseria, el final de juego, la guerra interior, la tortura de la libertad.

IV

*“¿Qué es el hombre para darle importancia,
para que pongas en él tu interés,
para que lo inspecciones cada mañana
y a cada instante lo pongas a prueba?
¿Dejarás alguna vez de mirarme?
¿Me darás tiempo a tragar saliva?”*
(Jb 17-19)

“—¿Cómo termina tu poema? —inquirió (Alíoscha) de pronto mirando al suelo—. ¿O es que ya se acabó?

—Quería terminarlo de este modo: al callarse el inquisidor, quedase un rato aguardando que su Preso le conteste. Se le hace duro el silencio. Vio cómo el cautivo lo escuchaba todo el tiempo, mirándole francamente a los ojos con los suyos mansos, con visible intención de no objetarle. El anciano querría que le dijese algo por terrible y amargo que fuese. Pero Él, de pronto, en silencio, llegóse al anciano y dulcemente va y lo besa en sus exangües nonagenarios labios. He ahí toda su respuesta. El anciano se estremece. Algo se remueve en las comisuras de sus labios; dirígese a la puerta, ábrela y le dice: ‘¡Vete y no vengas más!... ¡No vuelvas por acá!...¡Nunca, nunca!’. Y lo suelta en la oscura, cálida ciudad. El Preso sale.

—¿Y el anciano?

—Aquel beso le quema el corazón, pero sigue aferrado a su anterior idea.

*—Y tú con él, ¿tú también? —exclamó Alíoscha con dolor*³⁸.

³⁷ *Los hermanos Karamazov*, p. 1076.

³⁸ *Los hermanos Karamazov*, p. 1078.

* * *

Aquel beso le quema el corazón. El beso de Jesús despierta algo que permanecía dormido en el gran inquisidor. Lo suficiente para dejarlo ir, para *perdonarle* la vida, pero no para cambiar su idea.

Aquí comienza a vislumbrarse con mayor claridad la relación tantas veces mencionada entre el misterio del Gólgota y el misterio de la libertad³⁹. El hombre sólo puede ser libre frente a un Dios *impotente*, frente a un Dios que no se le imponga por la fuerza. La pretensión de violentar la conciencia, traiciona una verdad fundamental del cristianismo.

Cristo simplemente besa al inquisidor, y éste reacciona a favor de la vida. Se hace mínimamente vulnerable al bien, *le quema el corazón* y aunque siga aferrado a su idea, deja marchar a Jesús, no insiste en su intención de enviarlo a la hoguera al día siguiente. El verdadero poder tuvo un pequeño triunfo sobre el falso, en el triunfo de la vida. Por aquí comienza a colarse la luz que inundará la atmósfera del próximo libro.

El monje ruso

“A la conciencia le sería absolutamente imposible desesperarse por el gris agobiante si no guardase el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en la totalidad negativa”⁴⁰.

T. W. Adorno

Ivan razona a partir de un *pathos* inicial que depende de su experiencia del mal y del sufrimiento y lo impulsa a una demanda indignada de justicia. Pero el corazón del hombre, a veces, por fortuna, encierra grandes contradicciones. Ivan se inscribe sin fisuras en la reflexión de Adorno con la que encabezamos esta

³⁹ Cfr. Nicolás Berdiaev, ob. cit., p. 163.

⁴⁰ Theodor W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1986, p. 378.

parte de nuestro estudio. Dice por ejemplo en un momento del relato, a Alíoscha:

“¿Habría en el mundo una desesperación capaz de vencer en mí esa loca y puede que hasta indecente sed de vida? Y decidí que por lo visto no la había. (...) Quiero vivir y vivo aunque me exponga a los reproches de la lógica. No creeré en el buen orden de las cosas; pero me son queridas las hojitas que se abren jugosas en primavera; querido el cielo azul; querido, ese hombre al que a veces no sabes por qué lo quieres”⁴¹.

Ivan es también capaz de un *pathos* distinto, resultante de su experiencia de otra dimensión de la existencia por la que entra en contacto con la maravilla de la vida. Dice un poco más adelante:

“Aquí no se trata de inteligencia ni de la lógica: aquí con lo más íntimo, con las entrañas amas; tus primeras fuerzas juveniles amas. ¿Comprendes algo de mi arenga, Alíoscha? –e Ivan se echo a reír de pronto.

–(...)–exclamó Alíoscha–. Yo creo que todos estamos obligados a amar, ante todo, la vida.

–¿A amar la vida más que a su sentido?

–Irremisiblemente así; a amarla más que a la lógica; sólo entonces comprenderé su sentido”⁴².

I

“Sólo amando la vida se puede aprehender su sentido”.
Alíoscha

Por lo tanto es posible un itinerario que nos lleve de un *pathos* al otro. El camino propiamente humano, de entrar en la perspectiva de la fe, no pasa a través del escudo protector y poderoso del milagro, como afirmara el gran inquisidor, sino de la vulnerabilidad al bien y la belleza, propia de la naturaleza humana.

Para presentar estas ideas, Dostoievski se vale de la supuesta transcripción de un texto que habría redactado el mismo

⁴¹ *Los hermanos Karamazov*, p. 1053.

⁴² *Los hermanos Karamazov*, p. 1054.

Alíoscha, sobre la base de unas declaraciones hechas por el *stárets* Zósima en su lecho de muerte.

En ellas el *stárets* recuerda para sus discípulos acontecimientos centrales de su infancia, juventud y madurez, revelando el itinerario de su vida espiritual.

Un hecho de la infancia que marcó fuertemente su vida fue la conversión y muerte de su hermano mayor. Para ese entonces el *stárets* Zósima contaba con 9 años frente a los 17 de su hermano. El hermano de Zósima, Markel, frecuentaba a cierto filósofo en la Universidad cuya influencia lo había arrastrado al ateísmo. Llegó a proferir afirmaciones que escandalizaban a su familia, acerca de la inexistencia de Dios y el sin sentido del mundo. (Obviamente el lector a esta altura percibe el guiño cómplice del escritor indicándole la presencia de Ivan en la persona de Markel). Pero fue a raíz del diagnóstico de una enfermedad mortal, cuenta Zósima que el velo de sus ojos cayó. El valor de la existencia comenzó a resultarle incuestionable. La belleza de la vida lo encandilaba; en su agonía, hubiera deseado retenerla pero sabía perfectamente que aceleradamente huía de su horizonte.

Luego de su conversión, durante la enfermedad, Markel le dice a su angustiada madre, en el recuerdo de Zósima:

*“Mamá, no llore, la vida es un paraíso, y todos nosotros estamos en el paraíso sólo que no queremos enterarnos, y si quisiéramos enterarnos mañana el mundo todo sería un paraíso”*⁴³. Hace suyas, en definitiva, las expresiones del Creador en el Génesis, acerca de la bondad de la creación. Markel, comienza su camino de conversión con la admiración. Esta es la primera respuesta a la objeción de Ivan a la obra creadora del Padre. Aquí se levanta una nueva vida gozosa –paradójicamente– gracias al sufrimiento.

La proximidad de la muerte lo tornó vulnerable a la belleza de la existencia, al carácter sagrado de la vida y fundamentalmente del ser humano. Markel se conmueve por la maravilla de la existencia misteriosa y sagrada de los hombres y a partir de allí, lo que espontáneamente surge en su alma es un deseo irrefrenable de servicio a la vida:

⁴³ *Los hermanos Karamazov*, p. 1097.

*"Si Dios tuviera misericordia de mí y me dejase estar entre los vivientes, yo sería quien a vosotros os sirviera, porque todos debemos servirnos los unos a los otros (...) no es posible que no haya señor y criado; pero yo seré el criado de mis criados, lo mismo que ellos harán conmigo"*⁴⁴.

El servicio a la vida, el cuidado de la vida, es lo contrario a la labor de parálisis y sometimiento que pretendía desarrollar el gran inquisidor. Pero hay una coherencia interna en las dos actitudes, pues la una resulta de la experiencia de la grandeza del hombre y la otra de su miseria.

Más adelante en el relato, Zósima recuerda un triste episodio de su madurez. Ocurrió que había abofeteado y humillado a un subalterno por una nimiedad. Poco después, y a causa de circunstancias ajenas al hecho, comenzó a crecer en su alma un profundo arrepentimiento. Había abofeteado a un ser humano injustamente, abusando de su poder sobre él. Cuenta que en el inicio de su arrepentimiento, resonaron vivamente en su memoria las palabras de Markel, a los criados de la casa: *"¿Por qué me servís? ¿Tanto me amáis? Pero, ¿qué he hecho yo para merecer que me sirváis?"*⁴⁵. Su arrepentimiento también lo había tornado vulnerable al bien y por esa grieta se colaron las palabras de su hermano relacionando el amor a la vida y el servicio. Él había humillado al que le servía, al que le amaba y era digno de amor. Había puesto en negativo la ecuación de Markel y estaba jugando con reglas falsas. Las reglas que Ivan presentara como detestables en *Rebel-día*: el abuso de poder frente a los más débiles. Había pisoteado no sólo la revelación que maravillaba a su hermano, sino también lo más sagrado. Ese fue el inicio de su conversión espiritual.

En conexión con esto último aparece en el relato otra actitud que acompaña al amor y al servicio a la vida, primero en Markel y más tarde en Zósima: la conciencia de que todos los hombres tenemos una parte de responsabilidad por el mal que aflige al mundo. La secuencia es entonces: admiración-adoración; deseo de servicio; conciencia de la propia responsabilidad frente al mal.

Esta última idea es también una de las conclusiones inevitables que el lector puede extraer del desenlace de la novela. ¿Hay

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ *Los hermanos Karamazov*, p. 1105.

un solo culpable de los acontecimientos o sería más justo admitir que la trama de la existencia de estos personajes está tan repleta de hilos que la entretrejen que sólo es posible hablar de una responsabilidad compartida? Llevado esto último a la vida real: ¿existe alguien que pueda juzgarse absolutamente inocente del grado de mal que contamina la existencia social?

Continúa, en este sentido, diciendo Markel a su madre:

*“Y además, te digo, mátuschka, que todos nosotros somos recíprocamente culpables, y más que nadie yo. (...) has de saber que en verdad, todos, ante todos, somos por todos y de todo culpables. No sé cómo explicártelo, pero siento que es así hasta la tortura. (...) ¿Por qué reñimos, por qué nos pavoneamos los unos ante los otros y nos ofendemos?”*⁴⁶.

Dostoievski describe con destreza el estado interior de Markel. Ese *pathos* interior reúne elementos disímiles: el gusto por la belleza de la vida, el amor al carácter sagrado de lo real, el anhelo de servicio, el sufrimiento por el mal que ha ennegrecido la creación y la conciencia dolorosa de la responsabilidad compartida; todo lo anterior es experimentado a su vez como el hecho de estar viviendo una vida nueva, dentro de la luz de una poderosa revelación que aporta una alegría inmensa, inclusive como el hecho de *estar en el paraíso*.

Sigue Markel:

*“Sí –dijo– la gloria de Dios me rodea; avecillas, arbolillos, pradera, cielos, sólo yo viví con ignominia, sólo yo le deshonoré todo, en la belleza y en la gloria no reparaba en absoluto. (...) pero si lloro de gusto, no de pena; porque yo quiero ser ante todos culpable, sólo que no puedo explicarte, porque no sé, cuánto los amo. Sea yo pecador ante todos; pero en cambio, que todos me perdonen. He ahí el paraíso. ¿Es que yo no estoy ahora en el paraíso?”*⁴⁷.

⁴⁶ *Los hermanos Karamazov*, pp. 1097-1098.

⁴⁷ *Los hermanos Karamazov*, p. 1098. Dice el mismo Dostoievski: “La felicidad no consiste en la comodidad, la felicidad tiene que ser comprada con el sufrimiento. Tal es la ley de nuestro planeta, pero esta percepción directa sentida en el proceso de la vida misma es una alegría tan grande que uno puede pagarla con años de sufrimiento. El hombre no ha nacido para la felicidad. Conquista la felicidad y siempre a través del sufrimiento” (cf. Geir Kjetsaa, ob. cit., pp. 348-349).

Comenzamos a entender *algo* de lo que nos había anticipado Alíoscha cuando afirmara que sólo quien ama la vida es capaz de comprender su sentido. Es imposible entender a Markel, *desde fuera*, sin experimentar el *pathos* que lo empuja a esas afirmaciones. Ni siquiera él puede explicárnoslo.

Más adelante Zósima hace también suya esta idea e interpreta indirectamente el por qué de la dureza del gran inquisidor hacia Cristo:

*“Amigo, esta es la verdad, porque apenas te haces responsable sinceramente de todos y de todo, en el acto verás que, en el fondo, así es de veras y que en efecto, eres culpable de todos y por todos. Mientras que si echas tu desidia y tu inercia sobre los demás, concluirás experimentando un orgullo satánico y murmurarás de Dios”*⁴⁸.

II

*“Al ver el cielo, hechura de tus dedos,
la luna y las estrellas que pusiste,
¿qué es el hombre para que te acuerdes de él,
el hijo de Adán para que de él cuides?
Apenas inferior a un dios lo hiciste,
coronándolo de gloria y esplendor;
señor lo hiciste de la obra de tus manos,
todo lo pusiste bajo sus pies”.*

(Sal 8, 4-7)

Un monje ruso había sido explícitamente pensada como respuesta a *Rebeldía* y *El gran inquisidor*. Dice al respecto Dostoievski: *“Tenía el plan de responder a este aspecto ‘ateo’ de mi obra en el libro seis, con el título ‘Un monje ruso’. Ahora me temo que la respuesta no será suficiente. Sobre todo porque no refuta punto por punto las objeciones formuladas en ‘El gran inquisidor’ y antes en la obra, y constituye nada más que una respuesta indirecta. Se manifiesta en una concepción del mundo que se opo-*

⁴⁸ *Los hermanos Karamazov*, p. 112.

*ne diametralmente a estos postulados no punto por punto, sino como un retrato artístico*⁴⁹.

Dostoievski, como afirma Kjetsaa, debería haber encontrado una solución al enigma del mal para poder contestar punto por punto a las objeciones del gran inquisidor⁵⁰. Presenta más bien dos percepciones opuestas de la realidad y las actitudes que se siguen de ellas. La primera, la de un verdadero *inquisidor*, de alguien que pregunta por el mal, por el desmedido precio de la libertad, a quien el sufrimiento genera una especie de cáscara en su epidermis que la hace difícil de ser penetrada. Comprendemos perfectamente esta actitud, ¿existe alguien a quien el sufrimiento alguna vez no haya embotado su percepción del mundo hasta hacerle concluir en el absurdo, al menos de manera pasajera? Y si alguien ha tenido la suerte de no haber pasado aún por algo así, puede al menos imaginarlo o habrá visto a otro pasar por ello. Es la pregunta de Job por el sinsentido de la existencia humana atravesada por el mal y el sufrimiento. Y Job tiene un lugar en las Sagradas Escrituras. Dios espera esa pregunta por parte del hombre⁵¹. En la obra de Dostoievski la respuesta está en el beso de Jesús. ¿Es realmente una respuesta?

Al menos es la presentación de la posibilidad de una segunda actitud, generada por una percepción distinta de la vida despertada por el amor. Es verdad que hay mal y fealdad, pero no es menos cierto, que también hay belleza y bien. Y a la belleza y el bien se accede por otro tipo de vulnerabilidad, estando en contacto pleno y no parcial con lo que de veras es. Dejando la postura de distancia crítica (del *raskolniki*, el escindido del mundo⁵²) e involucrándose con la vida en sus distintas facetas. Allí recibe el sujeto una nueva luz, a la que no se puede acceder de otra manera.

Esta luz nos hace acordar a las palabras de despedida de Markel a Zósima que son a su vez palabras de envío: “*Era la hora vespertina, clara; el sol se ponía y toda la habitación aparecía*

⁴⁹ Cfr. Geir Kjetsaa, op. cit., p. 345.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ *Salvifici doloris*, 10.

⁵² Cfr. Charles Taylor, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 473.

*iluminada por sus rayos oblicuos. Llamóme al verme; lleguéme a él y él me puso sus manos sobre el hombro, miróme a la cara enterrecido, amoroso; nada dijo, limitándose a mirarme así un momento. Vamos –dice–, vete ya; juega, vive por mí*⁵³. Zósima más tarde enviará a la vida a Alíocha y éste a sus niños protegidos.

El amor es el verdadero poder porque es generador de vida, empuja a la fecundidad. Contrariamente al falso poder, al poder estéril, narcótico, paralizador de la vida, del gran inquisidor.

El gran inquisidor por su experiencia del mal, cuestiona la obra creadora y redentora de Dios. Zósima, por la experiencia de la belleza alaba la creación, se dispone a servirla y se siente responsable en la tarea de su redención.

Dostoievski presenta las dos actitudes en sus personajes, a veces como puntos de llegada; otras como estadios pendulares, o también, como posibles momentos del itinerario de una vida espiritual. Ivan por ejemplo, si bien se inclina hacia la primera actitud, la del gran inquisidor, por momentos oscila hacia la segunda en rasgos importantes: reconoce con entusiasmo la belleza y el valor de la vida e incluso hacia el final de la novela admite, su parte de culpabilidad en la muerte de su padre hasta caer en la locura⁵⁴. Alíocha en cambio, pertenece principalmente a la segunda actitud, pero también tuvo su momento de oscilación y rebeldía: luego de la muerte del *stárets* Zósima, en la sección de la novela denominada "*Momento crítico*"⁵⁵, situación de la que sale poco después luego de una revelación durante un sueño, en "*Las bodas de Cana*"⁵⁶.

* * *

Terminamos nuestro estudio con las palabras finales del testamento de Zósima:

"Hermanos, no temáis los pecados de los mortales. Amad al hombre aún con sus pecados y todo, porque así es el modelo del amor de Dios y está por encima del amor de la Tierra. Amad a

⁵³ *Los hermanos Karamazov*, p. 1098.

⁵⁴ Parte IV, Libro XI; cap. X.

⁵⁵ Parte II, Libro VII; cap. II.

⁵⁶ Parte II, Libro VII, cap. IV.

*todas las criaturas de Dios en su conjunto y a cada grano de arena en particular. Amad cada hojita, cada rayito de luz de Dios. Amad a los animales, amad a las plantas, amad toda cosa. Amad todas las cosas y en las cosas sorprenderás el divino misterio. Lo descubrirás una vez, y sin cansancio seguirás persiguiéndolo más y más todos los días". (...) "Ante ciertos pensamientos te quedas perplejo, sobre todo al ver los pecados de los hombres y te preguntas: '¿Los cogerás por la fuerza o por el amor humilde?'. Decide siempre: 'Por el amor humilde'. Decídelos así de una vez para siempre y a todo el mundo vencerás. **La humildad amorosa... es una fuerza tremenda**, la más fuerte de todas, semejante a la cual ninguna hay"⁵⁷.*

Habría que morir al deseo de dominio, a la pretensión de racionalidad cartesiana, al anhelo de seguridades definitivas, al embotamiento que causa el sufrimiento para abrirse a la dinámica de un amor vulnerable que aprehende, alaba y sirve a la existencia pues allí reside una *fuerza tremenda* a favor de la vida.

No es casual que el epígrafe de esta novela (que coincide con el epitafio que más tarde escribieran en la tumba de Dostoievski) sea el siguiente:

*"Si el grano de trigo
no cae en tierra y muere,
queda él solo;
pero si muere
da mucho fruto"*

(Jn 12,24)

⁵⁷ *Los hermanos Karamazov*, p. 1121. La negrita es nuestra.

LA ESCUELA DE FRANKFURT

Reflexiones sobre el mal en la historia¹

Walter Benjamin

Walter Benjamin escribió las *Tesis sobre Filosofía de la Historia* en 1940 en París, entre su liberación del campo de trabajo de Clos-Saint-Joseph de Nevers y su suicidio, tristemente acaecido el 26 de septiembre de 1940 en Port Bou, durante su huida de las persecuciones nazis.

Hanna Arendt fue a Port Bou ese mismo año con la intención de visitar su tumba y más tarde entregó estos escritos a Theodor W. Adorno. Adorno envió una carta a Max Horkheimer refiriéndose a las *Tesis* en estos términos:

“Se trata de la última concepción de Benjamin. Su muerte hace superflua la precaución en cuanto a su carácter provisional. (...) No pueden existir dudas en cuanto a la concepción global. A ello se agrega el que ninguno de los trabajos de Benjamin, parece más próximo a nuestras propias intenciones. Esto tiene que ver sobre todo con la representación de la historia como permanente catástrofe, la crítica al progreso y el dominio de la naturaleza y la actitud frente a la cultura”.

A la que Horkheimer respondió:

¹ Este texto fue publicado en la revista *Sapientia*, UCA, Facultad de Filosofía y Letras, n° 209, año 2001, Buenos Aires, pp. 191-212. La Escuela de Frankfurt tuvo como figuras centrales en el ámbito de la filosofía, a lo largo de casi medio siglo (entre la décadas del 20 y la del 60), a los siguientes pensadores: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse. En sus inicios, Walter Benjamin y Erich Fromm también trabajaron dentro de su órbita. Todos sus representantes son autores alemanes, judíos y originalmente marxistas. Forman parte también de las fuentes de su pensamiento Hegel, Schopenhauer y Freud, entre otros. Su reflexión filosófica fue radicalmente afectada por los tristes acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, llevándolos a replantear con profunda seriedad sus propios orígenes intelectuales.

“*Me alegro con usted de que dispongamos de las tesis de Benjamin sobre la historia. Nos ocuparán mucho y él estará con nosotros. La identidad entre barbarie y cultura... fue por lo demás el tema de uno de mis últimos diálogos con él en un café de la estación de Montparnasse*”².

Aparentemente las persecuciones de la Gestapo y fundamentalmente el pacto germano-soviético, habrían alejado a Benjamin de las débiles esperanzas mesiánicas que todavía proyectaba en el marxismo, y lo acercaban a una mirada crítica sobre la filosofía de la historia iluminista que, por ese entonces, también adquiriría toda su fuerza en el pensamiento de otros miembros la Escuela de Frankfurt.

¿Cuál era el contenido de las *Tesis*?

La lectura de las *Tesis* nos pone frente a la misma dificultad que el resto de su obra. Leer a Benjamin es entrar en un campo magnético, del que no se quiere ni se puede salir. Sus textos están plagados tanto de oscuridades impenetrables como de inagotables luminosidades que nos señalan la profundidad y autenticidad de su vida intelectual. Quien lo lee, quien no puede dejar de intentar su comprensión, busca rescatar para la vida su legado, como quien intenta más allá de toda esperanza *despertar a los muertos y recomponer lo despedazo*. Abandonar el esfuerzo, es abandonar no sólo a Benjamin al destino de un monólogo mutilado y estéril, si no también la riqueza de las *iluminaciones* que intenta transmitirnos.

Entre las alrededor de veinte tesis, tomaremos dos que resultan bien claras y nos permiten entender los comentarios de Adorno y Horkheimer.

Es muy conocida la tesis número IX, encabezada con una estrofa de la poesía de Gerhard Scholem, *Saludo del Angelus*, que

² Citadas por Rubén Jaramillo Vélez, “Sobre la filosofía de la historia de Benjamin”, en *Sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires, Alianza Editorial-Goethe Institut, 1993, pp. 71-81, pp. 71-72. Asimismo proceden de esta fuente los datos anteriormente citados de la vida de Benjamin. También sobre la vida de W. Benjamin: W. Benjamin, *Cuadros de un pensamiento*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1992; W. Benjamin-G. Scholem, *Correspondencia, 1933-1940*, Madrid, Taurus, 1987; T. W. Adorno, *Sobre Walter Benjamin*, Madrid, Cátedra, 1995; W. Benjamin, *Infancia en Berlín*, Madrid, Alfaguara, 1990; W. Benjamin, *Diario de Moscú*, Buenos Aires, Taurus, 1990.

según Benjamin es una de las mejores poesías de su amigo de que tiene conocimiento³:

*“Mi ala está pronta al vuelo,
vuelvo voluntariamente atrás,
pues si me quedase tiempo para vivir,
tendría poco fortuna.*

Hay un cuadro de Klee que se titula Angelus Novus. Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso”⁴.

La carta, fechada el 19 de septiembre de 1933, que Gershom Scholem envió a Benjamin desde Jerusalén, en la que aparece el poema *Saludo del Angelus*, incluye la transcripción de una dedicatoria suya a una pareja de recién casados que finalizaba así: *“En épocas antiguas todos los caminos llevaban a Dios y a su Nombre, de uno u otro modo. Nosotros no somos piadosos. Permanecemos en lo profano y donde antes figuraba Dios ahora está la Melancolía”⁵.*

La Melancolía desplazó también al Optimismo ingenuo en el Progreso o en la teleología de la historia marxista, Mesías a escala humana, que lograrían superar definitivamente todas las contradicciones que tornan miserable la existencia del hombre.

³ Cfr. W. Benjamin-G. Scholem, *Correspondencia*, ed. cit., pp. 97-98.

⁴ Walter Benjamin, “Tesis sobre filosofía de la historia”, en *Para una crítica de la violencia*, México, Premia, 1982, pp. 113-114.

⁵ W. Benjamin-G. Scholem, *Correspondencia*, p. 96.

En 1940 la certeza de este fracaso, de la necesidad de replantear la idea de *historia* constituye un elemento central de las tesis de Benjamin.

Leamos, ahora, la tesis número VIII, que aclara un poco más cuál sea la raíz de la melancolía:

“La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el ‘estado de emergencia’ en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que resulte coherente con ello. Se nos planteará entonces como tarea la creación del verdadero estado de emergencia, y esto mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La fortuna de éste proviene desde hace bastante del hecho de que sus adversarios lo combaten en nombre del progreso como ley histórica. El estupor porque las cosas que vivimos sean ‘aún’ posibles en el siglo veinte no es nada filosófico. No es el comienzo de ningún conocimiento, salvo del de que la idea de la historia de la cual proviene carece ya de vigencia”⁶.

Carece de vigencia un concepto de historia que excluya o subestime el problema del mal. Los acontecimientos del siglo XX, incluida la temprana muerte de Benjamin, fueron un argumento incontestable para demostrar la impotencia de los sueños de un Descartes, de un Condorcet, de un Kant y de tantos otros. Su lugar es ocupado hoy por aquella mirada llena de espanto.

Vamos a describir ahora, dos líneas filosóficas distintas que giran alrededor de este eje.

Dada - Henri Lefebvre - Tristan Tzara - Michel Foucault -...

Una de ellas fue la certeza de un paulatino triunfo de lo que podríamos llamar genéricamente el “mal”: de la irracionalidad y el sin sentido. El progresivo debilitamiento y fragmentación de las identidades personales, culturales, religiosas, políticas. El desenmascaramiento de toda actualidad como manifestación objetiva de los sistemas de poder-dinero. Esta certeza estaba ya presente durante la Primera Guerra Mundial. Ilustración, cultu-

⁶ W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, p. 112.

ra, dominio e irracionalidad objetiva, empiezan a resonar como distintas expresiones de la misma figura. La pendiente comienza a gravitar hacia el nihilismo, hacia la claudicación de las capacidades humanas de instaurar legítimamente, la verdad, la belleza y el bien que perseguía el antiguo humanismo.

“Si la modernidad tiene un sentido es este: que lleva en su interior, desde el principio, una negación radical: el dada, ese acontecimiento que tuvo lugar en un café de Zurich”⁷.

“Dada” fue uno de los primeros nombres del rechazo de la cultura, de la rebeldía frente a la pretendida seriedad de una civilización que hacía posible la destrucción y la guerra. La búsqueda de un refugio que empezaba a construirse en el terreno de la irracionalidad y el sin sentido.

“Mi primer artículo en la revista Philosophies –dijo Lefebvre en 1975, rememorando el año 1924– (era un) retrato de dada. Gracias a él entablé una duradera amistad con Tristan Tzara... Yo había escrito: El dada hace añicos el mundo, pero estos añicos son hermosos... Cada vez que me encontraba con Tristan Tzara, me decía: ¿Qué? ¿Recogiendo los añicos? ¿Planea unirlos de nuevo? Yo siempre respondía: No..., voy a acabar de destrozarlos”⁸.

Sería muy largo hacer referencia a la gran cantidad de autores que forman el enjambre de esta línea de pensamiento que llega hasta nosotros bajo distintas figuras. Pero en todos ellos encontramos algunos puntos en común. En general se percibe un abandono del humanismo. El hombre es un elemento más dentro de la infinidad de seres que conforman lo real. Tan explicable y previsible en sus comportamientos como el resto de los seres vivos. Alguien que, es verdad, se distingue por su lenguaje y capacidad de organización. Que aparentemente necesita encontrar un sentido a su vida, pero este es siempre falso, deconstruible en su génesis histórica que es también la génesis de alguna forma de poder. ¿Bien o mal? Son conceptos que carecen de referente, más allá de la conveniencia o inconveniencia que determina la cultura vigente.

Tomemos como ejemplo solamente el final de un reportaje hecho a Michel Foucault en 1966:

⁷ Cfr. Greil Marcus, *Rastros de carmín*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 199.

⁸ Cfr. Greil Marcus, *Rastros de carmín*, p. 205.

La periodista acusa de abstracta a la filosofía de Foucault y él responde lo siguiente:

M.F. *¿Abstracta? Permítame responder: ¿es el humanismo quien es abstracto! Todos esos suspiros del alma, todas esas reivindicaciones de la persona humana, de la existencia, son abstractas, es decir están separadas del mundo científico y técnico que es a fin de cuentas nuestro mundo real. Lo que me irrita del humanismo es que es además el parapeto tras el cual se refugia el pensamiento más reaccionario, el espacio en el que se asientan alianzas monstruosas e impensables: se quiere aliar por ejemplo a Sartre con Teilhard de Chardin... ¿En nombre de qué? ¡Del hombre! ¡Quién se atrevería a hablar mal del hombre! Pues bien, el esfuerzo que realizan actualmente personas de nuestra generación no consiste en reivindicar al hombre contra el saber y contra la técnica, sino que consiste en mostrar que nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestra manera de ser, hasta la forma más cotidiana, forman parte de la misma organización sistemática y por tanto entran de lleno en las mismas categorías que el mundo científico y técnico. Es el 'corazón humano' lo que es abstracto mientras que nuestra investigación que quiere ligar al hombre con la ciencia, con sus descubrimientos, con su mundo, es bien concreta.*

—Creo que sí...

M.F. *Le responderé que no hay que confundir la cómoda templanza de los compromisos con la frialdad propia de las verdaderas pasiones. Los escritores que nos gustan a nosotros, los 'fríos' sistemáticos, son Sade y Nietzsche que en efecto hablaban 'mal del hombre'. ¿No eran ellos igualmente los escritores más apasionados?"⁹*

Desenmascarar *los suspiros del alma* revelando su estructura interna cuyo ocultamiento había servido a alguna forma de poder. Los sufrimientos son burbujas de jabón tan frágiles y efímeros, tan inconsistentes en sí, como el sujeto que los padece. Para vivir "humanamente" hay que *volverse duros*; perder la ingenuidad, establecer fríamente la sospecha, abandonar toda es-

⁹ Entrevista con Madeleine Chapsal, *La Quinzaine Littéraire*, núm. 5, mayo 1966, pp. 14-15. Publicada en Michel Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, pp. 36-37.

peranza abstracta: la expulsión de la identidad y con ella, de la Melancolía.

Walter Benjamin - T. W. Adorno - H. Marcuse - Max Horkheimer, otra perspectiva

Quizás por su origen judío heredaron estos autores una perspectiva distinta. El valor de la persona humana nunca fue puesto en cuestión, siempre supuesto o dado por evidente, nunca justificado a través de una argumentación teórica.

Tal es así que el amor por el hombre se transformó en impulso de reflexión. Prueba de esto, entre muchas otras, es la frase de Benjamin con la que finaliza su ensayo de 1922 sobre *Las afinidades electivas de Goethe*:

“La esperanza sólo nos ha sido dada por los desesperanzados”¹⁰.

Esta frase es repetida como una letanía por los miembros de la Escuela de Frankfurt. Hay un eco de ella en *Minima moralia* de T. W. Adorno de 1951:

“La esperanza está primordialmente en los que no hallan consuelo”¹¹.

Con esta misma idea, recordando a Benjamin, pone Herbert Marcuse punto final a *El hombre unidimensional* en 1954:

“Sólo gracias a aquellos sin esperanza, nos es dada la esperanza”¹².

Jürgen Habermas, por su parte, finaliza una conferencia dada el 14 de marzo de 1980, en el contexto de un simposio sobre el pensamiento de Herbert Marcuse organizado por el departamento de Filosofía de la UCLA en San Diego, citando las siguientes palabras de Marcuse en su lecho de muerte:

¹⁰ W. Benjamin, *Dos ensayos sobre Goethe*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 102. Esta idea aparece previamente en una carta de Marx a Rouge de mayo de 1843. Cfr. G. Debord, *In girum imus nocte et consumimur igni*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 60-61.

¹¹ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 1987, parágrafo 143, p. 225.

¹² H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Buenos Aires, Hyspamerica, 1984, p. 222.

“Sabes, ya se dónde se originan nuestros juicios de valor más básicos; en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás”¹³.

Esta concepción no es ajena tampoco al pensamiento de Horkheimer. Al final de su vida en 1969, habiendo fallecido Adorno hacía pocas semanas, fue invitado a dar una conferencia en Venecia en la que, para sorpresa de todos, basó en esta noción su postulado de la existencia de Dios (noción que pide conservar de la teología) yendo más allá de, lo que se podría haber sospechado hasta ahora, fuera la raíz schopenhaueriana de estas intuiciones:

“...tiene que haber Alguien (sic) que compense a las víctimas inocentes al menos después de su muerte, que les haga bien, especialmente cuando murieron por defender sus propias convicciones”¹⁴.

El humanismo presente en estos autores los impulsó a un intento de comprensión de las condiciones que hicieron posible los tristes acontecimientos del siglo XX y buscaron, en coherencia con sus puntos de partida, caminos para revertirlas.

Una tesis sobre el origen del mal de Max Horkheimer

En la primavera de 1944 en una disertación pública dada en la Universidad de Columbia, Horkheimer hizo las siguientes afirmaciones:

“La razón puede realizar su racionalidad únicamente mediante la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como la produce y la reproduce el hombre”¹⁵.

Hay una íntima relación, según Horkheimer, entre el mal, o la enfermedad del mundo, y la actividad humana.

La actividad humana por otro lado, es dirigida por la razón del sujeto que imprime una determinada orientación a su conduc-

¹³ En Autores Varios, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 126.

¹⁴ Max Horkheimer, “La teoría crítica ayer y hoy”, en *Sociedad en transición*, Barcelona, Planeta, 1986, p. 63.

¹⁵ Max Horkheimer, “A propósito del concepto de filosofía”, en *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969, p. 185.

ta. Hay que concluir entonces que, la enfermedad del mundo depende en parte, de una razón enferma, de la enfermedad de la razón:

“La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza, y la ‘convalecencia’ depende de una comprensión profunda de la esencia de la enfermedad original, y no de una curación de los síntomas posteriores. (...) Desde los tiempos en que la razón se convirtió en instrumento de dominio de la naturaleza humana y extrahumana por el hombre –esto es desde sus más tempranos comienzos–, su propia intención de descubrir la verdad se vio frustrada. (...) Podría decirse que la locura colectiva que hoy va ganando terreno, desde los campos de concentración hasta los efectos aparentemente inocentes de la cultura de masas, ya estaba contenida en germen en la primitiva objetivación, en la contemplación calculadora del mundo como presa, que experimentó el primer hombre. La paranoia, esa locura que engendra teorías lógicamente construidas de persecución, no sólo es una parodia de la razón, sino que de alguna forma se halla presente en toda forma de razón que consista en una mera persecución de objetivos”. (...) “La subyugación de la naturaleza producirá como consecuencia la subyugación del hombre y viceversa, mientras el hombre no comprenda a su propia razón y el proceso fundamental con el que ha creado y mantiene en pie el antagonismo, ese antagonismo que se dispone a aniquilarlo. La razón puede ser más que naturaleza únicamente si adquiere conciencia concreta de su ‘naturalidad’ –que consiste en su tendencia al dominio–, esa misma tendencia que paradójicamente la hace ajena a la naturaleza. Con ello, al llegar a ser un instrumento de conciliación, será al mismo tiempo más que un instrumento. Los cambios de rumbo, los progresos y los retrocesos en este empeño, reflejan la evolución de la definición de filosofía”.

(...) “en semejante autocrítica la razón seguirá al mismo tiempo leal a sí misma, ateniéndose al principio de verdad, como un principio que únicamente le debemos a la razón, sin buscar ningún otro motivo”¹⁶.

¹⁶ Ibidem.

Podríamos decir que, para Horkheimer, el origen de la *enfermedad* del mundo radica en el modo deformado de relacionarse el hombre con lo real, definido exclusivamente en términos de explotación y dominio. Esta deformación fue exacerbada con ingenuo optimismo, en la concepción iluminista de la autonomía del pensamiento. Cristalizó con especial impulso en la crítica kantiana de la razón y fue desnudada en su potencial de maligna irracionalidad por el *pesimismo clarividente* de Schopenhauer.

Horkheimer expone estas últimas ideas en un texto de 1960, en ocasión de cumplirse 100 años de la muerte de Schopenhauer:

*“Quien en tiempos de Schopenhauer, más aún, a fines del siglo XIX, hubiese osado predecir la historia tal como aconteció hasta el momento presente, hubiera sido sin duda denunciado como pesimista ciego. Schopenhauer fue un pesimista... clarividente”*¹⁷.

Para Schopenhauer, un desarrollo coherente de las ideas del iluminismo, no puede sino llevar a la afirmación de que el fondo de lo real es irracional y maligno. Kant, gran representante y punto de llegada de aquella corriente, sostenía la conocida distinción de razón y ser-en-sí, en la que la razón ocupaba una función organizadora. Esta distinción para Schopenhauer no puede sostenerse sin suponer el fondo irracional de lo real en sí mismo.

*“Kant enseñó que la cosa en sí, vale decir el ser tal como existe eternamente sin perspectiva humana o animal, proporciona a los sujetos la materia para su conocimiento, los hechos sensoriales de los cuales el intelecto extrae, mediante sus funciones ordenadoras, el mundo unitario, tal como la máquina extrae el producto de la materia prima (...) a la central del intelecto, por así decirlo, le sirvió de modelo la dirección de la manufactura, de la empresa”*¹⁸.

*“El logro filosófico revolucionario de Schopenhauer reside más que nada en el hecho de haber mantenido firmemente frente al empirismo el dualismo original que fuera el motivo fundamental hasta Kant sin deificar si embargo al mundo en sí, a la esencia propiamente dicha”*¹⁹.

¹⁷ Max Horkheimer, “Actualidad de Schopenhauer”, en *Sobre el concepto del hombre*, Buenos Aires, Sur, 1970, p. 95.

¹⁸ Max Horkheimer, “Actualidad de Schopenhauer”, pp. 96-97.

¹⁹ Max Horkheimer, “Actualidad de Schopenhauer”, p. 99.

El hecho de que el conocimiento sea en gran parte un orden extrínseco revela la irracionalidad del ser-en-sí y –conforme a la identificación de la verdad con el bien– su malignidad. La razón, por su parte, para Schopenhauer, busca ordenar lo real solamente movida por el instinto de autoconservación que está a su vez, al servicio de la vida no del individuo, sino de la especie. El ser humano domina, pero es fundamentalmente dominado a través de sus instintos, por el ser-en-sí, que es quien se revela ahora dueño de la partida, y que Schopenhauer identifica con una voluntad genérica ciega y maligna. Llegamos así a la autodisolución del optimismo iluminista, cuyo germen se hallaba presente en la división del pensamiento y la realidad. Si la instancia racional debe reducirse solamente a la racionalidad subjetiva, es porque en el fondo lo real es absolutamente irracional:

“Quien comience a filosofar teniendo en cuenta la tradición europea, pero sin suponer lo que habrá de surgir de ello, acaso llegue a experimentar lo absurdo de su empresa. El esfuerzo por alcanzar la verdad que pasa a través del Iluminismo y se libera en Schopenhauer de toda imposición externa, lleva en su camino con lógica incontrovertible al punto en que la noción de verdad se niega a sí misma. Partiendo de un absoluto maligno, de una voluntad ciega en calidad de esencia, debe inferirse en forma ineludible una amenazante antinomia según la cual la afirmación del ser verdadero y eterno no puede sostenerse frente a la verdad. Esa contradicción inmanente al pensar autónomo y por la que una y otra vez se ve demolido, esa contradicción que Hegel conocía como ningún otro a lo largo de los esfuerzos para conjurarla que cumplía mediante su sistema, forma parte ya de los primeros escritos que se separan de la teología. Esa contradicción es el móvil secreto tanto en la gnosis como en la mística judía y cristiana. Únicamente en Schopenhauer queda articulada sin disfraz. ¿Cómo habría de sostenerse la verdad eterna si el fundamento del universo es malo? Schopenhauer se aferró a la noción de verdad aun cuando ésta conduce a la negación de sí misma; la verdad significó para Schopenhauer la decisión de no tranquilizarse mediante ilusión alguna”²⁰.

²⁰ Max Horkheimer, “Actualidad de Schopenhauer”, p. 105.

La filosofía de la historia del iluminismo, que ve en el progreso científico el fin de todos los males es, en definitiva, una trampa. Su concepción de la racionalidad en términos de dominio, es incapaz de justificar los altos fines para los que había sido convocada. La racionalidad se enreda en una malla de medios que persiguen metas teoréticamente arbitrarias sin limitación en la manipulación de la realidad. No es de extrañar que este modo de entender la relación del hombre con el mundo haya influido en los acontecimientos del siglo XX. Schopenhauer supo ver, según Horkheimer, cuáles eran los presupuestos metafísicos y cuál sería el desenlace de una relación planteada en tales términos. Su postura es un antecedente de la claudicación de la esperanza en el hombre del siglo XX, que mencionábamos antes. Es conocida la relación de continuidad entre la filosofía de Nietzsche y la de Schopenhauer y a su vez la filiación de cierto irracionalismo contemporáneo respecto del pensamiento de Nietzsche.

¿Coincide la postura de Horkheimer con la de Schopenhauer en el terreno de la metafísica? Es difícil sacar una conclusión definitiva –como ocurre cada vez que queremos afirmar algo definitivo de los autores de esta escuela–. Schopenhauer plantea a su manera la necesidad ontológica del mal. ¿El mal es necesario también para Horkheimer?

En la conferencia, a la que nos referimos antes, que diera en Venecia, en 1969, Horkheimer sostiene la necesidad de mantener la tesis de Schopenhauer sobre el “pecado original” y aclara inmediatamente:

“Cuando podemos ser felices, cada minuto es comprado con el sufrimiento de un sinnúmero de otros seres, animales y humanos. La civilización actual es el resultado de un pasado horroroso. (...) Todos nosotros debemos unir la tristeza a nuestra alegría y a nuestra dicha; debemos saber que tenemos parte en una culpa”²¹.

La explicación del origen del mal de Schopenhauer se acerca a la del mito de Anaximandro. Desde Nietzsche, la interpretación del mito de Anaximandro como el relato que sitúa el origen del mal en la finitud, se encuentra íntimamente relacionada a las

²¹ Max Horkheimer, “La Teoría Crítica ayer y hoy”, p. 61.

filosofías de corte immanentista de las que Schopenhauer es un representante²². Dice, por ejemplo:

*“Si, como lo hemos verificado aquí, se contempla con cierto espanto la humana maldad, debe volverse en seguida la vista hacia la mísera existencia humana (...) Entonces se advertirá que ambas se equilibran, lográndose conciencia de la eterna justicia, notando que el mismo mundo es su propio tribunal y comprendiendo que todo lo que vive debe expiar su existencia, primero por la vida después por la muerte. El Malum poenae aparece vinculado con el malum culpae”*²³.

Leamos ahora la interpretación que hace Horkheimer de esta idea:

“La doctrina más grandiosa de las dos religiones, judía y cristiana, es –me baso aquí en una frase de Schopenhauer– la doctrina del pecado original. Esta ha determinado la historia hasta ahora y determina aun hoy el pensamiento del mundo. Esta es sólo posible bajo la condición de que Dios ha creado al hombre libremente”.

“Lo primero que hizo el hombre fue cometer ese gran pecado en el paraíso, a raíz del cual toda la historia de la humanidad sólo se puede explicar con propiedad partiendo de un punto de vista teológico”.

Y añade:

*“La afirmación de sí mismo, la negación de los demás individuos, es lo que constituye para Schopenhauer el pecado original propiamente dicho”*²⁴.

El mal no es la afirmación de la finitud en sí misma, sino la negación de la finitud de los demás en la afirmación de la propia. La interpretación que hace Horkheimer de Schopenhauer o de la doctrina del pecado original, cuya importancia reconoce a partir

²² Cfr. Werner Jaeger, *Paideia*, México, F.C.E., 1980, p. 158 y ss.

²³ A. Schopenhauer, *Alrededor de la filosofía*, Buenos Aires, Tor, p. 71. Nótese la similitud con la traducción de Nietzsche de 1873 del aludido fragmento de Anaximandro: *“De donde las cosas tienen su nacimiento, hacia aquello ellas deben caer en la perdición, según la necesidad, pues ellas deben expiar y ser juzgadas por su injusticia según el orden del tiempo”*. *La filosofía de la época trágica de los griegos*. Cfr. Jaeger, loc. cit.

²⁴ Compilación de textos y entrevistas a K. Popper, H. Marcuse y M. Horkheimer, *A la búsqueda de sentido*, Salamanca, Sígueme, 1989, p. 109.

de la lectura de Schopenhauer, es, en este texto de los últimos años de su vida, aparentemente de tono personalista. Si es así, no habría coincidencia entre los postulados metafísicos de ambos autores. Este punto es importante porque el origen ontológico del mal en Schopenhauer lleva necesariamente al pesimismo, mientras que Horkheimer intenta dar una salida a la *enfermedad del mundo* consecuencia de la *enfermedad de la razón*, ya desde los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Todo lo cual no podría comprenderse sin la suposición del origen moral del mal.

Estas conclusiones no dejan de ser asombrosas si se tiene presente la raíz marxista del pensamiento del autor. Es interesante ver cómo su tesis del origen del mal o de una radicalización del mal a partir de la actividad humana dependiente de una racionalidad que se ejerce en términos de autonomía y dominio, revela que en definitiva los principios de la teoría del conocimiento del marxismo, dependientes del iluminismo no son útiles a sus intereses de emancipación. Esta actitud racional promueve en cambio, la explotación de la naturaleza y del hombre. Horkheimer sostiene, como vimos más arriba, que la racionalidad si no quiere producir la autoaniquilación del hombre, debe dejar de ser instrumento de división y explotación y comenzar a trabajar en pos de la conciliación de estas dos esferas, hombre y naturaleza, mediante la autocrítica y “*ateniéndose al principio de verdad, como un principio que únicamente le debemos a la razón, sin buscar ningún otro motivo*”²⁵.

Por lo tanto podríamos a grandes rasgos concluir que Horkheimer coincide en su interpretación de Schopenhauer en la afirmación acerca de que el pensamiento autónomo promueve un tipo de relación con lo real que radicaliza la enfermedad del mundo. Si la racionalidad dependiera únicamente de la instancia subjetiva sería válida la identificación del ser con la irracionalidad y el mal, pero creemos que Horkheimer no sigue a Schopenhauer en este punto. De otro modo no se entendería su crítica al pensamiento autónomo, sus intentos de comprensión y de búsqueda de

²⁵ Max Horkheimer, “A propósito del concepto de filosofía”, p. 185.

soluciones, y finalmente su alusión al origen del mal en la libertad en tono personalista.

T. W. Adorno: ausencia de sensibilidad y crueldad

En una conferencia transmitida por una emisora de Hesse, el 18 de abril de 1966, Adorno disertó sobre cómo debería encararse la educación humana a la luz de los acontecimientos de Auschwitz. ¿Qué elementos habría que modificar en la educación para que Auschwitz no se repita? ¿Cuáles son las condiciones antropológicas que hacen posible la crueldad?

Adorno intentó alguna propuesta. Señala allí las consecuencias que provoca el exceso de tecnificación en la afectividad humana. Los hombres altamente prácticos, tecnológicos, dice, son fríos, incapaces de amar y por lo tanto de identificarse con los demás hombres. Retoma el tema de la *racionalidad instrumental*, destacando principalmente las consecuencias de este tipo de racionalidad en la interioridad del sujeto.

“Los hombres tienden a tomar la técnica por la cosa misma, a considerarla un fin autónomo, una fuerza con ser propio, y, por ello, a olvidar que la técnica es la prolongación del brazo humano. Los medios –y la técnica es el conjunto de medios para la autoconservación de la especie humana– son fetichizados, porque los fines –una vida humana digna– han sido velados y expulsados de la conciencia de los hombres. (...) No sabemos con precisión cómo el fetichismo de la técnica se apodera de la psicología de los individuos, dónde está el umbral entre una relación racional con la técnica y aquella sobrevaloración que lleva, en definitiva, a quien proyecta un sistema de trenes para conducir sin tropiezos y con la mayor rapidez posible las víctimas a Auschwitz, olvide cuál es la suerte que les aguarda a éstas allí. El tipo proclive a la fetichización de la técnica está representado por hombres que, dicho sencillamente, son incapaces de amar. Esta afirmación no tiene un sentido sentimental ni moralizante: se limita a describir la deficiente relación libidinosa con otras personas. Trátase de hombres absolutamente fríos, que niegan en su fuero más íntimo la posibilidad de amar y rechazan desde un principio, aun antes

de que se desarrolle, su amor por otros hombres. Y la capacidad de amar que en ellos sobrevive se vuelca invariablemente a los medios. (...) Lo que consterna en todo esto –digo ‘lo que consterna’ porque nos permite ver lo desesperado de las tentativas para contrarrestarlo– es que esta tendencia coincide con la tendencia global de la civilización. Combatirla equivale a contrariar el espíritu del mundo. (...) Dije que estos hombres son especialmente fríos. Permítaseme que me extienda sobre la frialdad en general. Si ésta no fuese un rasgo fundamental de la antropología, o sea de la constitución de los hombres tal como éstos son de hecho en nuestra sociedad y si, en el fondo aquéllos no fueran indiferentes a cuanto sucede a los demás, con excepción de algunos pocos con los que se hallan unidos estrechamente y tal vez por intereses palpables, Auschwitz no hubiera sido posible; los hombres no lo hubiesen tolerado. La sociedad en su actual estructura –y sin duda desde hace muchos milenios– no se funda, como afirmara ideológicamente Aristóteles, en la atracción, sino en la persecución del propio interés en detrimento de los intereses de los demás. Esto ha modelado el carácter de los hombres hasta su entraña más íntima. (...) Los hombres, sin excepción alguna, se sienten hoy demasiado poco amados, porque todos aman demasiado poco. La incapacidad de identificación fue sin duda la condición psicológica más importante para que pudiese suceder algo como Auschwitz. (...) La frialdad de la mónada social, del competidor aislado, en cuanto indiferencia frente al destino de los demás, fue precondition de que sólo unos pocos se movieran. Bien lo saben los torturadores: ¡tantas veces lo comprueban!’”²⁶.

Llama poderosamente la atención el paralelo que se puede establecer entre la *frialdad*, mencionada por Adorno como condición de posibilidad de la crueldad por un lado, y el vicio que la ética clásica denomina *insensibilitas* como una de las condiciones de posibilidad de la injusticia, por el otro. La incapacidad de experimentar el valor de la persona, o la incapacidad de identificación con el otro, como dice Adorno, fue una condición de posibilidad del horror. Ésta a su vez depende de la distorsión en la relación del

²⁶ Publicada en *Zum Bildungsbegriff des Gegenwart*, Francfort, 1967; versión en castellano “La educación después de Auschwitz”, en T. W. Adorno, *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 80-95: pp. 91-92

hombre con el mundo en términos de instrumentalidad y no de atracción de los valores. En la escolástica o en la ética tradicional, sabiduría, *ordo amoris*, templanza, prudencia y justicia, forman una cadena de actitudes que son la condición de posibilidad para el bien. Lo opuesto, que ha sido señalado en la conferencia de Adorno, sería la barbarie, ceguera de la técnica o razón de medios, indiferencia, frialdad (*insensibilitas*, intemperancia), crueldad e injusticia: cadena que condiciona la posibilidad del recrudecimiento del mal.

Todas estas ideas sobre las disposiciones subjetivas que colaboran en la construcción de la justicia o la injusticia, no se entienden sin una concepción antropológica hilemórfica, que explica la labor conjunta de la sensibilidad y la racionalidad humana. La capacidad de empatía, la espontánea *identificación* o reconocimiento afectivo del otro como *alter ego*, que impide la crueldad entre los hombres, es la resonancia en la afectividad humana de la encarnación del *saber* acerca de la dignidad de la persona. Un “saber” encarnado ordena al amor y dispone a la afectividad al reconocimiento del valor de lo que tiene enfrente.

Esta tesis se hallaba desarrollada ya en otros términos, en la *Dialéctica del Iluminismo*, en el capítulo, *Juliette o iluminismo y moral*. Allí condenaban Adorno y Horkheimer, la división interior al hombre entre afectividad y racionalidad, que propone el pensamiento autónomo. La razón es convocada a dominar la dimensión afectiva-sensitiva, imponiéndole sus normas. De este modo se neutraliza la afectividad como órgano de reconocimiento de los valores objetivos. Se endurece el corazón humano, logrando el sujeto mayor señorío sobre el acontecer temporal:

“La condena de los sentimientos estaba implícita en la formalización de la razón”²⁷.

²⁷ Max Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 114. El Dr. Emilio Komar ha realizado un profundo estudio sobre este tema en su artículo “Juliette o Iluminismo y moral”, publicado en Emilio Komar, *Orden y misterio*, Rosario, Fraternitas-EMECE, 1996, pp. 33-44. Los lectores de esta obra reconocerán que estas reflexiones le deben muchas de sus ideas.

En ese capítulo los autores, conectan alrededor de este tema la antropología y la ética de Sade, Kant y Nietzsche, revelando así una atmósfera común a estos pensadores, aparentemente disímiles:

(Sade- Juliette) *“Ama el sistema y la coherencia, y adopta con plenitud el órgano del pensamiento racional. En lo que se refiere al dominio de sí, sus prescripciones se relacionan con las de Kant, como la aplicación particular con el axioma. La virtud –dice Kant– por cuanto está fundada en la libertad interior, contiene para los hombres también un precepto afirmativo, que es el de reducir bajo el propio poder (bajo el poder de la razón) todas las facultades e inclinaciones propias, es decir, el precepto del dominio de sí, que se une a la prohibición de dejarse dominar por los propios sentimientos y por las propias inclinaciones (al deber de la apatía); pues si la razón no toma las riendas del gobierno, los sentimientos y las inclinaciones se adueñan del hombre”*²⁸.

El dominio sobre lo extrasubjetivo que ejerce la razón formalizada o, lo que es lo mismo, la razón instrumental, se dirige también hacia el interior del sujeto sometiendo toda instancia no racional a su órbita. De este modo se consigue una parálisis de los sentimientos que potencia la ampliación del campo de influencia del sujeto racional, por la liberación de trabas afectivas interiores:

“La apatía (entendida como fuerza) es un presupuesto indispensable de la virtud’, dice Kant distinguiendo –en forma no muy diversa de aquella en que lo hace Sade–, esta apatía moral de la insensibilidad como indiferencia a los estímulos físicos. El entusiasmo es reprobable, tranquilidad y resolución constituyen el nervio de la virtud. ‘Este es el estado de salud de la vida moral; mientras que la pasión, incluso cuando es suscitada por la imagen del bien, constituye un hecho espléndido y efímero que nos deja disminuidos’. Clairwil, la amiga de Juliette, dice exactamente

²⁸ M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, pp. 117-118. Los autores remiten a Kant, *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, en *Kant Werke*, Akademie-Ausgabe, VI, p. 408.

²⁹ M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 119. Remiten a Kant, op. cit., pp. 408-409. Remiten a Sade, *Histoire de Juliette*, Hollande, 1797, IV, p. 114.

lo mismo del vicio: 'Mi alma es dura, y estoy bien lejos de anteponer los sentimientos a la feliz apatía de que gozo. Ah, Juliette..., me temo que te hagas ilusiones sobre el peligroso sentimentalismo del que se enorgullecen muchos tontos'"²⁹.

La anestesia subjetiva, no es sino la afectividad que responde como un eco a la irracionalidad del fondo de lo real. Todo límite que el sujeto se autoimponga en relación a la instrumentalización, manipulación o explotación del otro, revela su desconocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas, su tontería, su mítica sacralización de lo real. Aquellos suspiros del alma que criticaba Foucault del abstracto humanismo.

*"Malignamente Nietzsche exalta a los poderosos y su crueldad 'hacia lo exterior, donde empieza lo extranjero', es decir hacia todo lo que no pertenece a sí mismos. 'Allí gozan de libertad respecto a toda restricción social, allí se descargan de las tensiones provocadas por una larga clausura y segregación en la paz de la comunidad; vuelven a la inocencia moral del animal de presa, como monstruos exultantes, protagonistas acaso de una serie horrenda de asesinatos, devastaciones, violencias y torturas, con la arrogancia y la serenidad de ánimo de quien no ha hecho más que una broma de estudiantes convencidos de que los poetas tendrán de nuevo durante mucho tiempo algo para cantar y celebrar ... Esta 'audacia' de las razas nobles, locas, absurdas, repentina en sus manifestaciones, de empresas impredecibles e incluso increíbles ... su indiferencia y su desprecio por la seguridad, el cuerpo, el bienestar, su pavorosa serenidad y su profunda voluptuosidad en la destrucción, en todas las delicias de la victoria y la crueldad', esta audacia proclamada a pleno pulmón por Nietzsche, ha provocado también el éxtasis de Juliette. (...) Hay débiles y fuertes; hay clases, razas y naciones dominadoras y hay aquellas inferiores y sojuzgables"*³⁰.

"Si ya el remordimiento era considerado irracional, la compasión constituye el pecado por excelencia. El que cede a la com-

³⁰ M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 121. Remiten a *Genealogie der Moral*, en *Werke*, Kröner, XII, pp. 321-323.

³¹ M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 124.

*pasión, ‘pervierte la ley universal: por lo que la compasión, lejos de ser una virtud, se convierte en un vicio efectivo, apenas nos lleva a perturbar una desigualdad querida por las leyes naturales’*³¹.

Para Adorno y Horkheimer, esta concepción antropológica, que sostiene el dominio interior de lo pasional por la razón calculadora, fue un presupuesto cultural que impregnó la conciencia de los hombres disponiendo de manera deformada su relación consigo mismos, con el mundo y los otros hombres:

*“El orden totalitario ha cumplido todo esto al pie de la letra. Sustraído al control de su propia clase, que imponía al hombre de negocios del siglo XIX el respeto y el amor mutuo kantianos, el fascismo, que ahorra a sus súbditos los sentimientos morales para someterlos en cambio a una disciplina de hierro, no tiene más necesidad de observar ninguna disciplina. En oposición al imperativo categórico, y en acuerdo tanto más profundo con la razón pura, trata a los hombres como cosas, como centros de comportamiento (...) Su canon es su propia y cruenta eficacia. La mano de la filosofía lo había escrito sobre la pared, desde la crítica kantiana hasta la genealogía nietzscheana de la moral: uno sólo lo ha ejecutado hasta el fin y en todos los detalles. La obra del Marques de Sade muestra al ‘intelecto sin la guía de otro’, es decir, al sujeto burgués liberado de la tutela”*³².

Adorno finaliza sus reflexiones sobre la educación después de Auschwitz de la siguiente manera:

“Walter Benjamin me preguntó cierta vez durante la emigración, cuando yo viajaba todavía esporádicamente a Alemania, si aún había allí suficientes esclavos de verdugo que ejecutasen lo que los nazis le ordenaban. Los había. Pero la pregunta tenía una justificación profunda. Benjamin percibía que los hombres que ejecutan, a diferencia de los asesinos de escritorio y de los ideólogos, actúan en contradicción con sus propios intereses inmediatos; son asesinos de sí mismos en el momento mismo que asesinan a los otros. Temo que las medidas que pudiesen adoptarse en la

³² M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 123. Remiten a *Juliette*, ed. cit., I, p. 313.

*educación, por amplias que fuesen, no impedirían que volviesen a surgir los asesinos de escritorio. Pero que haya hombres, que subordinados como esclavos, ejecuten lo que les mandan, con lo que perpetúan su propia esclavitud y pierden su propia dignidad... que haya otros Boger y Kaduk, es cosa que la educación y la ilustración pueden impedir en parte*³³.

El no reconocimiento del valor del otro vuelve como un boomerang sobre el sujeto. ¿De qué manera piensan estos autores que se puede impedir el círculo de crueldad y dominio? ¿Qué elemento nuevo puede introducir en el corazón humano la sensibilidad necesaria para que tanto sufrimiento pueda ser evitado? ¿Cómo nos alejamos de esas *pasiones frías* que tanto gustaban a Foucault?

Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*

Es conocida la difusión que tuvo el pensamiento de Marcuse en la década del '60. La crítica de este representante de la escuela fue dirigida por esta época, más que a la comprensión de la violencia acontecida en la guerra, a otra forma de violencia sobre el ser humano individual, que se instaló después de la guerra y que fue la de la sociedad administrada o la sociedad racionalizada en función de la producción y el consumo. El ser humano pasó a ser luego de un "blanco móvil", una "herramienta de trabajo" y un "factor de consumo". En ambas instancias es instrumentalizado en pos de fines que son extraños a la realización de su humanidad integral.

Marcuse, comienza a formar parte de la escuela en la década del '30. Sus orígenes filosóficos tienen algunos colores propios. Recibió una gran influencia de Hegel y Heidegger en los inicios de su vida intelectual. Interesado posteriormente por el psicoanálisis, su obra *Eros y civilización*, a la que nos remitiremos, lleva por subtítulo, *Una investigación filosófica de Freud*, y es en ese contexto en el que hay que entenderla. Por otro lado, si tenemos presente la dependencia de Freud con respecto a la filosofía de Schopenhauer, no nos será difícil descubrir que estamos muy cerca de los planteos de Adorno y Horkheimer. La revisión que pro-

³³ T. W. Adorno, "La educación después de Auschwitz", p. 108.

pone Marcuse de Freud tiene grandes temas en común con la crítica del Iluminismo de Adorno y Horkheimer.

En esta obra Marcuse intenta una salida al pesimismo freudiano del *Malestar de la cultura*, presentando la posibilidad de construcción de una civilización en la que no se promueva un exceso de represión, o en los términos que nos venimos expresando, una civilización que supere las relaciones de dominio que empobrecen y mutilan la existencia humana.

La civilización actual produce un exceso de represión, o racionalización de la existencia individual, que no es necesaria para la conservación de la vida sino que sirve a los intereses de dominación de una élite.

Marcuse propone la instauración de un nuevo principio de realidad. Hasta ahora ha sido el mito prometeico, de la acción, la técnica, el dominio y el esfuerzo, lo que constituía nuestro principio de realidad. Sugiere restituir en el imaginario social, los mitos de Orfeo y Narciso, que describen un tipo de relación distinta, estética, lúdica, gozosa con el mundo y los demás hombres.

Es interesante notar que para Marcuse la instauración de este nuevo principio, o de esta nueva forma de relacionarse el hombre con el mundo, estaría dirigida hacia una posible superación de las heridas del *pecado original* —entendido éste en el contexto de su filosofía—:

*“El clima de este lenguaje es el de la ‘disminution des traces du péché originel’. La rebelión contra la cultura basada en el esfuerzo, la dominación y la renuncia. Las imágenes de Orfeo y Narciso reconcilian a Eros y Tanatos. (...) Este es quizá el único contexto en que la palabra ‘orden’ pierde su connotación represiva: este es el orden de la gratificación que crea un eros libre”*³⁴.

La emancipación de la civilización del dominio, para la implantación del orden de un eros libre. Prometeo por Orfeo, la dominación por la contemplación y lo lúdico. ¿Es esto posible? Para Marcuse la dimensión estética del ser humano confirma la posibilidad de este sueño de la fantasía mítica:

³⁴ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968, p. 157. La expresión “*disminution des traces du péché originel*” está tomada de Charles Baudelaire, *Mon coeur mis à un*, en *Oeuvres Postumes*, ed. Conard, París, 1952, vol. II, p. 109.

“El eros órfico transforma al ser: domina la crueldad y la muerte mediante la liberación. Su lenguaje es la ‘canción’ y su trabajo el ‘juego’. La vida de Narciso es la de la belleza y su existencia es ‘contemplación’. Estas imágenes se refieren a la ‘dimensión estética’, señalándola como aquélla cuyo principio de la realidad debe ser buscado y valorado”³⁵.

“Esta tarea envuelve la comprobación de la relación interior entre el placer, la sensualidad, la belleza, la verdad, el arte y la libertad –una relación revelada en la historia filosófica del término estética–”³⁶.

Paradójicamente una de las fuentes de la filosofía de Marcuse para este tema es también Kant. Kant fue acusado por Adorno y Horkheimer de cristalizar el espíritu de dominio en la división entre razón y afectividad y razón y ser en sí. Marcuse lo rescata. Toma de Kant la definición de los principales aspectos que deben definir el nuevo principio de realidad. La *Crítica del juicio* contrarresta la *Crítica de la razón pura y práctica*:

“Las dos categorías principales que definen este orden (estético) son la ‘determinación sin propósito’ y la ‘legalidad sin ley’. Ellas circunscriben, más allá de un contexto kantiano, la esencia de un verdadero orden no represivo”³⁷.

“El orden de la belleza es el resultado del orden que gobierna el juego de la imaginación. Este doble orden está de acuerdo con las leyes, pero son leyes libres en sí mismas: no son sobreimpuestas y no fortalecen el logro de fines y propósitos específicos; son la pura forma de la misma existencia”³⁸.

Determinación sin propósito, finalidad sin fin. Marcuse propone un tipo de relación no instrumental, contemplativa, gozosa, desinteresada. Legalidad sin ley: una legalidad que se identifique con el orden mismo del dinamismo de la vida y no con un orden represor extrínseco.

Marcuse reconoce en la dimensión estética el paradigma de un modo distinto de dirigirse el hombre a lo real que podría ir sa-

³⁵ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, p. 163.

³⁶ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, p. 164.

³⁷ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, p. 168.

³⁸ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, p. 169.

nando las heridas que la civilización provocó. Estas ideas las desarrolla en explícita comunión con el pensamiento de Schiller de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*. En la sociedad industrial, dice allí Schiller:

“...el gozo está separado del trabajo, los medios del fin, el esfuerzo de la recompensa. Encadenado eternamente sólo a un pequeño fragmento de la totalidad, el hombre se ve a sí mismo sólo como un fragmento; escuchando sólo el monótono girar de la rueda que mueve, nunca desarrolla la armonía de su ser, y, en lugar de darle forma a la humanidad que yace en su naturaleza, llega a ser una mera estampa de su ocupación”³⁹.

E inmediatamente comenta Marcuse:

“Puesto que fue la civilización misma la que le ‘infirió al hombre moderno esta herida’ sólo una nueva forma de civilización puede curarla. La herida es provocada por la relación antagónica entre las dos dimensiones polares de la existencia humana. (...) en lugar de reconciliar ambos impulsos haciendo a la sensualidad racional y a la razón sensual, la civilización ha subyugado la sensualidad a la razón de tal manera que si la primera se afirma a sí misma lo hace en formas destructivas y ‘salvajes’, mientras la tiranía de la razón empobrece y barbariza la sensualidad”⁴⁰.

El paralelo con el capítulo de *Juliette*, de Adorno y Horkheimer y *La educación después de Auschwitz* de Adorno, es evidente. La diferencia estriba en que Marcuse pone el acento en estos textos, no tanto en la crueldad *hacia fuera* que pudo causar el hombre, por división de los afectos y la razón, sino en la mutilación interior del ser humano, lo cual cuadra muy bien con su punto de partida en el psicoanálisis. Postula un nuevo principio de realidad que haga posible un nuevo tipo de relación con el mundo, que permita un enriquecimiento de las experiencias humanas. En la que la vida dejaría de ser una lucha prometeica para pasar a ser la fiesta de Eros, el Ágape. Donde prevalezca la contemplación, el amor, el juego, por sobre la dominación, en la relación con la naturaleza, los demás hombres y el trabajo:

³⁹ Cfr. Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, pp. 175-176. Remite a Schiller, *The Aesthetic Letters, Essays and the Philosophical Letters*, trad. J. Weiss, Boston, 1845, p. 46.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 175-176.

“Bajo condiciones no represivas, la sexualidad tiende a ‘convertirse en Eros’, esto es, tiende a la autosublimación en relaciones duraderas y en expansión (incluyendo las relaciones de trabajo) que sirven para intensificar y aumentar la gratificación instintiva. Eros lucha por ‘eternizarse’ a sí mismo en un orden permanente”⁴¹.

Quizás estas afirmaciones de Marcuse nos traigan algún eco de la ingenuidad de Rousseau. También es cierto que hay un antecedente en este autor del romanticismo del siglo XIX, fuente de la que Marcuse está tomando en definitiva estas ideas.

Si bien no es el único en la escuela que acudió a la utopía estética como forma de salida a las relaciones de dominio radicalizadoras del mal, es quizás quien se anima a describir con cierto detalle el rostro de la nueva civilización del amor. (Si hacemos omisión de Erich Fromm que ya hacía bastante tiempo no se consideraba a sí mismo miembro de la escuela).

Adorno y Horkheimer habían descartado la posibilidad de describir cómo sería la sociedad perfecta. Pero es Adorno el que menciona con mayor frecuencia su relación con el modelo que plantea la estética, y es de hecho Adorno, también, una de las fuentes de Marcuse. Esto se comprueba con sólo mirar las citas a pie de página de *Eros y civilización*.

Estética y esperanza

A nuestro parecer, encontramos en este punto un distanciamiento de Adorno con respecto a Hegel. Si para Hegel, la forma más alta de la cultura es la filosofía como anulación del mítico misterio, para Adorno la estética es el lugar de la esperanza frente a la imposibilidad del intento mítico de terminar de definir la verdad. No todo está dicho. Es posible una apertura hacia el futuro.

“El lenguaje de las obras de arte es como el de las hadas en los cuentos: quieres lo incondicionado, pues ‘llegará a ser tuyo, pero desfigurado’. Para el conocimiento discursivo lo verdadero

⁴¹ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, p. 206.

aparece sin disfraz, pero no lo puede poseer; en cambio en el conocimiento que es el arte lo posee, pero como algo que le es inconmensurable (...) Cuanto más densa es la red de categorías que han tejido los hombres, que son algo muy distinto del espíritu subjetivo, tanto más pierden la costumbre de asombrarse por lo otro, engañados al habituarse progresivamente a lo extraño. El arte pretende reparar esto aunque débilmente, como fatigado enseguida por su peso. A priori conduce a los hombres a la admiración, tal como se pedía a la filosofía antes de Platón, aunque la filosofía se decidiese por lo contrario”⁴².

El arte es la prueba de que la esperanza es posible. Promueve una mirada crítica, hace evidente la distancia entre el poder ser y el ser del hombre y la sociedad. Depende de una actitud humana, de contemplación y no-dominio, que abre a la esperanza en la posibilidad de construcción de una nueva sociedad. Similar a las conclusiones de Marcuse, para Adorno, el arte muestra que otro tipo de vida es posible:

“Todo lo que sea estéticamente puro, que se halle estructurado por su propia ley inmanente está haciendo una crítica muda, está denunciando el rebajamiento que supone un estado de cosas que se mueve en dirección de una total sociedad de intercambios, en la que todo es para otra cosa”⁴³.

“En la magia de lo que se descubre como impotencia absoluta, la de lo bello, perfecto y nulo a un tiempo, la apariencia de omnipotencia se refleja negativamente como esperanza. Ha huido toda prueba de poder. La total ausencia de finalidad, desautoriza lo totalidad de los fines en el mundo del dominio, y sólo en virtud de tal negación, que lo existente introduce en su propio principio racional como una consecuencia suya, la sociedad existente ha ido cobrando conciencia de otra sociedad posible. La beatitud de la contemplación se basa en el encantamiento desencantado”⁴⁴.

“La chifladura es la verdad como la tienen que padecer los hombres en cuanto cejan en ella en medio de lo falso. El arte es

⁴² T. W. Adorno, *Teoría Estética*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1983, p. 169.

⁴³ T. W. Adorno, *Teoría Estética*, p. 296.

⁴⁴ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, ed. cit., parágrafo 144, p. 226.

apariencia incluso en su mayor sublimidad; pero la apariencia, lo que hay en él de irresistible, le viene de algo que no es aparente. Al deshacerse del juicio, el arte, sobre todo el tachado de nihilista, dice que no todo es sólo nada. De otro modo sería lo que siempre es: pálido, indefinido, indiferente. No hay luz sobre los hombres y las cosas en que no se refleje la trascendencia. Hay algo indestructible en la resistencia contra el mundo fungible del cambio: la del ojo que se niega a que los colores del mundo sean aniquilados. En la apariencia se le ha trabado la lengua a lo no aparente”⁴⁵.

Tanto en Marcuse como en Adorno la utopía estética pone el acento en la reconciliación interior del hombre, trasladada luego a la relación del hombre con el mundo y los demás hombres. Adorno es capaz de empatía y por ello de reconocer las alteraciones, lo que *desafina* en nuestra organización social. *Por amor a los desesperados*, se resiste a que los colores del mundo sean aniquilados.

Esperanza y mesianismo

*Antes de que estéis fortalecidos para la lucha en vuestra estrella
Os canto lucha y victoria de estrellas más altas.
Antes de que lleguéis a asir el cuerpo en esta estrella
Os invento el sueño de estrellas eternas*⁴⁶

Benjamin, ya en su comentario *Las afinidades electivas de Goethe* veía en el arte, mejor aún, en la belleza, una ventana de esperanza que se abre a lo divino:

“Jamás se ha comprendido una verdadera obra de arte, excepto cuando se ha presentado inevitablemente como misterio. Pues no es posible designar de otro modo ese objeto al que el velo, en última instancia le es esencial. Porque sólo lo bello y nada fue-

⁴⁵ T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1986, p. 402.

⁴⁶ Escrito de George sobre la casa natal de Beethoven en Bonn. Citado por W. Benjamin en su comentario a *Las afinidades electivas de Goethe*, ed. cit., p. 102.

⁴⁷ W. Benjamin, *Las afinidades electivas de Goethe*, p. 96.

*ra de él puede ser ocultante y oculto, esencial, es que el fundamento divino de la belleza reside en el misterio*⁴⁷.

La belleza nos abre a la esperanza sobrenatural de una reconciliación definitiva:

*“Porque la apariencia de reconciliación puede, debe ser querida: sólo ella es la morada de la esperanza extrema. Así, ésta se le escapa por último y sólo como una temblorosa pregunta resuena el ‘qué bello’ al final del libro por los muertos que, si es que lo hacen, esperamos que despierten no en un mundo bello, sino bienaventurado*⁴⁸.

Más allá de la utopía estética como modelo de la acción humana que ayuda a la reconciliación, aparece con distintos matices en los diferentes autores el tema de la esperanza mesiánica. Sólo bajo la luz del contenido de la esperanza mesiánica, dice Adorno por ejemplo, podemos hacer una verdadera crítica a la realidad:

*“El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situar en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos sólo le es dado al pensamiento*⁴⁹.

La experiencia del mal padecido, reclama e ilumina el derecho a soñar el destino humano como victoria frente al sufrimiento. El hecho de que el hombre viva el sufrimiento como *injusticia* le revela que lo *justo*, lo *ajustado* a las demandas de su naturaleza, sólo puede estar en el terreno de la felicidad. El sufrimiento no es un vano suspiro del alma, esconde más bien una promesa. El hombre tiene un cierto derecho *metafísico* a la felicidad, a la restitución del bien que le ha sido vulnerado. Pero el acto de restitución, sólo puede provenir de la libertad.

⁴⁸ W. Benjamin, *Las afinidades electivas de Goethe*, p. 101.

⁴⁹ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 250, parágrafo 153.

“En el desairado, en el desdeñado, hay algo que se deja notar con la misma claridad con que los dolores intensos iluminan el propio cuerpo. Él reconoce que lo íntimo del amor ciego, que nada sabe ni puede saber, palpita la exigencia de claridad. Ha padecido una injusticia y ahí apoya su demanda de justicia al tiempo que se ve obligado a retirarla, pues, lo que él desea sólo puede provenir de la libertad. En esta servidumbre el rechazado alcanza la integridad humana”⁵⁰.

Adorno establece por momentos la salvación en términos de donación. El sujeto sólo puede esperar en la paciencia de la contemplación que ese don sea otorgado libremente de algún modo:

“Así una voz nos dice, cuando esperamos la salvación, que la esperanza es vana, y sin embargo es ella sola, la impotente, la que nos permite dar un respiro. Toda contemplación no puede ya sino reproducir pacientemente la ambigüedad de la melancolía en nuevas figuras y aproximaciones. La verdad es inseparable de la ilusión de que alguna vez entre las figuras de la apariencia surja, inaparente, la salvación”⁵¹.

Al final de su vida Max Horkheimer por su parte, sostenía (como vimos anteriormente), que la Teoría Crítica debía incorporar dos ideas y un sentimiento, tomados del pensamiento religioso. En primer lugar la doctrina del pecado original. En segundo lugar la imposibilidad de definir el bien perfecto, que para Horkheimer está relacionada con la prohibición de nombrar a Dios del Antiguo Testamento. Y finalmente el anhelo de que exista efectivamente un Dios que haga justicia a los suyos:

“No en cada uno de nosotros surge el anhelo de que estos horrores sean ya suficientes, que tiene que haber Alguien que compense a las víctimas inocentes, al menos después de su muerte, especialmente cuando murieron por defender sus propias convicciones. Por eso he hecho alusión a la teología que es la que cultiva ese anhelo”...⁵².

Terminamos estas ideas con la última frase de la última de las *Tesis de filosofía de la Historia* de Walter Benjamin. Quizás

⁵⁰ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 165, parágrafo 104.

⁵¹ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 121, parágrafo 78.

⁵² Max Horkheimer, “La teoría crítica ayer y hoy”, p. 63.

la que nos revela la raíz de la atmósfera común en la que habitan estos autores:

“A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías”⁵³.

La Melancolía por su ambigüedad, y gracias a ella, se abre a la esperanza.

* * *

Podríamos concluir a grandes rasgos que el tema del mal ha sido un tema importante en las reflexiones de los autores de la Escuela de Frankfurt. La experiencia personal del mal por la circunstancia histórica que les tocó vivir, les lleva a replantear desde su raíz más profunda el optimismo de la filosofía de la historia de corte iluminista. Pero no optan por el nihilismo, el triunfo de la desesperación, la frialdad o la dureza del corazón. Su compasión amorosa por las víctimas humanas los impulsa a buscar causas y soluciones, desde agudos planteos filosóficos dentro del marco de la Teoría Crítica. Aunque también es cierto los recorre un aire a menudo escéptico frente a las reales capacidades del hombre de revertir la situación. (Su lema fue *pesimistas teóricos y optimistas prácticos*⁵⁴). Finalmente y como respuesta a esto último, las pinceladas que hemos dado, sobre la presencia del tema del mesianismo en su filosofía, también nos revelan que una cierta raíz religiosa común de algún modo los involucra. La salvación en el caso de que sea posible, al parecer dependerá de una intervención externa que el hombre no puede forzar ni provocar. Pero todo esto último corre por cuenta nuestra.

⁵³ Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la Historia*, p. 132.

⁵⁴ Max Horkheimer, “La teoría crítica ayer y hoy”, p. 70.

LOS MOVIMIENTOS DE LA VIDA¹ (Con pretensiones teológicas)

Toda relación no deformada, tal vez incluso lo que de conciliador hay en la vida orgánica misma, es un regalo. Quien dominado por la lógica de la consecuencia llega a ser incapaz (de regalar) se convierte en cosa y se enfría.

T. W. Adorno²

Uno: planteo de la cuestión

¿Por dónde comenzaríamos a buscar una respuesta si se nos solicitara una definición de la vida? ¿No iniciaríamos acaso nuestro estudio en el terreno de las manifestaciones vitales básicas? Trataríamos de enumerar por ejemplo, cuáles sean los elementos esenciales en la vida de una ameba, o quizás, de una planta, y luego los predicaríamos analógicamente al resto de los seres vivos.

El presupuesto es el siguiente: las características de la vida deben poder verificarse en todas las formas vitales. Luego, si diéramos con sus notas peculiares en el terreno de la vida vegetativa, que es su forma preliminar, nos topáramos con lo que es común a todos los seres vivos.

Y es así como finalmente y en general, la respuesta se establece en torno a la descripción del movimiento espontáneo e inmanente, primero en sus tres figuras típicas: nutrición, crecimiento, reproducción y luego en su escalada jerárquica

¹ Este artículo fue publicado por la revista *Tábano*, nº 1, Buenos Aires, CEF, UCA, 2001, pp. 32-37.

² T. W. Adorno, *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987, parágrafo, 21, pp. 40-41. El texto entre paréntesis es nuestro. Este añadido toma como referencia la versión francesa de *Minima Moralia*, París, Payot, 1980, p. 40.

Dos: un cambio de ángulo

Sin embargo, nos pareció también muy acertado, el camino de acceso a la comprensión de la vida propuesto por Edith Stein, en algunos pasajes de su obra *Ser finito y ser eterno*.

Edith Stein produce un cierto *giro copernicano* en el punto de vista de sus lectores cuando presenta como prototipo de toda forma de vida, no a la vida vegetativa, sino a la vida espiritual.

Sigámosla en sus razonamientos.

Comencemos por su definición de la vida espiritual formulada dentro de un contexto de reflexión antropológico: ... “*un ‘ser espiritual’ es un ‘ser que permanece en sí mismo’*”. (...) “*Cuando ‘se exterioriza’ (...), no permanece menos en sí mismo. A partir de este centro interno, el centro espiritual se forma y une en una unidad lo que él es y todo lo que él asimila, en una asimilación sólo posible para el ser espiritual*”³.

La dimensión espiritual entonces, genera en la naturaleza humana la capacidad de *ser en sí* y a la vez *salir de sí* para forjarse a sí misma en la aprehensión de lo otro.

Avancemos un poco más. Se podría añadir, desde la metafísica de la participación, que el primer analogado de la vida espiritual es el Ser del cual todos los seres participan. Concédasenos a modo de fundamento filosófico para este último punto, remitir al lector a la cuarta de las vías a la existencia de Dios propuestas por Santo Tomás. Allí el razonamiento parte de la gradación jerárquica de las perfecciones en los seres naturales y concluye en la necesidad de la existencia de una Fuente generadora y portadora en grado sumo, de dichas perfecciones⁴. Por lo tanto el paradigma de la vida –y esto en su más puro sentido platónico– sería la Vida del Ser originante de todo ser.

¿Y cuáles son las características de la Vida del Ser? Si diéramos con sus notas elementales, ¿no se reflejarían éstas en la legalidad de la vida de todas las formas vitales, como el modelo en la imagen?

³ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, México, F.C.E., 1996, p. 234.

⁴ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q.2, art.3.

¿Qué nos dice la filosofía del modo de ser de la Vida Divina?
¿Tendremos que recurrir a Platón o a Aristóteles para que nos hablen del modo de ser de la vida de Dios?

El pensador cristiano no puede sino asombrarse de las alturas a las que ha llegado la reflexión filosófica en estos autores y en algunos otros (pensemos por ejemplo en Plotino), en su meditación sobre Dios, pero tampoco puede resistirse a la Revelación que Dios mismo ha hecho de sí en la Persona de Jesús.

En su intervención histórica ha querido revelarnos algo que naturalmente no habríamos llegado a descubrir: que la Vida divina es Vida Trinitaria. El pensador cristiano no puede ignorar que esta verdad central de la Revelación seguramente encierra claves luminosas para la comprensión de los seres, no puede sin ejercer cierta violencia sobre su deseo de comprensión, negarse a buscar sus vestigios en la realidad que lo circunda.

Un exceso de recelo en el carácter racional y natural de la filosofía —que es absolutamente válido cuando se trata de dialogar entre las distintas líneas de pensamiento— obstaculizaría el camino hacia la comprensión de los seres, si por él, el filósofo cristiano prescindiera en sus reflexiones de ese gran *misterio* que nos ha sido revelado.

Personalmente adhiero al intento de Edith Stein, e invito a mis lectores a escuchar sus conclusiones.

¿Cómo se realiza entonces, la vida en su forma más alta?: *“En el don de sí total de las personas divinas, por medio del cual cada una se despoja enteramente de su esencia y, sin embargo la conserva perfectamente, por el que cada una está enteramente en ella misma y enteramente en las otras, tenemos ante nosotros el espíritu en su realización más pura y perfecta. La divinidad trina es el propio reino del espíritu”*⁵.

Toda otra forma de vida sea espiritual o no, imita esta Vida espiritual y tiene en ella la ley fundamental de su desarrollo:

“Toda espiritualidad o don del espíritu por parte de las criaturas significa una ‘elevación’ en este reino, ciertamente en sentidos diferentes y de diversas maneras. (...) las otras formas fundamentales del ser poseen, en el reino del espíritu, su imagen primitiva,

⁵ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, p. 376.

*y no puede ser de otra manera si el reino del espíritu coincide con el primer ser, y si 'todo ser' significa una 'participación del primer ser', puesto que toma su punto de partida de él y se encuentra predestinado en él*⁶.

Y finalmente: "*Pertenece a la esencia de todo ser finito representar un símbolo y a la esencia de todo lo que es material y espacial ser un signo de lo espiritual*"⁷.

Podríamos concluir esta parte del trabajo, entonces, afirmando que la legalidad de la vida se resume en tres grandes movimientos: como la capacidad de *salir de sí, vivir lo otro, permaneciendo en sí mismo* o lo que es lo mismo, como la capacidad de ser en sí y de salir de sí para ser sí mismo gracias a la comunión con lo otro. Tres movimientos de la vida espiritual que tienden a reflejarse en toda forma de vida, aun en la vida vegetativa y en la sensitiva. La nutrición, el crecimiento, la reproducción, el conocimiento y la afectividad sensible, son distintas figuras del mismo movimiento.

Tres: los movimientos vitales y el carácter *dialogal* del ser

Retomemos la idea acerca de que lo paradigmático en las relaciones vitales, es la vida espiritual. La vida espiritual de la persona humana entonces, será el lugar donde ésta vive su realidad más plena. Vida espiritual que se cumple en unión hilemórfica con las otras dimensiones vitales del hombre. La mayor capacidad de darse, de vivir lo otro y ser en sí, se verificará en la vida de las facultades específicamente humanas por su rasgo de espiritualidad: en el conocer, amar y crear en los que vive la vida del yo personal.

Pero no sólo en el hombre, dentro de los seres materiales, se verifica una dimensión espiritual sino que, como huella del Ser, "todo está lleno de espíritu": "*Si esto* (la espiritualidad humana) *nos parece maravilloso, debemos darnos cuenta de la otra gran*

⁶ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, pp. 376-377.

⁷ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, p. 261.

maravilla, que lo acompaña, a saber, 'que todo lo que es material está construido por el espíritu', lo que no significa solamente que todo el mundo material es creado por el espíritu divino, sino que 'todo producto material está lleno de espíritu'. Cada uno lleva su forma en sí en cuanto cosa de la naturaleza formada desde dentro, o bien se trata de una obra humana formada desde fuera y que lleva un significado por su figura (Gestalt). La forma que informa la materia no es la materia misma. Para comprender su relación con el espíritu, debemos considerar una significación más amplia de la palabra 'espíritu'"⁸.

En correspondencia con el salir de sí de la vida espiritual humana tenemos el salir de sí, el irradiar su forma *espiritual* de todo ser material. Todo *está lleno de espíritu*, todo tiene una significación interior delimitante de su ser, que tiende naturalmente a irradiarse, para entrar a formar parte de la vida de un ser espiritual.

Para aclarar esta última idea, Edith Stein toma un ejemplo del ámbito del arte estableciendo una analogía con el arte divino originante de los seres naturales: "*Debemos también ver si lo que vale para las obras humanas se aplica igualmente a las obras del espíritu creador. Además conviene pensar que hemos delimitado bien lo espiritual como un campo determinado de lo real con relación a lo material, pero que por otra parte lo hemos conocido como forma fundamental del ser que torna a los diferentes campos de lo real. Una melodía no es para nosotros una simple secuencia de sonidos que percibimos por nuestros sentidos. Un alma humana canta allí, exulta o llora, es dulce o áspera. Comprendemos su lenguaje que conmueve nuestra alma y la emociona. Es un encuentro con una vida semejante a la nuestra. (...) Lo que expresan la secuencia de las palabras del poema y la secuencia de los sonidos de la melodía (...) es un 'producto sensible' de un género particular: exige la adquisición de la vida en un alma, y el alma del artista así como la del oyente, contribuyen a esta 'realización'. (...) la realización más verdadera es la entrada como contenido (Gehalt) en una 'realidad de experiencia vivida'. Y la 'materia' que se ofrece en esta meta es la «vida» del alma: su vida «espiritual».*

⁸ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, pp. 392-393.

*El espíritu es sentido y vida-en plena realidad: una vida llena de sentido*⁹.

Todos los seres están definidos por el espíritu irradiante de sí y *aspiran* en esa irradiación a ser “vivididos” por la vida de un ser espiritual. Así como las obras de arte *buscan naturalmente* ser recibidas por un ser humano para entrar a formar parte de su vida y encontrar allí su acabamiento, las obras de la creación divina *aspiran* al mismo destino. El ser es *dialogal*. No se confunda esto con una ingenua restauración del antiguo animismo, pero es posible que aún en su dimensión inorgánica, los seres participen en cierto aspecto del doble movimiento de la vida espiritual, y esto no puede ser de otra manera si la vida es la modalidad del Ser: “ser en sí” y “salir de sí, para vivir lo otro”. El “salir de sí” de los seres inanimados se identifica con la irradiación de su naturaleza, accesible a la vida de un ser espiritual.

Algo similar sostiene Josef Pieper en su conocida obra *El ocio y la Vida Intelectual*: “Espíritu y realidad en su conjunto son conceptos correspondientes, que responden uno a otro. (...) el mundo coordinado al ser espiritual es la totalidad de las cosas existentes; esto es a tal punto verdadero que esta coordinación pertenece tanto a la esencia del espíritu (espíritu es poder de captación de la totalidad del ser) como también a la esencia de las mismas cosas existentes (ser ente significa estar relacionado al espíritu)”¹⁰.

Cuatro: el Ser en Persona

El carácter dialogal del ser, no se constata solamente en la relación de las criaturas entre sí, sino también en la relación de la criatura con el Creador. Más aun: el ser humano es capaz de experimentar en su propia vida la presencia metafísica del Ser en Persona.

¿Cómo es esto posible? Para acercarnos a una *cierta vivencia* de esta afirmación, Edith Stein parte de un hecho innegable: la contingencia de la existencia humana. Como el ser contingente no

⁹ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, pp. 393-394.

¹⁰ Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1979, pp. 110 y 113.

es la fuente de su propia existencia, la comprensión de su existencia sólo es posible desde un gesto de donación: *“Mi ser, tal como yo lo encuentro y tal como yo me encuentro en él, es un ser vano; yo no existo por mí mismo y por mí mismo nada soy, me encuentro a cada instante ante la nada y se me debe hacer el don del ser momento tras momento. Y sin embargo, este ser vano, es un ‘ser’ y por eso yo toco a cada instante la plenitud del ser”*¹¹.

Y continúa un poco más adelante: *“Porque, al hecho innegable de que mi ser es fugaz y se prolonga de un momento a otro y se encuentra expuesto a la posibilidad del no ser, le corresponde otro hecho también innegable y es éste: yo, a pesar de esta fugacidad, ‘soy’ y soy ‘conservado’ en el ser de un instante al otro; en fin, en mi ser fugitivo yo abrazo un ser duradero.*

*“Yo me sé sostenido y este sostén me da calma y seguridad. Ciertamente no es la confianza segura de sí misma del hombre que, con su propia fuerza, se mantiene en pie sobre suelo firme, sino la seguridad suave y alegre del niño que reposa sobre un brazo fuerte, es decir, una seguridad que, vista objetivamente, no es menos razonable. En efecto, el niño que viviera constantemente en la angustia de que su madre le dejara caer, ¿sería ‘razonable?’”*¹².

Dios como causa sostiene el ser de cuanto es. Su Presencia, en sí y donante, hace posible toda forma de presencia. El ser personal creado tiene a su vez y en virtud de su espiritualidad, la posibilidad de salir de sí para entrar en una relación personal con el Ser en Persona. Es allí donde encuentra el equilibrio a sus tendencias más profundas: el equilibrio en su verdadero centro de gravedad, centro de gravedad a su vez de todo cuanto es¹³.

Cinco: interpersonalidad humana

Un papel análogo en la posibilidad de experimentar un cierto equilibrio interior y que quizás se relaciona con el hecho de ser

¹¹ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, p. 72.

¹² Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, p. 75.

¹³ No entramos aquí en el carácter sacramental y hasta místico de esta realidad, pero somos conscientes de que hacia allí gravitan los temas y de nuestra incapacidad de abordarlos.

imagen y semejanza del Ser en Persona del hombre, juegan para el yo, las otras personas humanas: “las almas humanas pueden, en virtud de su espiritualidad libre, abrirse las unas a las otras y en el don del amor una puede acoger a la otra en sí misma: jamás tan completamente como las almas pueden ser recibidas en Dios, pero sí de una manera más o menos profunda. Y este acogimiento no se reduce simplemente a una captación por el conocimiento, que deja el objeto a distancia y que no tiene más que un poco de significación para la realidad del alma: se trata de un acogimiento en la interioridad que nutre al alma y la ayuda en su formación”¹⁴.

Por lo tanto la tendencia a la vida interpersonal, a la vida en común, que ha sido definida como *el impulso más poderoso que existe en el hombre*¹⁵, es una manifestación de nuestra profunda estructura ontológica, que busca realizar el dinamismo propio de la vida espiritual, de la manera que es posible a nuestra naturaleza. El ser humano necesita de la contención de los otros, vivir en la vida de los otros para vivir su propia vida: *“La unión en el amor tiene por consecuencia una acogida espiritual de parte del ser amado y hace del amante una imagen del amado. El fruto de tal unión lleva la señal de la comunidad de esencia”¹⁶.*

Y esta riqueza alcanzada, necesariamente irradia a otras personas involucrándolas en su atmósfera vital, constituyendo una verdadera vida comunitaria: *y “es incluso posible en cuanto puramente espiritual: en la unión amante de los espíritus que se abren enteramente los unos a los otros y son fecundos en el curso de su unión esencial: por la atmósfera que, partiendo de ellos, irradia a su alrededor, y quizás también por las obras que crean en común y por las que difunden su espíritu. Se podrá decir que toda comunidad de personas finitas tiene su arquetipo en la Trinidad divina; evidentemente la copia es infinitamente lejana e imperfecta, como toda copia finita de lo eterno”¹⁷.*

La comunidad es un nuevo modo de ser imagen. Representa la posibilidad de entrar en la órbita de una vida personal que

¹⁴ *Ser finito y ser eterno*, p. 529.

¹⁵ Erich Fromm, *El arte de amar*, Barcelona, Paidós, 1980, p. 37.

¹⁶ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, p. 479.

¹⁷ *Ibidem*.

se da en común y de vivir esa vida siendo sin embargo todo el tiempo sí mismo. Esto significa para el hombre vivir en comunidad: experimentar que se pertenece a una vida más amplia y que tal pertenencia *llena la vida individual de sentido*.

Seis: a modo de conclusión

La reflexión acerca de la participación y la analogía del ser desde la revelación de Dios como ser Trino, echa una gran luz sobre el dinamismo de los seres. Luz que desborda nuestras capacidades y a la que sin embargo no podemos resistirnos.

La definición de la vida como movimiento espontáneo e inmanente, se ve enormemente enriquecida desde esta perspectiva que nos lleva a incorporar naturalmente *al otro* que es hacia donde el movimiento se dirige, manifiesta su carácter esencialmente intencional y su articulación constitutivamente dialogal. El don de sí característico del movimiento espontáneo, tiene como correlato que lo configura a la recepción del otro. Puesto que el otro da sentido al ser que se define como presencia, al ser que es en sí y sale de sí para ser en otro sin dejar de ser en sí.

APROBACIÓN CREADORA
**Un aspecto de la dimensión social
del bien de la persona¹**

**Josef Pieper: el potencial co-creador
y liberador del amor humano**

Se suele afirmar que el bien de la persona es un bien común, algo que se alcanza sólo en la vida comunitaria. Es evidente que necesitamos de los demás hombres para superar el grado de indigencia en que nos hallamos desde el nacimiento en las múltiples facetas de nuestro ser: biológicas, psíquicas, espirituales.

Josef Pieper nos introduce en un cariz de dicha dependencia que es absolutamente íntimo y misterioso: necesitamos del amor de los demás para conocer, experimentar y confirmar nuestro valor ontológico y esto a su vez, es una condición indispensable para el sano ejercicio de la libertad. Pues el amor interpersonal permite que nos situemos en nuestro centro interior y desde allí tomemos las riendas de la dirección de nuestra existencia.

El amor humano, entonces, en un primer momento, esconde un potencial revelador: saberse amado, es “*sentirse justificado por el hecho de existir*”². Esta revelación por él generada es indispensable para la vida del ser personal.

Dice J. Pieper: “*Es evidente, pues, que no nos basta con existir ‘sin más ni más’, como ya ocurre de todos modos. (...) En otros términos, lo que necesitamos además del puro existir es esto: ser amados por un semejante. Algo asombroso si se mira de cerca. El haber salido de las manos de Dios no es, al parecer, bastante: se*

¹ Este trabajo fue una colaboración en las jornadas de homenaje a Josef Pieper al cumplirse cien años de su nacimiento, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA, agosto de 2004.

² Josef Pieper, *Antología*, Barcelona, Herder, 1984, p. 43.

*requieren una continuación y una consumación... por la fuerza creadora del amor humano*³.

El amor humano nos confirma en la existencia. Es una actividad co-creadora que se pone en línea y continúa la tarea creadora de Dios. Cuando amamos un ser entonamos a coro con su verdadero Origen, el *fiat* de la creación. Por otra parte, la mirada amorosa de los hombres es a nuestros oídos el eco de aquel estribillo del primer capítulo del Libro del Génesis: *Y vio Dios que esto era bueno*. Pero esta verdad no nos impacta de manera “teórica”, como una conclusión aprehendida de un silogismo, sino en una vivencia. En el amor de los otros nos vivimos como seres valiosos. Somos valiosos porque Dios nos ama, pero percibimos ese valor a través del amor de los demás hombres. Si podemos ser objetos de amor es porque, intuimos, somos “buenos”, amables, en sentido metafísico.

El amor humano entonces, es mediador de una “revelación afectiva” de nuestra dignidad ontológica. Y esto ocurre de dos maneras. En tanto sujetos pasivos del amor como veníamos diciendo, nuestra dignidad ontológica se hace visible al verse confirmada nuestra bondad o amabilidad íntimamente relacionada con el carácter creatural de la existencia. Esta es la dignidad de nuestro *origen*. Pero la dignidad de nuestra *naturaleza* se verifica aún en mayor medida en cuanto somos sujetos activos del amor. Aquí somos capaces de una co-creación, confirmación, consumación y continuación del Amor Divino. Ponemos en obra en este caso, un aspecto central de nuestra realidad de imagen; continuamos la labor de Dios y sostenemos, no ontológicamente, pero sí operativamente la existencia de los demás hombres.

El amor humano ejerce, por otra parte, en un segundo momento, y correlativo a esto, una función “centralizadora” y liberadora sobre el dinamismo del ser personal.

Dice Pieper, refiriéndose al amor maternal: (...) “*lo más decisivo es aquella dedicación e intimidad que parte de lo profundo de la existencia, que viene –digámoslo sin reparos– del corazón, haciendo también del corazón del niño centro y eje de su vida; eso y no otra cosa es lo que llamamos verdadero amor*”⁴.

³ Josef Pieper, *Antología*, pp. 43-44.

⁴ Josef Pieper, *Antología*, p. 44.

El corazón en la terminología de la antropología bíblica es, entre otras cosas, principalmente, el centro de las decisiones del ser personal. Dice el proverbio: “*Con todo cuidado vigila tu corazón, pues de él salen las fuentes de la vida*” (Prov 4, 23). El corazón es el lugar donde se elaboran los planes (Prov 16,9; Sal 20,5) y se decide la orientación de la conducta (Prov 6,18).

El corazón es el espacio personal desde donde el sujeto ejerce su libertad. El amor de la madre, o en general el amor interpersonal que surge del corazón, de la libertad del sujeto, ejerce una tarea de “centralización”. Conduce al yo del ser amado a su centro, lo ubica en el corazón para que pueda desde allí ejercer su libertad.

Dice Edith Stein: “*El corazón es el verdadero centro vital. Designamos así al órgano corporal cuya actividad domina la vida del cuerpo. Pero es costumbre comprender por el corazón la interioridad del alma. (...) El yo personal se encuentra enteramente en él en la interioridad más profunda del alma. Cuando vive en esa interioridad, dispone de la fuerza total del alma y puede utilizarla libremente. Además está entonces lo más cerca posible del sentido de todo lo que le sucede; está abierto a las exigencias que se le presentan; puede apreciar mejor su significación y su importancia*”⁵.

Por lo tanto sin vida desde el corazón se hace muy difícil el ejercicio de la libertad. En la medida en que el yo se aleja de su centro interior hacia la superficie, el señorío sobre su conducta disminuye. Se apoderan de ella la inercia de las disposiciones naturales moldeadas por las adquiridas a lo largo de la historia del sujeto que se perpetúan mecánicamente. La superficialidad es absolutamente “conservadora” del haber moral de sujeto, “mutiladora” de sus posibilidades de crecimiento más ricas. La vida desde el centro permite la instauración de la novedad de lo propio en el horizonte vital personal.

¿Por qué el amor “centra” al sujeto, como afirma Pieper? Probablemente la experiencia del propio valor que el amor transmite, ejerce sobre nosotros una fuerza centrípeta, una llamada a prestar atención a nuestra existencia. Si la vida personal es aprecia-

⁵ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, México, F.C.E., 1996, pp. 451, 453,

da como algo importante, esto nos mueve a focalizar nuestras energías en ella, a estarle presente. Tal es la función del valor en general: atrae hacia sí los afectos, le da una forma al amor. Si mi vida es valiosa me siento atraído irresistiblemente a hacerme cargo de ella. Los valores llaman imperativamente, sostiene J. De Finance⁶.

El peso de mi amor me arrastra a lo que vale y si lo que vale es la propia existencia, me conduce a velar por ella y esto sólo puede hacerse desde el corazón.

Estamos afirmando nada menos que para ser plenamente libres necesitamos de la experiencia del amor humano. Tal es la indigencia y el poder del hombre puestos en juegos en su vida social.

Las conclusiones de Pieper y la sociología

Nos pareció un aporte interesante a estos temas, comparar las intuiciones de Pieper con las conclusiones de esta otra área del saber.

Detengámonos por ahora en la necesidad de aprobación que experimenta el ser humano, para poder vivir conforme a su naturaleza. Esta afirmación encuentra su correlato en las conclusiones de la sociología. Para el sociólogo francés Pierre Bourdieu, es una de las razones principales de la vida en sociedad: ...*“el mundo social ofrece a los humanos aquello de lo que más totalmente desprovistos están: una justificación para existir”*⁷.

“Ser esperado, requerido (...) significa (...) experimentar, de la forma más continua y más concreta, la sensación de contar para los demás, de ser importante para ellos y, por lo tanto, en sí, y

⁶ Cuando el valor llama a alguien lo hace siempre del mismo modo: ordenando. J. De Finance, *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, p. 321. O en palabras de Santo Tomás: *“Actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam”*. (El acto de la voluntad no es otra cosa sino una cierta inclinación consecuente con una forma entendida). Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 87,4. La afectividad acompaña al conocimiento.

⁷ Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 315.

*encontrar en esta especie de plebiscito permanente que constituyen las muestras incesantes de interés (...) una especie de justificación continuada de existir*⁸.

Bourdieu incluso coincide con Pieper en la constatación de que esta capacidad “justificadora” de la sociedad, es una cualidad humana que remite al concepto de la acción creadora divina: “*El hombre es un ser sin razón de ser, poseído por la necesidad de justificación, legitimación, reconocimiento. Pero, como sugiere Pascal, en esa busca de justificaciones para existir, lo que llama ‘el mundo’, o ‘la sociedad’, es la única instancia capaz de rivalizar con el recurso a Dios*”⁹.

*“Y la sociología acaba convirtiéndose, así, en una especie de teología de la última instancia: investido como el tribunal de Kafka, de un poder absoluto para dictar veredictos y una percepción creadora, el Estado, semejante al intuitus originario divino, según Kant, hace existir nombrando y distinguiendo. Durkheim, por lo que se ve, no era tan ingenuo como pretenden hacernos creer cuando decía, tal como hubiera podido hacer Kafka, que ‘la sociedad es Dios’”*¹⁰.

Más allá de la religiosidad o ausencia de ella, en el pensamiento de Bourdieu, es evidente la coincidencia con las dos tesis de Pieper: a Dios le corresponde la afirmación ontológica de la existencia y la sociedad que, en este último texto aparece cristalizada en la figura del Estado, continúa esa tarea en una acción de co-creación.

La miseria afectiva y sus consecuencias

La ausencia de amor, equivale a la falta de justificación, de aprobación de la existencia personal; en definitiva, a la pérdida de la dimensión humana integral.

Dice Bourdieu: ... “*no hay peor desposesión ni peor privación, tal vez, que la de los vencidos en la lucha simbólica por el recono-*

⁸ Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, p. 317.

⁹ Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, p. 316.

¹⁰ Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, p. 323.

*cimiento, por el acceso a un ser socialmente reconocido, es decir, en una palabra, a la humanidad*¹¹.

Algo similar afirman Jorge Arregui y Jacinto Choza, ahora desde la filosofía, y nos explican el por qué: “*La primera forma de miseria en la que el hombre puede encontrarse en el ámbito familiar, y todavía más si ese ámbito le falta, es la **miseria del afecto**. Como en la infancia el afecto familiar es el horizonte cuyo contenido pone en marcha el eros del niño, la falta de ese afecto significa la carencia de horizonte y, consiguientemente, la parálisis del eros, es decir, el no desarrollo o el desarrollo en precario de las capacidades cognoscitivas, volitivas, afectivas, motoras, etc., del niño*”¹².

Las conclusiones son similares a las que vimos más arriba. La miseria afectiva, la falta de experiencia del amor, conduce a una parálisis en el crecimiento de la persona, a un abandono de sí; se denuncia el origen social de esta mutilación. Pero avancemos un poco más.

Miseria afectiva y violencia. Consecuencias sociales

Si el sujeto no se experimenta a sí mismo como alguien valioso, esto no sólo tiene consecuencias para su propia vida sino también para la de los demás, pues se hace incapaz de percibir el valor de todo *alter ego*. Esta frialdad heredada y reproducida es origen de formas de crueldad y violencia.

T. W. Adorno, tratando de comprender el acontecimiento Auschwitz en el que la tecnología se puso al servicio de la aniquilación de los hombres, reflexiona:

¹¹ Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, p. 318.

¹² Jorge V. Arregui - Jacinto Choza, *Filosofía del hombre*, Madrid, Rialp, 1995, pp. 414-415. Continúan en una nota al pie: “*Esta forma de miseria puede considerarse la **más grave** de todas porque es la menos reversible, dado que la maduración biopsicológica pertenece más al orden constitutivo que al orden operativo. Las caracterizaciones esenciales del hombre se hacen siempre respecto del hombre adulto, y no respecto del niño, porque el niño no es todavía un sujeto plenamente constituido. Por ello si esta constitución no alcanza a completarse es la reversibilidad misma del ser del hombre la que resulta impedida en algunos de sus ámbitos*”. (Las negritas son mías.)

“El tipo proclive a la fetichización de la técnica está representado por hombres que, dicho sencillamente, son incapaces de amar. (...) Trátase de hombres absolutamente fríos, que niegan en su fuero más íntimo la posibilidad de amar y rechazan desde un principio y aún antes de que se desarrolle, su amor por otros hombres. Y la capacidad de amar que en ellos sobrevive se vuelca invariablemente a los medios”¹³.

Es conocida la absoluta sobriedad del pensamiento de Adorno, por lo cual tales afirmaciones adquieren un tremendo peso en su contexto.

La vida de este espíritu que se vuelca a los medios, no se limita al período histórico de la Segunda Gran Guerra, sino que sigue estando presente en la conducción de nuestro moderno sistema de organización: *“Lo que consterna en todo esto –digo ‘lo que consterna’, porque nos permite ver lo desesperado de las tentativas por contrarrestarlo– es que esa tendencia coincide con la tendencia global de la civilización. Combatirla equivale a contrariar el espíritu del mundo (...). La sociedad en su actual estructura –y sin duda desde hace muchos milenios– no se funda, como afirmara ideológicamente Aristóteles, en la atracción sino en la persecución del propio interés en detrimento de los intereses de los demás. Esto ha modelado el carácter de los hombres, hasta en su entraña más íntima. (...) Los hombres, sin excepción alguna, se sienten hoy demasiado poco amados, porque todos aman demasiado poco. La incapacidad de identificación fue sin duda la condición psicológica más importante para que pudiese suceder algo como Auschwitz”¹⁴.*

La concentración de la atención en los medios, que por definición son algo que no puede ser amado por sí si no en función de otra cosa, nos impide ejercitarnos en el verdadero amor: aquel que gravita con el peso de lo que vale. Nuestro amor es débil porque no lo arrastra aquello que es estimado imperativamente, sino que se desparrama en una horizontalidad instrumental.

La miseria afectiva que padece un sujeto, al ser él mismo tratado instrumentalmente, tiende a multiplicarse en la vida

¹³ T. W. Adorno, “La educación después de Auschwitz”, en *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 91.

¹⁴ T. W. Adorno, “La educación después de Auschwitz”, p. 92.

social. La violencia para con los demás reproduce un juego de espejos, refleja el desprecio por uno mismo que es a su vez consecuencia de la ausencia de la experiencia del propio valor debida al trato instrumental que sobre el sujeto han ejercido sus congéneres.

De ahí que Walter Benjamín sostuviera que los hombres que ejecutan un asesinato –aún en sentido simbólico, podríamos agregar– *“son asesinos de sí mismos en el momento mismo que asesinan a otros”*¹⁵. En la negativa a respetar el valor de los demás afirman la carencia de valor de su propia vida.

Así como el amor es confirmador y reproductor del bien, su ausencia, por la confusión axiológica que produce, genera y multiplica la violencia y la destrucción.

Quizás podamos también iluminar desde aquí la escalada de violencia que padecemos los argentinos los últimos años. Se asesina con tanta facilidad porque el asesino no valora su propia vida y no valora su propia vida pues ha crecido en una atmósfera no sólo familiar sino también social de desprecio hacia su persona.

El tema de la afirmación de la existencia que realiza el amor interpersonal y la fecundidad de la libertad que posibilita, nos parece de importancia fundamental para alcanzar una mirada seria y adulta del ser humano y sitúa la afirmación acerca de la dimensión social del bien de la persona en su verdadera gravedad antropológica.

Valga el recuerdo de estas ideas de Pieper como nuestro sincero homenaje a su vida y su obra.

¹⁵ Cfr. “La educación después de Auschwitz”, p. 95.

T. W. ADORNO - S. BECKETT: *FIN DE PARTIDA*¹

Fin de partida *estudia como en una probeta el drama de una época que ya no tolera nada de aquello en lo que consiste*².

T. W. Adorno

¿Cuál es el juego que llega al final? T. W. Adorno en *Dialéctica negativa*, hace una breve referencia a *Fin de partida* de Samuel Beckett. El contexto en que se halla esta referencia es la constatación de dos *partidas* de la historia humana que al parecer están llegando a su *fin*. En una pierde el juego, la existencia individual; en la otra, el pensamiento metafísico. Ambas derrotas están íntimamente ligadas entre sí y dependen a su vez del triunfo de la racionalidad instrumental.

El título de esa parte de la *Dialéctica* es *Después de Auschwitz*. Auschwitz señala un momento de inflexión importante para la resolución del juego. Dice allí Adorno: “*Cuando en el campo de concentración los sádicos anunciaban a sus víctimas: ‘mañana te serpentearás como humo de esa chimenea al cielo’, eran exponentes de la indiferencia por la vida individual a que tiende la historia. En efecto, el individuo es ya en su libertad formal tan disponible y sustituible como lo fue luego bajo las patadas de sus liquidadores*”³.

En los últimos siglos de la humanidad, el despliegue de la racionalidad instrumental ha aplastado el valor de la existencia individual. La razón instrumental para Adorno, es el pensamiento puesto al servicio del instinto de conservación. El sujeto es impulsado por el terror que le causa la vulnerabilidad de la vida e intenta alcanzar sosiego en alguna forma de dominio. Este es

¹ Este texto fue publicado por la revista *Philosophia* de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, n° 66/67, año 2007.

² T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2003, p. 293.

³ T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 362.

el origen de la identificación iluminista del saber con el poder, del frenético desarrollo de la ciencia y la técnica, de la organización racional de la vida. La racionalización pretende neutralizar todo aquello que escapa a su esfera de influencia, transformar “lo otro” en alguna figura de “lo mismo”. Anular las diferencias, estandarizar, cuantificar, introducir lo individual en lo colectivo para aniquilarlo en tanto individuo original (sociedad de masas)⁴ o aniquilarlo materialmente, aniquilar al otro, al distinto; como ocurrió en Auschwitz y en tantos sistemas de terror, como sigue ocurriendo, hasta ayer, hasta hoy, cada vez que el miedo a lo otro se traduce en su aniquilación, cada vez que el interés de dominio, de cualquier forma de dominio, sepulta a lo distinto condenándolo a la marginación o pervirtiéndolo mediante el imperativo de una integración forzada⁵.

⁴ El desprecio por la existencia individual a que tiende la historia, aparece también bajo figuras más sutiles, como por ejemplo la masificación social: “Una vez que los hombres son entregados sin resistencia al monstruo de lo colectivo, pierden su identidad” (T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 344). La esencia de la masificación es pensada por Adorno como un hechizo: “los hombres, cada individuo, siguen estando hoy bajo el hechizo. Es la figura subjetiva del Espíritu universal, que potencia desde el interior su hegemonía sobre el proceso vital externo. Aquello contra lo que los individuos nada pueden hacer y que los niega es en lo que se convierten. (...) una fila interminable de cautivos encorvados, encadenados uno a otro, incapaces de levantar la cabeza bajo el peso de lo que existe” (*Dialéctica negativa*, p. 343).

En Beckett: “Hamm: No hay prisa. Dame mi calmante.

Clov: Es demasiado pronto. (*Pausa*) Es demasiado pronto, después el estimulante no surtirá efecto.

Hamm: Por la mañana nos estimulan y por la noche nos adormecen. (...)”

(S. Beckett, *Fin de partida*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 30)

La prohibición levantada contra la metafísica ubica al hechizo en el terreno de la cultura: “Hechizo e ideología son la misma cosa”. La ideología depende igual que antes, de la instrumentalización de la razón por el instinto de conservación: “Si el león tuviese conciencia, su furia contra el antílope, al que quiere devorar, sería ideología” (T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 347).

“En el hombre interviene precisamente la capacidad de reflexión, que puede en principio romper el hechizo, pero que está a su servicio. Esta perversión es la que lo amplifica y convierte en el mal radical, carente de la inocencia de ser simplemente así” (Ibidem).

⁵ Cfr. T. W. Adorno - Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

La devastación de la existencia individual y el respeto por las víctimas, impiden atreverse a pensar una comprensión del mundo (una metafísica) que entienda esta propagación del desierto de manera positiva: “*Si la capacidad de la metafísica ha quedado paralizada, es porque lo ocurrido le deshizo al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia*”⁶.

La metafísica se repliega ante el mal radical, ante el triunfo de la razón entendida en términos de dominio. Paralizada, presenta a quien la consulta un gran signo de interrogación sobre el sentido de la historia. Si la historia halla su sentido en la destrucción del individuo es el individuo el que carece de sentido. Y esto último al parecer, es impensable para Adorno. De ahí que más allá del individuo no pueda sobrevivir la metafísica.

Por eso es deber del pensamiento pensar contra sí mismo. Situarse de lleno en el absurdo: “*Si la dialéctica negativa exige la reflexión del pensamiento sobre sí mismo, esto implica palpablemente que, para ser verdadero, tiene, por lo menos hoy, que pensar también contra sí mismo. De no medirse con lo más extremo, con lo que escapa al concepto, se convierte en algo de la misma calaña que la de la música de acompañamiento con que las SS gustaban de cubrir los gritos de sus víctimas*”⁷. Quizás aquí esté la clave de su relación con Beckett.

“En el espíritu tiene que reflejarse la queja porque ya no sea posible quejarse”⁸

Adorno dedicó también un extenso ensayo a *Fin de partida*. Afirma allí, que se suele emparentar a Beckett con el existencialismo parisino. El absurdo de la vida, *el cielo negro y sin estrellas*⁹, como paisaje propio de la antropología es común a los dos ámbi-

⁶ T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, pp. 361-362. Afirma antes Adorno: “*El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana; pero la abarcable catástrofe de la primera naturaleza fue insignificante comparada con la segunda, social, cuyo infierno real a base de maldad humana sobrepasa nuestra imaginación*”.

⁷ T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 365.

⁸ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 279.

⁹ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 270.

tos. Pero mientras en el existencialismo parisino, el nihilismo y el absurdo siguen teniendo viso y pretensión de teoría y universalidad, en Beckett trastocan absolutamente la forma en la que se manifiestan. Buscan expresarse en lo fragmentario, lo anecdótico, en los contornos de un mundo disminuido y despojado, “*en la facticidad hecha trizas como criterio de una filosofía por venir*”¹⁰. Mientras el anhelo de una cosmovisión sigue latente en la obra de un Sartre, Beckett se instala impotente entre cuatro paredes miserables y huecas, único resto del mundo habitado.

De ahí que la interpretación de *Fin de partida* no puede alcanzar su sentido por medio de la filosofía, sólo se puede presentar su *ininteligibilidad*, la “*coherencia de sentido de lo que carece de él*”¹¹. (...) “*Si el existencialismo prebeckttiano explotó, cual Schiller redivivo, la filosofía como pretexto poético, Beckett, más culto que ninguno, le presenta la factura a aquél: la filosofía, el espíritu mismo, se declara género invendible, escoria onírica del mundo de la experiencia y el proceso poético un desgaste*”¹².

El individuo de Beckett no se afirma decidido a salvar del naufragio su subjetividad, como ocurre en el existencialismo parisino o alemán, sino que aparece con toda la debilidad en la que lo ha situado el devenir histórico, de ahí que “*la miseria de los participantes en Fin de la partida es la de la filosofía*”¹³.

Dice Hamm, irónicamente: “Me gustan las preguntas de siempre. ¡Ah, las preguntas de siempre, las respuestas de siempre, son las mejores!”¹⁴.

Para Adorno la única manera legítima de pensarse a sí misma esta época es presentando todas sus fisuras. “*Puesto que no hay otra vida que la falsa, el catálogo de sus defectos se convierte en réplica de la ontología*”¹⁵.

A nuestro modo de ver, sin embargo, más que en la definitiva negación de la metafísica en lo que habría que concluir es en nuestra impotencia para la comprensión del mal y en el rechazo de

¹⁰ *Notas sobre literatura*, p. 273.

¹¹ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 272.

¹² T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 272.

¹³ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 283.

¹⁴ S. Beckett, *Fin de partida*, p. 43.

¹⁵ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 288.

cualquier explicación positiva de la injusticia en el devenir histórico. Adorno se emparenta aquí con la rebeldía de Ivan Karamazov. No puede haber un sentido del todo que incluya la violencia y la injusticia en una armonía definitiva y si lo hubiera, por respeto a las víctimas, no quiere formar parte del universo que explica sus sufrimientos. De ahí sus famosas reflexiones acerca de la falsedad del todo¹⁶, que sólo podríamos compartir a condición de identificar la verdad con la coherencia, lo que no es nuestro caso. Más bien nos ubicamos en la definición tradicional de la *adaequatio* que Adorno rechaza, por entenderla con pretensiones de vida, sin sombras, fisuras ni ausencias¹⁷. No habitamos ni en la pura luz a la que aspira el racionalismo hegeliano que incluye la tortura y la muerte en la positividad del absoluto, ni en la pura oscuridad del ser irracional y maligno schopenhaueriano que nos estafa en cada inhalación vital. Nuestro hogar histórico es la tensión de un claroscuro que nos excede en todas las direcciones. En ese horizonte de escasez es donde entendemos la *adaequatio*.

De no ser así *la facticidad hecha trizas* no podría arrojar ninguna luz. Y sin embargo, la arroja. El fragmento, el detalle, tanto en el teatro de Beckett, como en los aforismos de Adorno, son el quejido de la tierra yerma en la que el hombre ha transformado el antiguo Edén.

No nos podemos desembarazar de las viejas preguntas. Sólo admitir la insuficiencia de nuestras respuestas.

Procedamos ahora a tomar nota de las quejas contenidas en las trizas en que se ha convertido la facticidad. Estamos ya en la filosofía del porvenir.

1. La tierra devastada: “Ya no queda mucho que temer”¹⁸

“La afirmación más audaz del Final de partida, de Beckett, según la cual ya no queda mucho que temer, es la reacción de una

¹⁶ Cfr. T. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1974, p. 17 y ss.

¹⁷ T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 365.

¹⁸ Así traduce Adorno en *Dialéctica negativa*, p. 362, lo que en nuestra traducción de *Fin de partida* figura como: “Clav: Hay tantas cosas terribles / Hamm: No, no, ya no hay tantas”, p. 49.

*praxis (...) en cuyo concepto, antaño venerable, acecha ya una teleología dirigida a la aniquilación de lo diferente*¹⁹.

Fin de partida parece ubicarse temporalmente en una especie de “día después” de la catástrofe. Nos recibe una sala con sus paredes huecas despojada de muebles. Las dos ventanas que la iluminan están tan altas que para mirar a través de ellas hay que treparse a una escalera; el mundo al que abren es una tierra estéril. La luz del sol se apaga, es tenue y apenas alcanza el rostro de Hamm cuando la busca, las olas del mar son plomizas y en la atmósfera predomina el gris. Los habitantes de la casa no gozan de mejor salud, ellos no están aún *mortibus*, o *kaputt*, como aparece en la edición del comentario de Adorno a *Fin de partida*²⁰, están vivos pero ya empiezan a heder; según Hamm *toda la casa huele a cadáver*²¹. Y es que todos allí se descomponen poco a poco²². El último reducto de la vida se extingue inevitablemente.

Hamm, el señor de la casa, es ciego y paralítico; Clov, su sirviente, está perdiendo la vista, la movilidad de las piernas y responde casi inerte a las órdenes de su amo; Nagg y Nell, los padres de Hamm, esperan la muerte dentro de tachos de basura. A ese domicilio los ha condenado su edad y el nivel avanzado de su descomposición. Ambos han perdido las piernas, la agudeza de su vista y su oído y el calor de su cuerpo. Nell, la madre, se extingue lentamente suspirando por el pasado, finalmente su pulso se apaga y no vuelve a latir. Su extinción ha acontecido de manera casi imperceptible, como si la frontera entre la vida y la muerte también hubiera desaparecido.

El origen de la devastación no se revela, pero se encuentra sutilmente insinuado en la persona de Hamm. Su actitud, es ambivalente²³. Amenaza con acabar con su existencia y sin embargo se preocupa por ella en todos sus detalles. Ve en toda nueva

¹⁹ T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 362.

²⁰ En *Notas sobre literatura*, p. 273, Adorno relaciona esta expresión con el título del libro del italiano Curzio Malaparte, sobre la Segunda Guerra Mundial, aparecido en 1944: “En *Fin de partida* se despliega un momento histórico, la experiencia que se apuntaba en el título de esa porquería de la industria cultural que es el libro *Kaputt*”.

²¹ S. Beckett, *Fin de partida*, p. 50.

²² Cfr. T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 299.

²³ Cfr. T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, pp. 303-304.

forma de vida un peligro para la suya propia. Necesita dominar sobre la vida, impidiendo que recomience su curso: los insectos, las ratas, el niño al que quiere aniquilar y espera como *Herodes al Agnus Dei*²⁴. Nada debe continuar viviendo, ni sobrevivirlo. Con brutal indiferencia procura la muerte de sus padres y paraliza la esperanza de Clov. La vida de los otros es lo poco que queda por temer. El “*insecticida es el producto final del dominio de la naturaleza que acaba consigo misma*”²⁵.

“Hamm: La naturaleza ya no existe²⁶.

(...)

Hamm: ¿Han germinado tus granos?

Clov: No.

Hamm: ¿Escarbaste un poco para ver si habían germinado?

Clov: No han germinado.

Hamm: Quizás sea demasiado pronto.

Clov: Si hubieran tenido que germinar ya lo hubieran hecho. Nunca germinarán²⁷.

(...)

Hamm: Mira la tierra.

Clov: La he mirado.

Hamm: ¿Con catalejo?

(...)

Clov: (...) (*Se sube a la escalerilla, apunta el catalejo hacia el exterior*)

Vamos a ver... (*Observa, moviendo el catalejo.*) Cero... (*observa*) ...

cero (*observa*)... y cero. (*Baja el catalejo, se vuelve hacia Hamm.*)

¿Qué? ¿Tranquilo?

Hamm: Nada se mueve... Todo está...

Clov: Cer...

Hamm: (*violentamente*): ¡NO te estoy hablando! (*Voz normal.*) Todo está... todo está... ¿cómo está todo?

Clov: ¿Cómo está todo? ¿En una palabra? ¿Eso es lo que quieres saber?

Un segundo. (*Apunta el catalejo hacia el exterior, observa, baja el*

catalejo, se vuelve hacia Hamm.) *Mortibus.* (*Pausa*) ¿Qué? ¿Satis-

fecho?”²⁸.

²⁴ Cfr. T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 304.

²⁵ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p.304

²⁶ T. W. Adorno, *Fin de partida*, p. 18.

²⁷ T. W. Adorno, *Fin de partida*, p. 20.

²⁸ T. W. Adorno, *Fin de partida*, pp. 33 y 35.

2. “Hamm: ¡Colócame justo en el centro!”²⁹

Hamm como el sujeto moderno, quiere estar en el centro del mundo y ejercer desde allí su señorío sobre todo lo que vive. Pero ya no tiene caso estar allí, el universo ha devenido el pobre terruño devastado de un rey condenado a permanecer en su trono, de un rey paralítico, ciego, impotente. Hamm, “*es tanto el bisnieto de Fichte, que desprecia al mundo porque éste no es nada más que materia prima y producto, como aquel que no sabe de ninguna esperanza más que la noche cósmica a la cual implora con citas poéticas*”³⁰.

No habrá nada que temer, dice el instinto de conservación, porque todo habrá sido destruido. Quizás lo que sí haya que temer es en lo que se ha transformado la vida. El sujeto experimenta un insuperable *taedium vitae*, una vez que ha acabado con todo aquello que hacía entusiasmante la existencia. El hastío y el aburrimiento impregnan la atmósfera que envuelve el drama desde el inicio hasta el final.

3. La vida mutilada: “¿No crees que esto ha durado demasiado?”³¹

Hay que seguir viviendo pero ya no vale la pena, “*el instinto de conservación se ve obligado a sospechar que la vida, a la que se aferra, se está convirtiendo en lo que él más teme: un espectro, un pedazo de mundo fantasmal*”³².

Nagg acaba de perder su último diente y aún pertenece hacia el final de la obra, lastimosamente, al reino de los vivos, chupando una galleta en el fondo del cubo. Su papilla se ha acabado. Hay sólo una galleta, pero él ya no tiene dientes para masticar. Los calmantes de Hamm, también se han acabado. Todo se apaga. Hasta sus nombres son muñones, miembros

²⁹ S. Beckett, *Fin de partida*, p. 32

³⁰ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 309.

³¹ S. Beckett, *Fin de partida*, p. 49.

³² T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 364.

mutilados, como nos hace notar Adorno: Nell, es el único que puede considerarse, aunque monosilábico, algo entero; Nagg, resto de *nagging* (del inglés, regañar); Hamm, un fragmento de Hamlet y Clov una mutilación de *clown*³³. Incluso el perro de peluche, único depositario de las caricias de Hamm, carece de una de sus cuatro patas. Podría decirse también que los personajes son bocetos de personas: Hamm, un rey impotente y ridículo, Nagg y Nell larvas habitantes de un cubo de basura y Clov un payasesco monigote, un juguete mecánico activado por las órdenes de su amo.

El universo de la obra se halla dentro de los límites de una cuenta regresiva de la vida, cuyo cansancio es tal, que carece de fuerza para concretarse.

4. El tiempo mutilado: “¿Por qué esta comedia cada día?”³⁴

El drama se desarrolla en un presente sin memoria en el que asistimos a una suerte de *cómputo de los daños*³⁵, por toda referencia al pasado.

El presente carece de la novedad en vistas al futuro, que imponen el crecimiento vital y la libertad. Los personajes viven en el eterno retorno de lo mismo. “*La compulsión a la repetición imita el comportamiento regresivo del prisionero que siempre lo vuelve intentar*”³⁶.

El tiempo humano histórico, lineal, ha retrocedido al tiempo cíclico. Los personajes se encuentran siempre en el mismo lugar potencial. La novedad que irrumpe es la de alguna pérdida: la papilla que se acaba igual que los calmantes, el diente de Nagg que ayer estaba y hoy ya no está, la muerte de Nell...

Lo único que aparentemente parece dirigirse hacia el futuro es la “novela” que está “escribiendo” Hamm a las cansadas, para la cual sin embargo carece de lectores u oyentes dispuestos.

³³ Cfr. T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 300.

³⁴ S. Beckett, *Fin de partida*, p. 37.

³⁵ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 278.

³⁶ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 302.

Hasta la postergada huida de Clov se paraliza y termina por no realizarse. Clov permanece mirando a Hamm al final de la obra, como si esperara que el drama volviera a empezar³⁷.

No hay futuro. “*Mientras que el mesiánico Mishkin se ha olvidado en una ocasión de su reloj porque para él no vale ningún tiempo terrenal, sus antípodas han perdido el tiempo porque este aún tendría esperanza*”³⁸. El futuro es el lugar de la esperanza de la que se carece. Los personajes permanecen en un presente vacío. En algo así como lo que se ha dado en llamar “el fin de la historia”. “*La inevitabilidad histórica de esta absurdidad hace que parezca ontológica: este es el enceguecimiento de la historia*”³⁹. La libertad, que había sido puesta al servicio de la destrucción, se encuentra paralizada frente al último resto vital, un nuevo paso en la misma dirección, sería equivalente al triunfo de la nada. El sujeto permanece representando una y otra vez el drama de una agonía que le resulta tan indiferente como inevitable.

El tiempo está mutilado de su tridimensionalidad y el instante presente es un ahora absurdo, un único acto, cuya vacuidad lo despoja también de cualquier referencia posible a la eternidad.

5. Los vínculos mutilados: “¡Cerdo! ¿Por qué me engendraste?”⁴⁰

Hamm desprecia a sus padres. Les permite habitar en cubos de basura, el lugar donde se arroja lo que ya no sirve. Le molesta su conversación y no habita en él un resto de ternura para con ellos.

La relación con Clov es violenta. Permanentemente le ordena acciones absurdas y contradictorias, pero necesita de él para mantener en pie su pequeño universo. Clov lo sirve casi mecánicamente impulsado por la inercia y sin perder una esperanza también inerte, por iniciar una nueva vida que nunca emprenderá. En realidad odia a Hamm, el único motivo por el que no lo

³⁷ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 303.

³⁸ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 276.

³⁹ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 308.

⁴⁰ S. Beckett, *Fin de partida*, p. 53.

mata es por que tiene las llaves del bufete. Lo amenaza permanentemente con dejarlo que es lo que Hamm más teme.

La única relación en la que queda un resto de humanidad es la de los dos ancianos. Nagg quiere compartir su galleta y sus malogrados dulces con Nell, la reclama, intenta alegrarla con sus chistes. No consiguen concretar sus gestos de cariño, rascarse, besarse. Son los restos mutilados, ridículos, torpes, repulsivos de un mundo que morirá con ellos.

“Hamm: Ve a ver si ha muerto.

(Clov se dirige hacia el cubo de basura de Nell, levanta la tapadera, se inclina. Pausa.)

Clov: Parece que sí.

(Tapa el cubo, se incorpora. Hamm se quita el solideo. Pausa. Se lo pone de nuevo.)

Hamm *(sin soltar el solideo)*: ¿Y Nagg?

(Clov levanta la tapadera del cubo de Nagg, se inclina. Pausa.)

Clov: Parece que no

(Tapa el cubo, se incorpora.)

Hamm *(suelta el solideo)*: ¿Qué hace?

(Clov levanta la tapadera del cubo de Nagg, se inclina. Pausa.)

Clov: Llora.

Hamm: Entonces vive. *(pausa)* ¿Has sentido alguna vez un momento de felicidad?

Clov: Que yo sepa, no⁴¹.

El tedio, el aislamiento y la hostilidad son el estado de ánimo habitual de estos seres mutilados. El aislamiento se percibe aun en su situación física. Hamm conminado a la silla de ruedas, Nagg y Nell a sus cubos de basura. No pueden hacer un contacto físico. Nagg y Nell no logran besarse, ni tocarse. Hamm pide inútilmente a Clov, que lo bese o le de la mano. El único que puede desplazarse es el que sirve, Clov, pero lo hace mecánicamente, sin intenciones de conectarse interiormente.

“Hamm: Dame la mano, al menos. ¿No quieres darme la mano?

Clov: No quiero tocarte⁴².”

⁴¹ S. Beckett, *Fin de partida*, pp. 63-64.

⁴² S. Beckett, *Fin de partida*, p. 68.

Cada uno se halla cansado de la presencia del otro, lo único que los mantiene unidos es la necesidad de supervivencia. Supervivencia a la que se aferran sin demasiados ánimos, casi como por costumbre o inercia.

6. El lenguaje mutilado: “¿De qué pueden hablar todavía?”⁴³

Es la pregunta indignada de Hamm a sus padres que, desde los cubos de basura intentan alguna especie de conversación torpe que consiga reunirlos en la superficie mientras vivan.

El tiempo vacío del presente se puebla de frases cortas. A tono con el espíritu de dominio, la mayoría de las veces las palabras son refunfuños y órdenes estólicas de Hamm a Clov, o expresiones despectivas para con sus “inútiles” padres. Otras repiten historias relatadas hasta el cansancio, como el chiste de Nagg sobre el sastre y el mundo, que ya no causa gracia a nadie, o el relato de la novela inconclusa y sin oyentes dispuestos de Hamm. (Negg es el único oyente dispuesto a cambio de un dulce que nunca se le dará.)

“Las palabras suenan como recursos de urgencia porque el enmudecimiento aun no se ha conseguido del todo, como voces acompañantes de un silencio que perturban”⁴⁴.

Asistimos al lenguaje de los que han enmudecido, porque no tienen nada que decirse y han construido una segunda forma de pseudo comunicación, hecha de preguntas retóricas y un “aglomerado de frases insolentes (...) palabras galvanizadas como marcas de productos, el eco desolador del mundo publicitario”⁴⁵.

Las conversaciones no comunican más allá del imperativo, el lenguaje ha devenido cliché reiterativo.

“La conversación se convierte en ventriloquia (...) Todas las expresiones se asemejan a las fórmulas que antaño se reservaban para el saludo y la despedida. (...) Pero semejante determinismo

⁴³ S. Beckett, *Fin de partida*, p. 29.

⁴⁴ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 293.

⁴⁵ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 295.

*del lenguaje a través de la adaptación significa su final*⁴⁶. La conversación es en realidad su propia pantomima. El vacío interior es responsable de ese sonido hueco. Las palabras marcan objetivamente el paso del tiempo sin conseguir establecer una comunión intersubjetiva, aquella comunión que se había considerado siempre la razón de ser del lenguaje.

Y quizás habría lugar para un tema de conversación. Una conversación que explicara el sin sentido de su situación, pero como en la línea de la realidad hecha trizas “*al absurdo se lo despoja de toda universalidad*”⁴⁷, el absurdo no puede explicarse; pues “*la violencia de lo inefable es imitada por la aversión a mencionarla*”⁴⁸.

Sin un sentido para transmitir, el lenguaje es un ruido vacío. Hamm incluso tiene miedo a “significar algo”, terror a la resurrección del pensamiento. “*El terror más mortal de los personajes del drama. Sino del drama mismo parodiado, es el disimuladamente cómico a que pudieran significar algo*”⁴⁹.

“Hamm: ¿No estamos a punto de... de... significar algo?

Clov: ¿Significar? ¿Significar nosotros! (*Risa breve.*) ¡Esta sí que es buena!”⁵⁰.

“*Tal construcción de lo sin sentido tampoco se detiene ante las moléculas lingüísticas; si éstas y sus combinaciones tuviesen un sentido racional en el drama se sintetizarían necesariamente en aquella coherencia de sentido del todo que el todo niega*”⁵¹.

El lenguaje esta vacío de sentido y no comunica más allá del imperativo. De alguna manera anuncia al silencio, otra figura del desierto en el que al parecer debería resolverse el drama.

⁴⁶ T. W. Adorno, *Minima moralia*, Marid, Taurus, 1987, pp. 136-137.

⁴⁷ Cfr. T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 270, sigue: “*De aquella universalidad de la teoría que en el existencialismo la doctrina de la irreductibilidad de la existencia individual, lo unía pese a todo al pathos universal de lo universal y permanente*”.

⁴⁸ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 275.

⁴⁹ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 294.

⁵⁰ S. Beckett, *Fin de partida*, p. 38.

⁵¹ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, pp. 271-272.

7. El sujeto mutilado: “¿Te crees alguien?”⁵²

Sin vínculos, lenguaje, ni pensamiento, con una libertad que se dirige a la toma de decisiones vanas, arrastrando la mutilación de su persona, la crisis de identidad tiene su límite en el individuo biológico que es su escenario⁵³. Con el resto que les queda de sí mismos y de su humanidad se obstinan, sin demasiado interés, en seguir adelante, como el gesto de un loco, vagando por los pasillos del hospicio, reiterado hasta el cansancio y que será únicamente interrumpido transversalmente por la llegada de la muerte.

“La férrea ración de realidad y personajes con que el drama cuenta y administra coincide con lo que queda del sujeto, espíritu y alma teniendo en cuenta la catástrofe permanente del espíritu (...) Las figuras de Beckett se comportan tan primitivo-conductistamente como correspondería a las circunstancias posteriores a la catástrofe, y ésta las ha mutilado de tal forma que no pueden reaccionar de otra manera: moscas que se estremecen tras haber sido aplastadas por el matamoscas”⁵⁴.

Nadie ha quedado completo luego de la catástrofe, ni física, ni humanamente. El sujeto humano es reconocible a duras penas en los personajes de Beckett. ¿Qué ha ocurrido con toda su renombrada y valiosa dignidad?

Esta instancia se percibe desde el inicio y hacia el fin del drama en el personaje de Hamm⁵⁵. Hamm, el que aún conserva cierto poder, es un hombre sin rostro, sin mirada. La obra comienza con su rostro tapado por un pañuelo sucio con sangre y finaliza con la exclamación de Hamm, agitando el mismo pañuelo, única pertenencia en la que se refugia ante la posible huida de Clov.

“Hamm: ¡Viejo trapo! A ti, te conservo”.

⁵² S. Beckett, *Fin de partida*, p. 19.

⁵³ Cfr. T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 289.

⁵⁴ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 281.

⁵⁵ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 286.

Conserva la posibilidad de negarse y aislarse definitivamente en su mundo de penumbras.

Poco antes en la obra, la experiencia del tedio, el sin sentido y la falta de valor de la vida, lo hacen exclamar:

“Hamm: ¿Por qué no me matas?

Clov: Desconozco la combinación del bufete”⁵⁶.

El único valor a que ha quedado reducida la existencia humana es el valor instrumental. La vida de Clov interesa porque sirve para mantener el pequeño mundo de Hamm. Hamm a su vez tiene las llaves del bufete⁵⁷. Nagg y Nell sólo estorban y es por eso que están esperando en capilla su salida de la vida.

En *Fin de partida* el ser humano se mira frente a un espejo que le devuelve su imagen proyectada desde un Apocalipsis en el que el hombre ha sido abandonado en manos de la propagación de la destrucción. En la obra “*la conciencia se prepara para mirar cara a cara su propia destrucción*”⁵⁸.

El drama está justificado: “*La perpetuación del sufrimiento tiene tanto derecho a expresarse como el torturado a gritar; de ahí que haya sido falso decir que después de Auschwitz ya no se puede escribir poemas. Lo que en cambio no es falso es la cuestión menos cultural de si se puede seguir viviendo después de Auschwitz*”⁵⁹.

Epílogo

Fin de partida nos presenta un universo reducido y despedazado: el sujeto, su libertad, el lenguaje, el tiempo, la naturaleza, la esperanza, los vínculos. Todo ha sido convertido en una queja que recuerda al libro de las *Lamentaciones*. El tiempo se lamenta en un presente sin pasado, ni futuro ni relación con la eternidad; la naturaleza por la fealdad y la esterilidad a la que se ha visto reducida; los vínculos “chirrían” como una bisagra oxidada

⁵⁶ S. Beckett, *Fin de partida*, p. 16.

⁵⁷ Cfr. T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 302.

⁵⁸ T. W. Adorno, *Notas sobre literatura*, p. 310.

⁵⁹ T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, pp. 362-363.

anhelando que se les restituya la suavidad de la ternura y la fuerza del amor. La soledad vacía y el aislamiento del sujeto evidencian su imposibilidad de vivir fuera de la comunidad humana y con la naturaleza. La violencia perpetrada por la razón instrumental ha propagado el mal. El sujeto motivado por el miedo y el instinto de conservación, ha liquidado todo aquello que hacía posible su vida. El mal radical es asentir al engaño de que en la división y el dominio se halla la supervivencia.

La queja de la realidad mutilada es testimonio de ese engaño. De no ser así, no habría lugar para el lamento. El problema es si existen aún oídos capaces de escucharlo, oídos que aun conserven cierta salud como para distinguir sus gemidos. El problema es si queda un resto de pensamiento que sea capaz de dirigir el poder de la libertad al servicio de la vida, a la restauración del orden dañado, cuyas grietas amenazan devorarnos. La profecía de Beckett, como toda antigua forma de profecía nos pone hoy frente a la alternativa de la vida y la muerte. No podemos cerrar los ojos a la analogía con el presente en las instancias que hemos mencionado, a la que el drama nos enfrenta. ¿Seremos capaces de patear el tablero, volver a poner las piezas en su lugar y comenzar a jugar la partida con reglas nuevas estas vez puestas al servicio de la vida del sujeto, sus vínculos con los demás y la naturaleza, cargar de sentido al lenguaje y henchir el tiempo hasta que explote pidiendo eternidad?

HISTORIA SIN DIRECCIÓN Y BIOGRAFÍA SIN PROYECTO¹

*Entregada a merced de los poderes
que ya no están dominados por la súplica
no puede desplegarse ninguna vida
que no se hunda en sí misma.*

G. Scholem, fragmento de una
poesía inspirada en *El proceso*
de Kafka

La expresión que titula este ensayo ha sido tomada de un comentario sobre el estado de la sociedad contemporánea que hiciera el sociólogo polaco Zygmunt Bauman². Bauman se alinea tras una sospecha generalizada: la sospecha de que las fuerzas humanas que dirigen la historia no son verdaderamente conscientes del fin que persiguen y de que ese estado de desorientación se repite a nivel de la vida de las personas individuales.

Las letanías con las que algunos especialistas nos alertan sobre el futuro de la humanidad dentro de la inercia de las condiciones actuales, son desalentadoras. El cuadro de situación que la fisonomía de un futuro inmediato al parecer presenta, consistirá en un orden mundial en el que a pesar de las crisis, los países ricos seguirán acumulando bienes materiales, promoviendo el derroche y los desechos; y los países pobres serán cada vez más pobres, sin poder alcanzar las migas que caen de la mesa de sus hermanos. El abismo entre las dos geografías se ensanchará. Cuanto más se desarrolla la tecnología, los recursos sanitarios, la especialización en la educación, los matices del confort en los países ricos, más

¹ Este ensayo fue publicado, aunque con algunas diferencias, en la revista *Valores*, año 22, n° 60, del Centro de Estudios de la Sociedad Industrial, Buenos Aires, UCA, agosto de 2004, pp. 46-58.

² Zygmunt Bauman - Keth Tester, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 126.

se escapa del horizonte de posibilidades de los países pobres su inclusión en el “progreso”³. ¿Quién tenderá los puentes para aliviar la mutilación de gran parte de la humanidad?

Si agudizamos un poco más la vista, el horizonte se puebla de nuevos escombros indeseables. Problemas ecológicos que complican la supervivencia y destruyen las bellezas naturales, confunden los climas, derriten los glaciares y las nieves que-ya-no-son-eter-nas, empobrecen la biodiversidad. La biodiversidad, sin embar-go, no es lo único que se empobrece: las identidades regionales contaminadas por cánones estandarizados, desdibujan su perfil propio asemejándose entre sí en la uniformidad del todo; multi-tud de palabras desaparecen en el uso del lenguaje, los matices en la expresión se extinguen, el idioma adelgaza, gran cantidad de dialectos se transforman en lenguas muertas; la historia del pensamiento acumulará el polvo de las bibliotecas y de tanto en tanto lo transportará al escritorio de algún especialista; obras de la literatura que unos pocos leerán, música que sólo algunos es-cucharán, dramas que no subirán a escena; las millares de obras de arte, literatura que actualmente se producen por año, sabe-mos, no tendrán mejor suerte. La vigencia del pasado depende en muchos ámbitos de nuestra mirada de turistas apurados.

Otros desdibujamientos diagnosticados: lo femenino y lo masculino, la sexualidad, el matrimonio. ¿Cómo definimos la fa-milia? ¿El trabajo? ¿El arte? ¿El lugar de la religión? ¿El papel del deporte? ¿La tarea del periodista o del político? ¿La democracia y las autonomías nacionales en la globalización? Cada vez duda-mos un poco más cuando tenemos que delimitar la situación ac-tual de estas realidades y su destino futuro.

³Z. Bauman: “La pobreza no es una humillación más entre las muchas que tienen su origen social. Su singularidad no se deriva simplemente del hecho de que sea la más dolorosa y la que produce mayor sufrimiento a las víctimas, sino de su condición de *meta-humillación*, un sueño en el que prosperan todo tipo de indignidades, un trampolín desde el cual se lanza la *humillación múltiple*. Y las desenfrenadas fuerzas del mercado, precisamente por esta falta de freno, no pueden sino propagar una gran cantidad de pobreza, aumentando indefinidamente el número de empobrecidos. Una vez liberadas, también contribuyen a empujar a los pobres, más y más hacia el fondo del precipicio de la indignidad, a medida que el resto trepa a nuevas cimas de opulencia”. *La ambivalencia de la modernidad*, p. 206.

Pero el infierno más temido del estado de disolución que esta suerte de *lamentaciones* anuncian, es el desvanecimiento de la identidad personal. ¿Qué ocurre con el yo, con la libertad? ¿No asistimos perplejos a la indiferencia del “yo” frente a la propagación de la devastación que le pasa de lado mientras cede al hechizo de alguna pantalla fragmentándose en el proceso del *zapping*? El mayor problema parece ser la inercia espiritual que nos afecta a los hombres contemporáneos y que pone en peligro nuestro protagonismo histórico.

Entonces se dirá, ¿de modo que la historia por lo tanto, *tiene* una dirección? Obviamente siempre que caminamos lo hacemos en alguna dirección. El problema es quién orienta los pasos y hacia dónde los orienta. Zygmunt Bauman nos dice que el curso actual de la historia es como una nave sin piloto. O en los términos en que la Teoría Crítica lo ha presentado hasta el cansancio: nos hemos vuelto ciegos para los fines por haber abusado del carácter instrumental de la razón. Sólo se decide en función de los medios, en general en función de las ganancias económicas (que son un medio, ¿recuerdan?), sin tener en cuenta los fines del hombre (porque el hombre, hay que volverlo a repetir, es un fin en sí mismo y todo lo demás tiene “sentido” en función del ser humano; o quizás lo que ya no recordemos sea el sentido de la palabra sentido).

¿Quién tiene en claro los fines? ¿Quién se da el lujo de pensar en ellos? ¿Quién toma el timón de la historia? ¿Quién, de los que tienen poder, puede levantar la cabeza sobre los medios y ver más allá de ellos un horizonte común? Vivimos en una época sin grandes proyectos políticos. Dedos índices se levantan por doquier acusando a la política de haber cedido el terreno de sus decisiones a la economía y ésta simplemente a las fuerzas del mercado. El ser humano común se siente impotente, desbordado, como un barquito de papel que debe mantenerse a flote en la marea del tiempo, sin ver más allá de las pequeñas olas que lo sacuden.

La modernidad nace, entre otras cosas, cuando el hombre se experimenta a sí mismo como protagonista de la historia, decide tomar en sus manos las riendas de su destino, poner la ciencia y la técnica, el conocimiento en general, al servicio de la transfor-

mación del mundo. ¿No había sido esa la orden del Creador en el Génesis? Era hora de hacerse cargo. Ese es el pulso de la historia que late en el *Fausto* de Goethe. Pero lamentablemente la Acción engeguece a Fausto. Sin embargo, los ángeles lo arrebatan a Mefistófeles y es llevado aunque ciego, al paraíso.

La primacía de la razón instrumental dejó ciego al ser humano respecto de los fines y la praxis terminó convirtiéndose en una maraña absurda, que amenaza con destruirnos. Algún malpensado quizás crea escuchar aún allí la risa de Mefistófeles. Pero su carcajada será aun más intensa y logrará ensordecernos si Fausto termina transformado en Josef K.⁴ –personaje abatido por las anónimas fuerzas que deciden su destino–, si el ser humano claudica de su protagonismo histórico y se declara impotente.

De ahí que muchos sociólogos contemporáneos por distintas razones, como Marshall Berman⁵, Zygmunt Bauman, Pierre Bourdieu⁶, hayan trabajado y sigan trabajando para despertar al ser humano de la anestesia que invade sus órganos vitales. Y tienen razón.

El sujeto cuestionado

Uno de los mayores peligros que arrastra el proceso de extinción que percibimos, entonces, es la paulatina desaparición del hombre como sujeto, como yo personal. Pues si el sujeto humano desaparece ¿dónde situar la esperanza para el cambio?

En filosofía hace tiempo que se expande la duda sobre las identidades subjetivas. Desde el fin del existencialismo –para

⁴ La novela *El proceso*, de Kafka, narra los acontecimientos de la vida de Josef K., a partir de que es informado de que se lo acusa de un crimen –que él desconoce– y el sistema judicial ha iniciado un proceso contra él. Josef K. simboliza –entre otras cosas– la impotencia del ser humano frente a un sistema que decide sobre la vida y la muerte de manera incomprensible y cuyos mecanismos están fuera de la posibilidad de control del sujeto

⁵ Cfr. Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid, Siglo XXI, 1991. Algunas ideas del presente ensayo han sido tomadas de este texto.

⁶ Cfr. Pierre Bourdieu, *Miseria del mundo*, Buenos Aires, FCE, 1999; *Sur la télévision*, Paris, Liber, 1996.

mencionar solamente las líneas de pensamiento recientes— el estructuralismo, los neonietzscheanos, lo que se denomina “pos-modernidad”, ponen en duda la legitimidad de la instancia metafísica de las sustancias particulares y del sujeto humano en especial.

Escuchemos por ejemplo, a Gianni Vattimo:

“Como los otros grandes errores de la metafísica y de la moral también la creencia en el yo se remonta, mediante la creencia en la causalidad, a la voluntad de encontrar un responsable del acontecer. La estructura del lenguaje y ante todo, la gramática del sujeto y del predicado, de sujeto y objeto, y al mismo tiempo la concepción del ser que sobre esta estructura ha construido la metafísica (con los principios, las causas, etc.) está totalmente modelada por la necesidad neurótica de encontrar un responsable del devenir”⁷.

Las fuerzas que guían el devenir, entonces, son aquí al parecer impersonales y pasan a través de los sujetos al margen de su voluntad.

Curiosamente el empeño de algunos filósofos por quitar la máscara al ser individual y revelar su carácter genérico es coincidente con una organización social que torna a los individuos prescindibles. Filósofos, como Max Horkheimer, a diferencia de G. Vattimo, ejercieron, si bien décadas atrás, una labor de resistencia:

“La burocratización completa del mundo me parece inevitable (...) los hombres en este mundo burocratizado no podrán desarrollar libremente sus fuerzas sino que se adaptarán a reglas racionalistas, a las que obedecerán en forma instintiva. Los hombres de este mundo futuro actuarán de forma automática: se pararán ante una luz roja y marcharán ante la verde. Obedecerán la señal”.

“La individualidad jugará cada vez un papel más reducido. En el siglo XIX, la época del liberalismo, se dependía aun mucho del individuo, de la personalidad. El individuo dirigió grandes empresas, bajo su propia responsabilidad; la personalidad dentro de la historia se mantenía aún. Pero hoy ya es relativamente fá-

⁷ Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 30.

cil el cambiar por otra figura un miembro de la dirección de una fábrica o un ministro. (...) la transformación total de todo el ámbito de los seres vivientes a otro de medios conduce, en definitiva, a la liquidación del sujeto que se ha de servir de ellos. (...) El tema de nuestro tiempo es la conservación del sujeto”⁸.

¿Quién movió mi queso?⁹

Desde la sociología, recientemente, Zygmunt Bauman sostiene que este sujeto sin consistencia interior es lo que demandan las características del sistema económico. La progresiva situación de movilidad de las leyes del juego del mercado y del mercado laboral, conduce a una situación de inestabilidad creciente. Este radio de movilidad creciente es una novedad histórica:

“La cadena invisible que unía a los trabajadores con su lugar de trabajo impidiéndoles movilidad, era, según Cohen, *el corazón del fordismo*. La ruptura de esa cadena era el cambio decisivo, la divisoria de aguas de la experiencia vital asociada con la decadencia y la acelerada desaparición del modelo fordista. Como observa Cohen, *quien empieza su carrera en Microsoft no tiene idea de dónde la terminará. Comenzarla en Ford o en Renault significaba en cambio tener la certeza casi total de concluirla en el mismo sitio*”¹⁰.

“De acuerdo con los últimos cálculos, un joven estadounidense con un relativo nivel de educación puede esperar cambiar de empleo al menos once veces en el transcurso de su vida laboral –y el ritmo y la frecuencia de cambio seguramente habrán aumentado antes de que la vida laboral de la presente generación concluya–. La *flexibilidad* es el eslogan de la época, que cuando

⁸ Max Horkheimer y otros, en *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Sígueme, 1989, pp. 121-123.

⁹ Título del famoso *bestseller* de Spencer Jonson, *Who Moved My Cheese?*, New York, G. P. Putnam’s Sons, 1998. Allí se define como la clave del éxito laboral la adaptabilidad a los cambios.

¹⁰ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2002, p. 64. Cfr. Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvreté des nations*, Paris, Flammarion, 1997, pp. 82-83.

es aplicado al mercado del trabajo presagia el fin del *empleo tal y como lo conocemos*, y anuncia en cambio el advenimiento del trabajo regido por contratos breves, renovables o directamente sin contratos, cargos que no ofrecen ninguna seguridad por sí mismos sino que se rigen por la cláusula de *hasta nuevo aviso*. La vida laboral está plagada de incertidumbre¹¹.

El sistema actual exige al parecer una virtud bien determinada: la capacidad de adaptación a los cambios. Una demanda de readaptación permanente sólo puede ser satisfecha si el sujeto carece de cualidades demasiado definidas que representarían un obstáculo en el proceso.

Sigue Bauman: “De su definición, se deduce que la autenticidad, como la verdad, sólo puede ser una: no puedes *ser auténtico* al mismo tiempo que adoptas y abandonas diferentes colores y formas, a menos que tu signo distintivo (si así se lo puede considerar) sea la *ausencia* de autenticidad. Y es esta última clase de autenticidad la que ha pasado a ser considerada como el más valioso de los recursos y, consecuentemente, como el valor más codiciado: la ausencia de compromiso y, particularmente, de un compromiso duradero con cualquier forma particular; la abertura al futuro (sorprendentemente por definición), la facilidad para cambiar de *identidad* frecuentemente y sin tardanza cuando se dé la oportunidad. ¡Vergüenza para todos aquellos que sólo pueden ser *auténticos* de una manera única e innegociable! La buena vida (una vida menos vulnerable) estriba en experimentar y en volver a comenzar una y otra vez. La gente que se incorpora a nuestro mundo tiende a retrasar y a aplazar lo más posible todo tipo de formas de compromiso: el tipo de estudios que quieren seguir (evitando siempre los caminos que conduzcan a especializaciones estrictamente circunscritas), el tipo de trabajo que querrían llevar a cabo o la empresa para la que preferirían trabajar, el cónyuge, la familia por fundar; todos esos pasos, en fin, que en su momento parecía necesario dar para avanzar en el camino de la autenticidad¹².”

Pero esta idea no es nueva en absoluto. En 1947, Erich Fromm alertaba sobre lo mismo en su obra *Ética y psicoanálisis*.

¹¹ Z. Bauman, *Modernidad líquida*, p. 157.

¹² Z. Bauman, *La ambivalencia de la modernidad*, p. 166.

Seis años antes, en *El miedo a la libertad*, Fromm había definido la noción de carácter social: “éste surge de la adaptación dinámica de la naturaleza humana a la estructura social”¹³. Por lo tanto, según Fromm, el tipo de sociedad en la que se vive, exige por parte de los hombres un proceso de adaptación que haga posible su subsistencia y el resultado de este proceso es la adquisición de determinadas características compartidas por los miembros de dicha sociedad. Cada época histórica tiende, mediante su modo de ser propio, a desarrollar un perfil humano distinto. En la época actual, dice Fromm, esta vez en *Ética y psicoanálisis*, se instala una modalidad de carácter que denomina carácter mercantil que produce un tipo humano novedoso definido justamente por la ausencia de cualquier rasgo estable de personalidad:

“La orientación mercantil, sin embargo, no desarrolla algo que está potencialmente en la persona (a menos que sostengamos la absurda afirmación de que *nada* es parte de la dotación humana); su naturaleza misma es que no desarrolla ninguna clase de relación específica y permanente, sino que la variabilidad misma de las actitudes es la única cualidad permanente de tal orientación. En esta orientación se desarrollan aquellas cualidades que pueden venderse mejor. No predomina ninguna actitud particular, sino el vacío que puede llenarse lo más prontamente posible con la cualidad deseada. Esta cualidad, no obstante, deja de serlo en el sentido estricto de la palabra; es únicamente un papel que ha de interpretar el individuo, una supuesta cualidad rápidamente sustituible tan pronto como otra sea más deseable. (...) La premisa de la orientación mercantil es la *vacuidad*, la ausencia de cualquier cualidad específica que no pueda ser sustituida, ya que todo rasgo persistente de carácter estaría expuesto a entrar en conflicto algún día con las exigencias del mercado. Algunos de estos papeles no concuerdan con las peculiaridades de la persona, razón por la cual deben eliminarse, no los papeles, sino las peculiaridades. La personalidad mercantil debe estar libre, libre de toda individualidad”¹⁴.

No hay que concluir apresuradamente a partir de esto, en que para Erich Fromm nos hallamos en el siguiente callejón sin

¹³ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1980, p. 325.

¹⁴ Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*, México, FCE, 1980, pp. 91-92.

salida: si todos nos adaptamos, ¿quién producirá un cambio? Esta idea no representa el pensamiento de Fromm. Para Fromm la naturaleza humana no es infinitamente maleable y ante una organización adversa, sufre y se enferma y en la medida de sus posibilidades busca salidas saludables¹⁵. Esta también es una de las raíces de nuestra esperanza.

Los mecanismos de la disolución del sujeto¹⁶: El tercer infinito

Dijimos que el ser humano se siente impotente y desbordado por las demandas del sistema. Agobiado por lo que llamaremos ahora, tratando de rastrear las raíces históricas de este proceso: “el tercer infinito”.

¿Qué es el tercer infinito? En los albores de la modernidad Blas Pascal advertía al ser humano de su precariedad ontológica enfrentándolo a dos infinitos:

“... ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio son para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde él ha salido y el infinito a donde él es absorbido”¹⁷.

“Cuando considero la pequeña duración de mi vida, absorbida en la eternidad precedente y siguiente, el pequeño espacio que yo lleno, y aun que yo veo, abismado en la infinita inmensidad de los espacios que yo ignoro y que me ignoran, me espanto, me asombro de verme aquí más bien que allí, porque no hay razón alguna por qué aquí más bien que allí, por qué ahora mejor que

¹⁵ Cfr. Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, p. 303 y ss.

¹⁶ Los mecanismos de la disolución del sujeto que desarrollaremos, así como la mayoría de las afirmaciones del trabajo, pedimos que sean tomadas en términos de generalizaciones de una tendencia histórica, a la que escapan un sin fin de realidades y excepciones que si bien forman parte de la realidad no se encuentran aquí descriptas.

¹⁷ B. Pascal, *Pensamientos*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984, pensamiento n° 84, p. 48.

entonces”. (...) “El silencio eterno de estos espacios infinitos me aterra”¹⁸.

Los dos infinitos, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, la infinitud del origen y del destino. Cuando uno lee los pensamientos de Pascal es invadido por la conciencia de la propia vulnerabilidad, por el sentimiento de “estar a la intemperie”, desprotegido. Pascal quiso alertar sobre el optimismo ingenuo de una excesiva confianza en el poder de la razón y las capacidades de la ciencia y la técnica. El hincapié en la desproporción del hombre frente a la infinitud de lo real, pretendía ubicarlo en su estatuto ontológico. La intención de fondo quizás haya sido la siguiente: si el hombre entra en contacto con la finitud de su naturaleza frente a la infinitud de lo real, no olvidará jamás que es una criatura dependiente de un Ser Infinito. La experiencia de la vulnerabilidad nos abre a la trascendencia.

Pero la “agorafobia”, el terror al infinito, impulsó un deseo compulsivo de dominio. El ser humano buscó seguridades en la ciencia, intentó construir una “vivienda” acorde a la finitud de su naturaleza, en la cual sentirse amparado y protegido de la inmensidad del misterio. A esa construcción yo la llamo “tercer infinito” y la encuentro emparentada, con la famosa afirmación que da comienzo a la *Dialéctica del Iluminismo*:

“El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura”¹⁹.

Llamo “tercer infinito” a la cúpula bajo la cual transcurre nuestra existencia. La cúpula de la organización racional de la vida que ilumina la tierra enteramente con sus *gélidos rayos*: tecnología, globalización, estandarización de la organización del trabajo, el estudio, la empresa, la alimentación, el consumo, la mecanización de las relaciones interpersonales. Todo esto atravesado por los imperativos impostergables de la velocidad y la

¹⁸ B. Pascal, *Pensamientos*, nºs 88 y 91, p. 54.

¹⁹ Theodor W. Adorno - Max Horkheimer, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 15.

instrumentalización. La cúpula alberga una cantidad de reglas de juego que hay que aprender para sobrevivir en ella a veces de manera exitosa. Otras no, como hemos podido comprobar con la última crisis, la cúpula nos ha dejado ver sus grietas.

¿Por qué le damos el nombre de “infinito” a esta cúpula si ha sido construida por un ser limitado? Es una expresión metafórica. Con ella queremos señalar el hecho de que efectivamente se ha tornado desproporcionada a nuestras capacidades de control.

Este sentimiento está muy bien reflejado en la obra de Kafka²⁰. El hombre se experimenta como un “insecto”, juguete reemplazable de los caprichos de un sistema que funciona autónomamente con leyes propias que escapan a las modificaciones que pudiera introducir una iniciativa individual. Todos somos insectos, aun los que detentan el poder deben respetar las leyes no escritas que los han llevado hasta él. Ya lo había profetizado Max Weber: o ajustamos nuestros pasos al tipo de organización en la que estamos inmersos o sino pongámonos en la fila de los desempleados.

La libertad, el valor que en mayor medida había sido defendido por la historia de la cultura de los últimos siglos aparece ahora como un espectro inalcanzable.

El aporte de la industria del entretenimiento

La industria del espectáculo y la distracción juega un papel fundamental en la organización del tercer infinito.

El sentimiento de presión, agobio e impotencia que experimenta el sujeto por la organización social contemporánea despierta en él una necesidad particular de evasión.

La tendencia a la dispersión es un rasgo propio de la naturaleza humana –Pascal ya la describió con gran detalle en su época como *divertissement*–; en nuestro tiempo esa tendencia

²⁰ Según G. Steiner, la obra de Kafka refleja el espíritu de esta época como la de Shakespeare y Dante lo hicieron en su tiempo: “En más de cien idiomas, el epíteto *kafkiano*, hace referencia a las imágenes centrales, a las constantes de inhumanidad y absurdo de nuestros tiempos”. Cfr. *Pasión intacta*, Bogotá, Norma, 1997, p. 289 y ss.

resulta exacerbada por el grado de alienación que habita el mundo de la vida. Es prácticamente imposible para una persona condenada a un trabajo o incluso a nuestro modo de organización escolar, en los que se experimenta cotidianamente, la omnipresencia de la instrumentalización, la competencia, la necesidad de eficiencia, y aceleración, hacer un “rebaje” en la velocidad luego de finalizada la tarea del día, ponerse en actitud de “presencia”, intentar un momento de concentración y reflexión y ajustar su capacidad de recepción espiritual a creaciones de la cultura que lo llevaran a cuestionamientos radicales, todo lo cual le demandaría un gasto extra de energías de las que se carece. Sería un acto de violencia a sí misma. No estamos entrenados para ello.

Aquí entra en escena la industria del entretenimiento.

Estamos entrenados para seguir funcionando instrumentalmente y en los momentos de ocio buscar formas de evasión (la televisión, la navegación en la red). No soportamos nada que nos conecte con el lado denso de nuestra existencia, que nos ponga de cara a nosotros mismos e implique una actitud de presencia.

Para Guy Debord, tal estado de cosas no es una situación inocente. Nuestro estilo de ocio es reflejo y contrapartida de nuestro modo de producción, de nuestro modo de trabajo. En *La sociedad del espectáculo*, sostiene que en los momentos de ocio el trabajador se transforma en espectador pasivo. El espectáculo montado por los medios de dispersión y entretenimiento implica la colonización del ocio por el sistema de producción²¹. La instrumentalización de la vida humana en el trabajo y la imagen como medio de evasión en el espectáculo, se reclaman mutuamente y ayudan a conservar el *status quo*. ¿Por qué se conserva el *status quo*? Porque, por un lado, el hombre-espectador se distancia de los demás en los momentos de ocio. El ocio entendido como espectáculo disuelve los vínculos sociales. Si bien el espectador puede estar en compañía de otros, el grupo no funciona como comunidad sino que cada individuo resulta alienado (separado de los demás) en la imagen (“*el espectáculo reúne lo separado en tanto*

²¹ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca, 1995, parágrafo 6.

y en cuanto está separado"²²). La ausencia de vínculos sociales impide aunar fuerzas que posibilitarían el trabajo en común en dirección a un cambio. Por otro lado, el espectador también se separa de sí mismo: no entra en contacto con su ser individual, con la desproporción entre su realidad y sus posibilidades. El ocio como espectáculo impide la vida interior. ¿Dónde, pues, situar la iniciativa para un cambio del esquema social o personal si el sujeto está separado de los demás y ausente de sí mismo en sus momentos de ocio? El espectáculo es nuestro contemporáneo "opio de los pueblos"²³. La historia, en la sociedad del espectáculo, retrocede a la circularidad del tiempo mítico. Si la modernidad se caracterizaba por una creencia en el progreso histórico, hoy, declaran los profetas de nuestro tiempo, asistimos al fin de la historia. El fin de la historia está íntimamente relacionado con la desaparición de iniciativas radicales del sujeto en beneficio de la conservación de las estructuras. El sujeto está fuera de sí en el trabajo y en el ocio. ¿Dónde situar la libertad para un cambio perfectivo? La ausencia del sujeto es absolutamente conservadora.

En esta línea de análisis el sociólogo Pierre Bourdieu, pone una lente de aumento sobre la relación entre las reglas de juego del espectáculo televisivo y la posibilidad de pensamiento crítico. La aceleración de la imagen televisiva hace imposible el pensamiento, ejerce una suerte de *violencia simbólica* sobre los espectadores²⁴. Las reglas de juego del espectáculo se introducen en otros ámbitos de la vida cultural –académicos, científicos, artísticos– "como un caballo de Troya" que hace peligrar la supervivencia de sus características específicas y los espacios de resistencia²⁵.

A Bourdieu le interesa especialmente la vigencia del sistema democrático dentro de la cultura de la industria de la imagen y como sociólogo quiere revelar la estructura oculta que mueve los hilos del espectáculo. Reconoce la validez del viejo principio acerca de que un mayor conocimiento de lo real abre un horizonte de mayor libertad al hombre y al ciudadano. Su interés, por tanto,

²² Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, parágrafo 29.

²³ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, parágrafo 44.

²⁴ Pierre Bourdieu, *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 38 y ss.

²⁵ Pierre Bourdieu, *Sobre la televisión*, p. 86 y ss.

se relaciona también con la conservación del sujeto, con el impedimento de que su libertad naufrague en el sometimiento a los estímulos externos.

Da qué pensar la vigencia del pensamiento de Ludwig Feuerbach conque Debord encabeza por su parte *La sociedad del espectáculo*:

“Y sin duda nuestro tiempo... prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser... Lo que es sagrado para él no es sino la ilusión, así lo que es profano es la verdad. Mejor dicho: lo sagrado se engrandece ante sus ojos a medida que disminuye la verdad y crece la ilusión, al punto de que la mayor ilusión es también para él lo más sagrado”²⁶.

Traslademos estas afirmaciones que fueron hechas en su momento a propósito de la religión, al ámbito de la sociedad del espectáculo y el reino de lo virtual: ¿no son absolutamente actuales? ¿Por qué preferimos la imagen a la realidad?

La Gran Estafa

“Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: *la llegada del nihilismo*”.

Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Prefacio

“El nacimiento de la mecanización y la industria modernas... fue seguido de una irrupción violenta semejante a una avalancha por su intensidad y extensión. Todos los límites de la moral y la naturaleza, la edad y el sexo, el día y la noche, fueron superados. El capital celebró sus orgías”.

Marx, *El capital*, libro I

El deseo más profundo que impulsa al ser humano es un deseo de comunión con lo real. Así como la vista busca el color y el oído los sonidos, de la misma manera necesita nuestra inteli-

²⁶ Prefacio a la segunda edición de *La esencia del cristianismo*. Citado por Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, epígrafe al capítulo uno.

gencia sentidos para comprender, y nuestra afectividad seres que amar, belleza para contemplar. Sostiene Romano Guardini en *Mundo y persona* que el ser personal se define por su capacidad de pensar la verdad, amar el bien y crear, inaugurar una novedad en el mundo²⁷.

Las actividades que nos definen como personas implican una relación con lo que de veras es. Más aún, persona es quien es capaz de decir “yo”, yo pienso, yo amo, yo creo. Y el yo no experimenta la expansión de su vida si no es en relación a un tú. El hombre está hecho para la comunión con el ser. Pero ¿cómo colugar con los seres desde la mirada instrumental y en la velocidad?

Nuestra tesis es que la aceleración y la primacía de lo instrumental han podido florecer, crecer y alimentarse sobre el humus de un cierto nihilismo presente en la percepción de lo real del hombre contemporáneo. El nihilismo instala la sospecha de la inexistencia del objeto del deseo humano, de la vanidad de nuestro deseo de comunión. Si el objeto del deseo no existe, entonces eliminemos de la conciencia nuestro estado de separación, nuestra imposibilidad de una profunda comunión y limitemos nuestra actividad a la supervivencia.

Encontramos en este tema acerca de la presencia de un cierto nihilismo subyacente a la cultura, otra vez la confluencia entre pensamiento y organización social. Este fenómeno puede ser entendido como el punto de llegada de una vertiente histórico-filosófica por un lado y de los mecanismos del sistema de producción y consumo por el otro.

Filosóficamente, como punto de llegada indeseado del derrotero de la razón autónoma, el nihilismo nos dice que la realidad está vacía de sentido. “*El mediodía, instante de la sombra más corta*”, marca el inicio de la era de Zaratustra²⁸. Nada alberga un sentido en sí, los seres, nuestro ser, nuestros vínculos, no tienen razón de ser ni valor, más allá del que la vigencia de las estructuras sociales les otorgan. Todo orden racional, todo orden de

²⁷ Romano Guardini, *Mundo y persona*, Madrid, Encuentro, 2000, p. 103 y ss.

²⁸ Federico Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, Buenos Aires, Siglo XX, 1986, p. 29.

sentido es producto de la instancia subjetiva. Nietzsche, y más tarde otros pensadores que se han desarrollado bajo el espectro de su influencia, postulan el vaciamiento del sentido. Esta filosofía llegó en gran medida no solamente a los círculos universitarios de vanguardia filosófica y estética, sino también a la estructura de la percepción del hombre de la calle²⁹.

Desde el punto de vista de la organización de la producción y el consumo también se puede verificar una dinámica disolvente de los valores y referencias estables. Esta idea ya fue desarrollada hace un siglo y medio por Marx en el *Manifiesto del Partido Comunista*; la hipertrofia de la producción-lucro-consumo encierra un gran potencial de destrucción de la estabilidad de las creencias y la reducción de todo valor al valor de cambio:

“La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario. Dondequiera que ha conquistado el Poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus *superiores naturales* las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel *pago al contado*. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. (...) La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al sabio, los ha convertido en sus servidores asalariados”.

“La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares y las redujo a simples relaciones de dinero. (...) La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. (...) Todas las relaciones sociales estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas admitidas y veneradas durante siglos, que-

²⁹ Cfr. Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Buenos Aires, Paidós, 1994.

dan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado...”³⁰.

La dinámica de producción-consumo, necesariamente tiende a fabricar desechos. La fabricación de algo durable se opone al incremento del consumo. Este mecanismo de progresiva destrucción incluso invade la esfera de los valores humanos.

¿Cómo no preferir entonces la imagen a la realidad? ¿Para qué mirar de frente el abismo de la inconsistencia de nuestra existencia si podemos distraernos con la imagen?

Esta tesis es desarrollada por Jean Baudrillard, en *Cultura y simulacro*³¹. Asistimos a la época de “la precesión de los simulacros”, de la fantasía sobre lo real. Las imágenes ocultan el vacío de los seres. Mirar cara a cara el vacío sería insoportable:

“No hay que querer apartar las apariencias (la seducción de las imágenes). Es necesario que este intento fracase para que la ausencia de verdad no salga a la luz”³².

La industria de la huida gana espacio al desierto. Dice Baudrillard, esta vez en la *Transparencia del mal*:

“Al igual que los barrocos somos creadores desenfrenados de imágenes, pero en secreto somos iconoclastas. No aquellos que destruyen las imágenes sino aquellos que fabrican una profusión de imágenes donde no hay nada que ver. La mayoría de las imágenes contemporáneas, video, pintura, artes plásticas, audiovisual, imágenes de síntesis, son literalmente imágenes en las que no hay nada que ver, imágenes sin huella, sin sombra, sin consecuencias. Lo máximo que se presiente es que detrás de cada una de ellas ha desaparecido algo. Y sólo son eso: la huella de algo que ha desaparecido”³³.

El sujeto necesita íntimamente encontrar el alimento de su vida personal en los seres que lo rodean y no lo logra. Entonces no le queda sino “embriagarse” con ilusiones, para soportar la estafa

³⁰ Marx - Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires, Anteo, 1971, pp. 35-37.

³¹ Cfr. Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1987.

³² Jean Baudrillard, *De la seducción*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 60.

³³ Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 23.

en que se ha transformado su vida. La sociedad del espectáculo entonces, no es aséptica: depende de un estilo de organización social que supone y contribuye a la disolución del ser personal.

La industria de la huida en el espectáculo es un ingrediente fundamental para la conservación del tercer infinito. Pero hemos pagado un alto precio: el empobrecimiento de la experiencia humana. La pobreza material de los países marginados del progreso económico tiene su contrapartida en la pobreza espiritual de los países materialmente ricos.

La acción desacralizadora del tercer infinito

“La obra de Kafka es una elipse, cuyos focos, muy alejados entre sí, están determinados, por un lado, por la experiencia mística (...) y por otro lado por la experiencia del hombre moderno de la gran ciudad”.

W. Benjamin

Dice George Steiner, que una de las mejores críticas literarias se encuentra en la correspondencia entre dos amigos, G. Scholem y W. Benjamin, dialogando sobre *El proceso*, de Kafka³⁴.

El proceso, narra la situación de desamparo y a la vez de declaración de impotencia de su protagonista, Josef K., frente a un sistema judicial que lo acusa y lo procesa por un crimen que él ignora. La gran pregunta que se formulan estos dos autores sobre la obra, es quién o qué sea ese telón de fondo, ese juez implacable, delante del que transcurre el oscuro proceso a Josef K. Las respuestas oscilan entre dos polos, quizás como nuevos interrogantes: ¿es sólo el sistema omniabarcador, la sociedad administrada? ¿O es una experiencia teológica negativa, la de la distancia infinita que separa al hombre de la voluntad divina? ¿Serán los dos?³⁵.

Al lector de esta correspondencia le asalta inmediatamente la siguiente pregunta: ¿podrían separarse las dos experiencias

³⁴ G. Steiner, *Pasión intacta*, Bogotá, Norma, 1997, p. 304 y ss.

³⁵ W. Benjamin - G. Scholem, *Correspondencia*, Madrid, Taurus, 1987, p. 246 y ss.

humanas? ¿Es el ser humano capaz de tener alguna experiencia positiva de Dios, dentro de un clima de desprecio por la precariedad de la vida individual? ¿Esa *costra gris* que recubre el planeta, el tercer infinito, no tiñe de gris lo que deja ver tras de sí, si es que deja ver algo?

Volviendo a Kafka y en relación al tercer infinito: la experiencia interior de soledad ontológica, de estar en manos de la Nada, ¿no depende, en parte, de la experiencia de ser instrumentos de una estructura anónima general? El escaso sentimiento del valor de la propia vida, ¿tendrá algo que ver con la imagen de ser entes prescindibles que constantemente nos devuelve el sistema abstracto? La pasividad con que soportamos las demandas de la época, ¿no es correlativa a la impotencia que sentimos frente al tercer infinito?

Y la violencia atroz que surge en los márgenes de la sociedad –secuestros, robos, asesinatos, violaciones– ¿no es expresión del desprecio por el otro, contrapunto del desprecio por lo propio, la prolongación en múltiples facetas del *espíritu* de los tiempos?

Conclusión

“¿Estamos frente a un problema trágico e insoluble? ¿Hemos de producir gente enferma para mantener la economía sana, o existe la posibilidad de emplear nuestros recursos materiales, nuestros inventos y computadoras al servicio de los fines del hombre?”³⁶, se pregunta Erich Fromm en *La revolución de la esperanza*. Esta misma pregunta nos la hacemos hoy todos nosotros. ¿El bienestar material de unos pocos debe ser pagado con la pobreza espiritual y la destrucción del planeta?

De ahí que la tarea más urgente –y somos conscientes de la dificultad de lo que estamos planteando, lo cual hace de la urgencia, desesperación– sea que tengamos claridad con respecto a los fines que perseguimos como individuos y como comunidad política para poder salir de una situación de inercia que nos lleva a la autodestrucción.

³⁶ Erich Fromm, *La revolución de la esperanza*, México, FCE, 1980, p. 14.

Bauman: “Los pasajeros del barco del *capitalismo pesado* confiaban (no siempre sensatamente, por cierto) en que los selectos miembros de la tripulación autorizados a subir a la cubierta del capitán llevarían la nave a destino. Los pasajeros podrían dedicar toda su atención a la tarea de aprender y seguir las reglas establecidas para ellos y escritas en letras grandes en los corredores del barco. Si protestaban (o incluso se amotinaban), era contra del capitán, que no llevaba la nave a puerto con suficiente rapidez o que no atendía debidamente a la comodidad de los pasajeros. En cambio, los pasajeros del avión del *capitalismo liviano* descubren con horror que la cabina del piloto está vacía y que no hay manera de extraer de la misteriosa caja negra rotulada *piloto automático* ninguna información acerca del destino del avión, del lugar donde aterrizará, de la persona que elegirá el aeropuerto y de si existen reglas que los pasajeros puedan cumplir para contribuir a la seguridad del aterrizaje”³⁷.

Tener conciencia de los fines y sentirnos protagonistas de la historia, implica en primer lugar la recuperación de la vida y la dignidad personal: “En la era de la *modernidad sólida* se entendía como la tarea (de la sociología moral) de defender la libertad y la dignidad individuales contra el ascenso de la marea totalitaria que fluía desde los poderes sociales concentrados y condensados. Hoy consiste, o así lo parece, en la tarea de reconstruir la sociedad en tanto que propiedad y responsabilidad comunes de los individuos libres que pugnan por una vida dignificada”³⁸.

“¿No deberíamos, pues, decir que la vida vivida bajo la égida de la *falta de alternativas* es una indignidad de la sociedad, de la misma manera que la incapacidad de elegir es una indignidad del individuo”³⁹.

Y agrega Bauman lo que debemos interpretar como una llamada a la toma de conciencia del gran papel que debe jugar la cultura cristiana:

“Juan Pablo II es tal vez el *filósofo ético* más grande, sano y franco de la historia del papado. Ha dedicado todo su pontifica-

³⁷ Z. Bauman, *Modernidad líquida*, p. 65.

³⁸ Z. Bauman, *La ambivalencia de la modernidad*, p. 146.

³⁹ Z. Bauman, *La ambivalencia de la modernidad*, p. 149.

do a la tarea de restaurar la soberanía perdida de la moralidad sobre la vida humana en el mundo. El mensaje que martillea implacablemente y con asombrosa coherencia en cada homilía es que no existen excusas para renunciar a la responsabilidad moral del yo (ni tampoco para dejarla en suspenso). El primer pecado de la variante comunista del totalitarismo fue quitarle poder al yo moral, pero el primer pecado del mundo que ha surgido tras la caída del comunismo se encierra en la sugerencia de que los dispositivos proporcionados por el mercado podrían resolver los dilemas morales y soslayar los deberes éticos⁴⁰.

La urgencia de nuestro tiempo es que dirijamos nuestras energías hacia la recuperación de la riqueza de la vida personal, para la recuperación de la vida de la comunidad humana en el planeta. Como todos los grandes problemas la solución es sencilla de entender, lo difícil es llevarla a cabo. Nos hemos limitado a un intento de diagnóstico de algunos de los obstáculos con los que nos enfrentamos. Un pequeño aporte.

⁴⁰ Z. Bauman, *La ambivalencia de la modernidad*, p. 179.

FORTALEZA Y AMOR¹

El peso mío es mi amor; por el peso de mi amor soy llevado adondequiera que voy.
San Agustín²

Me propongo desarrollar una reflexión que involucra la ética, la psicología social, la historia de la cultura, la literatura y la teología. Mi interés se dirige al intento de evaluación de la vigencia de un aspecto de la virtud de la fortaleza: la magnanimidad. ¿Cuál es la situación de la magnanimidad en el pulso de la época histórica que nos toca transitar?

La magnanimidad aparece relacionada a veces con la virtud de la fortaleza directamente³ y otras merced a la mediación de la templanza⁴, pero bajo este nombre en general se hace referencia a una disposición o hábito por el cual el hombre “se juzga digno de grandes empresas”⁵, “se impone tender a lo sublime (...) se cree llamado o capaz de aspirar a lo extraordinario y se hace digno de ello”⁶.

¿Qué pasa con esta virtud en el ámbito de la cultura actual?

¿Hay una relación entre el desarrollo de determinadas virtudes y la percepción de la realidad común a los individuos de una época? ¿Existe algo así como *la percepción de la realidad común a los individuos de una época*?

¹ Este trabajo fue realizado gracias al auspicio del programa Estimulo a la Investigación 2005, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA y fue publicado con algunas modificaciones en VV.AA., *Contemplata aliis tradere, Miscelánea Homenaje al Profesor Juan Courreges*, Buenos Aires, Dunken, 2007.

² San Agustín, *Confesiones*, 13, 9.

³ Cfr. J. L. Aranguren, *Ética*, Barcelona, Altaya, 1994. Allí se trata de la “magnanimidad” en el contexto de la virtud de la fortaleza, p. 258 y ss.

⁴ Cfr. Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976. En esta obra la magnanimidad aparece como hábito dependiente de la humildad, forma derivada de la templanza, p. 277 y ss.

⁵ J. L. Aranguren, *Ética*, p. 258.

⁶ J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, p. 276.

George Steiner sostiene que la percepción de la realidad propia del ser humano actual, es la que encarnan los personajes de Kafka⁷. Seres pusilánimes e impotentes, convencidos de padecer un destino inexorable que decide el ritmo de sus vidas y de sus sentencias a muerte.

¿Es ese el lugar en que nos encontramos? ¿Cómo hemos llegado allí?

Vamos a ayudarnos con el pensamiento de varios autores para intentar dar respuesta a estas preguntas.

Comencemos por la primera idea que vinimos barajando: la percepción de la realidad común a los individuos de una época es llamada por Erich Fromm, carácter social.

El carácter social

*El poder de la máquina que engulle y da muerte a K. no es otro que la apariencia de necesidad que puede hacerse realidad en virtud de la fascinación de los hombres por la necesidad*⁸.

Hannah Arendt

Al final de la que fuera quizás su obra más conocida, *El miedo a la libertad*, Erich Fromm dedica un capítulo a la noción del carácter social. El concepto de carácter social ha servido de base para la interpretación de los movimientos sociales presentes en los distintos períodos históricos analizados a lo largo de la obra.

Fromm sostiene que los miembros de una comunidad de una época determinada comparten rasgos de carácter afines que se derivan de su adaptación a los usos y estructuras sociales vigentes. El carácter social es “el núcleo esencial de la estructura de carácter de la mayoría de los miembros de un grupo, núcleo que se ha desarrollado como resultado de las experiencias básicas y los modos de vidas comunes del grupo mismo”⁹.

⁷ Cfr. G. Steiner, “Notas sobre *El proceso*, de Kafka”, en *Pasión intacta*, Bogotá, Norma, 1997, p. 289.

⁸ Hannah Arendt, “Franz Kafka”, en *La tradición oculta*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 91.

⁹ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 1980, pp. 303-304.

El ambiente familiar, social, cultural en el que crecemos encarna un sistema de preferencias que responde a una jerarquía de valores, no siempre coherente, a veces contradictoria, a la que nos vamos adaptando mediante un proceso de aprendizaje a menudo inconsciente. ¿Cuáles son los valores básicos que debemos perseguir si queremos sobrevivir exitosamente en determinado esquema social? La respuesta a esta pregunta la hallamos encarnada en la composición de la vida cotidiana y se revela a la docilidad de nuestra percepción. Si nos dejamos conducir por su guía podemos desarrollar habilidades que nos permiten llevar adelante nuestra vida por un lado y que por otro lado de manera casi inevitable, confirman el orden de las estructuras existentes. Así “el carácter social internaliza las necesidades externas, enfocando de este modo la energía humana hacia las tareas requeridas por un sistema económico y social determinado”¹⁰.

Evidentemente alguna pieza de este entramado de relaciones debe oponer una resistencia en el juego de adaptación del hombre a las estructuras sociales. De no ser así, seguiríamos en la Edad de Piedra. Esta resistencia proviene –también para Fromm–, del carácter no infinitamente maleable de la naturaleza humana, que por debajo del dinamismo histórico oscila permanentemente entre su deseo de liberación y su necesidad de seguridad¹¹. Volveremos sobre este aspecto más adelante, pues lo que inmediatamente nos interesa, es que desde la psicología profunda se atestigua la existencia de rasgos de carácter comunes a los miembros de una época y una sociedad, que son resultado de su adaptación a la organización de un estilo de vida que regula los modos de relación del hombre con el hombre, del hombre con el mundo y, también, del hombre con lo sagrado.

Una característica de nuestra época es que rasgos de carácter similares pueden abarcar zonas cada vez más amplias de la población debido a la globalización de las estructuras que ha operado el sistema de vida económico y cultural occidental altamente tecnificado¹².

¹⁰ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, pp. 310-311.

¹¹ Cfr. Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, p. 46 y ss.

¹² Ver las interesantes reflexiones de G. Steiner en cuanto al recorte del horizonte de recepción de lo real operado en el hombre por la tecnología y el

¿Qué tipo de hombre ha generado este sistema? ¿Cuál es su rasgo de carácter más dominante?

El capitalismo y su punto de llegada en la supuesta “panacea” del consumo y la industria del entretenimiento, promueve que el carácter del hombre “se oriente hacia una pasividad considerable y una identificación con los valores del mercado”¹³.

Se objetará que nuestro sistema de vida más que a la pasividad impulsa a un desaforado activismo y esto, desde algún punto de vista, es cierto. Es cierto que vivimos en la aceleración y en la actividad sin fin. Pero el origen del movimiento es más exterior que interior al sujeto. Somos impulsados a bailar según el ritmo de una música impuesta. En general acatamos consignas preescritas, no introducimos una novedad fuera de las pautas que nos han sido dadas y respetamos minuciosamente. Nuestra oferta es respuesta a una demanda. La actividad es en el fondo producida desde una fuente externa al sujeto. Somos más empujados por los vientos del mercado que timoneles de nuestra vida.

Es verdad por otra parte que una de las formas de la fortaleza se identifica con la obediencia y la sumisión a lo real, la paciencia y la perseverancia. Raíz estoica de esta virtud que ha sido conservada como uno de los rasgos de la fortaleza también en sentido cristiano. La fortaleza incluye una cierta pasividad, un “soportar” que involucra una gran dosis de energía. Pero el resistir, el esperar, el permanecer tienen sentido en la virtud de la fortaleza en relación al bien *pluridimensional* del hombre. Resistir en el bien, permanecer en el bien, soportar la adversidad en la esperanza del bien integral de la persona.

La pasividad a la que se refiere Fromm se relaciona más con el triunfo de la inercia y la banalidad que con la realización del bien del hombre. Más con la acedia que con la fortaleza, más con la pusilanimidad que con la magnanimidad.

Vivimos lo real como un *fatum* cuyos designios no son de origen divino sino demasiado humano.

lenguaje de las computadoras en *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1989, p. 143 y ss. Estas reflexiones están en sintonía con las de Adorno que más adelante presentamos

¹³ Erich Fromm, *La condición humana actual*, Buenos Aires, Paidós, 1980, p. 8.

¿En función de qué valores nos sometemos con docilidad?
¿Cuál es el bien que se nos impone perseguir?

Según Cornelius Castoriadis asistimos al avance de la insignificancia.

El avance de la insignificancia

La pasividad es el correlato subjetivo de la insignificancia objetiva. K. deja que el sistema lo devore porque él mismo se considera un ser insignificante e impotente. Algo similar ocurre con el protagonista de *El cocodrilo* de Dostoievski. El sujeto es engullido por un cocodrilo en el marco de una exposición, y se adapta con naturalidad y como si fuera acorde a la dignidad de su ser, a su nuevo estado. Se resigna a habitar el resto de sus días en el estómago del reptil encontrando en ello alguna utilidad para su nación. Si el ser humano se conforma con una situación miserable es porque se considera a sí mismo miserable. Hay una complicidad del hombre “que está lejos de ser inocente en este asunto, ya que acepta el juego y se adapta a lo que se le da. El conjunto se instrumentaliza, se utiliza por un sistema que por sí mismo es anónimo. Todo esto no surge de un dictador, o de un puñado de capitalistas, o de un grupo de informadores de opinión: es una inmensa corriente histórico social que va en esta dirección y que hace que todo se transforme en insignificante”¹⁴.

Castoriadis vincula esta corriente histórico social al derrumbe de “las ideologías de izquierda; el triunfo de la sociedad de consumo; la crisis de las significaciones imaginarias de la sociedad moderna (significaciones de progreso o de revolución)...”¹⁵. El avance de la insignificancia se relaciona en definitiva con la pérdida del pensamiento utópico.

Según Castoriadis la debilitación del pensamiento utópico se debe por su parte, a una dialéctica que mueve la historia occidental y que él juzga contradictoria:

¹⁴ Cornelius Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, EUDEBA, 1997, p.109.

¹⁵ Cornelius Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, p. 111.

“Occidente moderno, desde hace siglos, está animado por dos significaciones imaginarias sociales totalmente opuestas, aunque éstas se hayan contaminado recíprocamente: el proyecto de autonomía individual y colectiva, la lucha por la emancipación del ser humano tanto intelectual y espiritual como efectiva de la realidad social; y el proyecto capitalista, demencial de una expansión ilimitada de un pseudo-dominio, pseudo-racional que desde hace mucho tiempo dejó de involucrar sólo a las fuerzas productivas y a la economía para transformarse en un proyecto global (y por ello más monstruoso aún), de un dominio total de los datos físicos, biológicos, psíquicos, sociales, culturales”¹⁶.

Llama la atención la coincidencia con Erich Fromm que, como señalamos antes, afirma que el ser humano es movido por un deseo de libertad y seguridad, que en Castoriadis aparece como dialéctica histórica de autonomía y dominación. A nuestro modo de ver la liberación y el dominio o la búsqueda de seguridades, no son dialécticas opuestas o contradictorias si nos mantenemos dentro de la negación de los límites. Si la liberación del sujeto es una liberación que no respeta los límites de la alteridad, desemboca en la destrucción de las condiciones de posibilidad de la existencia plena de la alteridad.

Concidimos aquí con los planteos de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. Al principio de la *Dialéctica del iluminismo*¹⁷, Adorno y Horkheimer exponen una reflexión similar en el contexto de su autocrítica del pensamiento iluminista: deseos de señorío y libertad, ansias de dominio y seguridad como elementos esenciales del espíritu del iluminismo, conducen indefectiblemente a la anulación de la alteridad. Sostienen más adelante en la obra: “Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan. El iluminismo se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres, pues el dictador sabe cuál es la medida en que puede manipular a éstos. El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal suerte que el *en-sí* de éstas se convierte en

¹⁶ Cornelius Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, p. 112.

¹⁷ T. W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

para-él. En la transformación la esencia de las cosas se revela cada vez como la misma: como fundamento de dominio. Esta identidad funda y constituye la unidad de la naturaleza”¹⁸.

La cristalización del deseo de dominio en el avance de la ciencia y su aplicación tecnológica está muy relacionada con la subestimación de la alteridad. Lo otro, la naturaleza en este caso, interesa como material de dominación. Permitimos que la realidad se manifieste solamente a través de los canales de dominación con los que contamos. Las demás cualidades permanecen al margen, desconocidas.

La técnica no solamente reduce la posibilidad de manifestación de las cualidades del objeto, sino la capacidad de percepción del sujeto:

“Sólo en la medida en que es (y se conserva) hecho a semejanza de ese poder consigue el hombre la identidad del Sí, que no puede perderse en la identificación con lo otro, sino que se posee de una vez para siempre, como máscara impenetrable. Es la identidad del espíritu y su correlato, la unidad de la naturaleza, ante la cual sucumbe la multitud de las cualidades. La naturaleza privada de sus cualidades se convierte en materia caótica, objeto de pura subdivisión, y el Sí omnipotente en mero tener, en identidad abstracta”¹⁹.

El objeto y el sujeto se vuelven abstractos. ¿En qué sentido? En el sentido que no interesa el objeto en sí, en la totalidad de su ser concreto, con sus matices y cualidades, sino en lo que de él pueda ser sometido a los proyectos del sujeto. El sujeto por su parte hipertrofia su perfil de dominación y se relaciona con lo otro sólo desde allí. No se consigue una relación plena entre seres concretos, sino una relación que obedece al mandato abstracto de dominio y sometimiento.

La instrumentalización del conjunto a la que aludía Castoriadis depende de esta dialéctica:

“La abstracción, instrumento del iluminismo, se conduce con sus objetos igual que el destino, cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo el dominio nivelador de lo abstracto, que vuelve

¹⁸ T. W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, p. 22.

¹⁹ T. W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, p. 23.

todo repetible en la naturaleza, y de la industria, para la cual lo anterior prepara, los liberados mismos terminan por convertirse en esa ‘tropa’ en la cual Hegel señaló los resultados del iluminismo”²⁰.

La liberación del destino en su forma mitológica o bajo la denominación cristiana de Providencia, que el iluminismo intentaba favorecer, terminó gestando una nueva forma de fatalidad: lo real como instrumento u objeto de dominación. La liberación del poder de lo sobrenatural que amenaza al temeroso ser humano se consigue mediante la exaltación irracional del poder humano:

“El grito de terror con que se experimenta lo insólito se convierte en el nombre de lo insólito. Nombre que fija la trascendencia de lo desconocido respecto a lo conocido y convierte por tanto al estremecimiento en sagrado”. (...) “Los dioses no pueden quitar al hombre el terror del cual sus nombres son el eco petrificado. El hombre tiene la ilusión de haberse liberado del terror cuando ya no queda nada desconocido. Ello determina el curso de la desmitización, del iluminismo que identifica lo viviente con lo no-viviente, así como el mito iguala lo no-viviente con lo viviente. El iluminismo es la angustia mítica vuelta radical. La pura inmanencia positivista, que es su último producto, no es más que un tabú universal, por así decirlo. No debe existir ya nada *afuera*, puesto que la simple idea de un *afuera* es la fuente genuina de la angustia”²¹.

El *afuera* es el otro y no se soporta la alteridad en sí, sino para el sujeto.

Este presupuesto tácito desde el cual nos relacionamos con el mundo orienta y reduce nuestra capacidad de percepción:

“Cuanto más complicado y más sutil es el aparato social, económico y científico, al cual el sistema de producción ha adaptado hace tiempo al cuerpo que lo sirve, tanto más pobres son las experiencias de las que este cuerpo es capaz. La eliminación de

²⁰ T. W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, p. 27. Cfr. Hegel: “Como al hombre todo le es útil lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable”. *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1985, p. 331.

²¹ *Dialéctica del iluminismo*, pp. 29-30.

las cualidades, su traducción en funciones, pasa de la ciencia, a través de la racionalización de los métodos de trabajo, al mundo perceptivo de los pueblos, y asimila éste de nuevo al de los batracios. La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de oír con sus propios oídos aquello que aún no ha sido oído, de tocar con sus propias manos algo que aún no ha sido tocado, la nueva forma de ceguera que sustituye a toda forma mítica vencida. Gracias a la mediación de la sociedad total, que embiste contra todo impulso y relación, los hombres son reducidos de nuevo a aquello contra lo cual se volvía el principio del Sí, la ley de desarrollo de la sociedad: a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento de la colectividad dirigida en forma coactiva. Los remeros que no pueden hablar entre ellos se hallan esclavizados todos al mismo ritmo, así como el obrero moderno en la fábrica, en el cine y en el transporte. Son las condiciones concretas de trabajo en la sociedad las que producen el conformismo, y no impulsos conscientes que intervendrían para estupidizar a los hombres oprimidos y desviarlos de la verdad. La impotencia de los trabajadores no es sólo una coartada de los patrones, sino la consecuencia lógica de la sociedad industrial, en la que se ha transformado finalmente el antiguo destino, a causa de los esfuerzos hechos para sustraerse a él. Pero esta necesidad lógica no es definitiva. Tal necesidad se halla ligada al dominio, a la vez como su reflejo e instrumento”²².

La instrumentalización universal es el supuesto de la percepción de lo real como insignificante. El instrumento tiene sentido en relación al fin, cuando todo es instrumental, nada tiene valor en sí, nada es atractivo, nada moviliza al sujeto y todo es “insignificante”. O sea carente de sentido. El medio no alberga un sentido en sí sino en función del lugar al que nos conduce, pero al hombre no le basta con tener asegurada su supervivencia física como es el caso del batracio.

“No es la realidad la que carece de esperanza, sino el saber que —en el símbolo fantástico o matemático— se apropia de la realidad como esquema y así la perpetúa”²³.

²² T. W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, p. 53.

²³ T. W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, p. 43.

La posibilidad de recuperar el pensamiento utópico depende de la posibilidad de recuperar la genuina vida del yo en relación con la alteridad. Es allí donde se verán surgir las posibilidades de lo real. La utopía de la liberación es posible dentro del respeto de los límites de la alteridad. Sin violencia.

Fausto, prototipo de la dialéctica de liberación y dominio

El héroe de Goethe, protagoniza a su modo el dramatismo de esta dialéctica. Su liberación se lleva a cabo, entre otras cosas, mediante la destrucción de Margarita, Filemón y Baucis e incluso casi hasta de sí mismo. En la primera parte Fausto se enamora de Margarita, una joven que encarna el espíritu del medioevo, con sus valores religiosos, su vida sencilla, sedentaria, familiar, hogareña. Fausto la seduce gracias a la ayuda de Mefistófeles, consigue su amor pero destruye el mundo de Margarita. Causa la muerte de su madre, persuade a Margarita para que le dé a beber una pócima para dormir y de ese modo ellos pudieran gozar de intimidad, pero la madre de Margarita nunca se despierta de ese sueño. En una disputa callejera mata al hermano de Margarita y huye. Margarita enloquece, tiene un hijo de Fausto y en su locura lo ahoga. Es encarcelada y muere demente en la prisión de la que, a pesar de la insistencia de Fausto, no quiere huir para expiar su culpa. En Fausto II, sobre todo en el Acto V, el interés del héroe se dirige no tanto ya a cuestiones amorosas, sino en mayor medida a la construcción de empresas en beneficio de la humanidad. Proyecta y realiza obras de ingeniería civil. Pone en acción el contenido del saber y transforma lo real en servicio del hombre. Filemón y Baucis, pareja de ancianos que no querían ceder sus tierras a los proyectos de Fausto, son reducidos brutalmente mediante un incendio²⁴.

²⁴ La crueldad de la acción se hace más visible si se recuerda que esta pareja de ancianos aparece en las *Metamorfosis* de Ovidio como un símbolo de las virtudes de la generosidad y la hospitalidad. Filemón y Baucis, habían dado alojamiento a Júpiter y Mercurio disfrazados de hombres cuando nadie quería alojarlos. Júpiter los recompensó con numerosos favores. Aquí Fausto arremete contra los favorecidos de los dioses. Él se pone en el lugar de lo divino y decide

Fausto encarna algunos rasgos del espíritu moderno. Apenas avanzada la primera parte del drama, constata: “Dos almas residen, ¡ay!, en mi pecho. Una de ellas pugna por separarse de la otra; la una mediante órganos tenaces, se aferra al mundo en un duro deleite amoroso; la otra se eleva violenta del polvo hacia las regiones sublimes de los antepasados”²⁵. El pecho de Fausto alberga una lucha entre la tendencia a continuar con las características de su vida pasada y presente, una vida sedentaria de estudio y contemplación que no ha sido capaz de colmar sus ansias y el ingreso a una nueva vida, una vida de acción y decisión que le abra las puertas a la totalidad de la experiencia humana: “lo que está repartido entre la humanidad entera quiero yo experimentarlo en lo más íntimo de mi ser; quiero abarcar con mi espíritu lo más alto y lo más bajo, acumular en mi pecho el bien y el mal de ella, extendiendo así mi propio ser al suyo, y como ella misma estrellándome yo también al fin”²⁶.

El deseo insaciable de Fausto había clamado mediante una plegaria al comienzo del drama, al Espíritu de la Tierra. Fausto estaba agotado, recurría como última instancia a este Espíritu para que aliviara su tormento. El Espíritu de la Tierra, juzgará desmedidos los deseos de Fausto y lo increpará burlescamente dándole el nombre de “superhombre”. “Antes de desvanecerse de la visión de Fausto –dice Marshall Berman– el Espíritu de la Tierra le lanza un epíteto burlesco que tendrá mucha resonancia en la cultura de los siglos futuros: *Übermensch*, superhombre. Acerca de las metamorfosis de este símbolo se podrían escribir trata-

sobre la vida y la muerte de quienes lo rodean. Efectivamente acaba con la hospitalidad. Es incapaz de recibir y aceptar lo otro. Característica ésta típicamente moderna a juzgar por las conclusiones de la *Dialéctica del iluminismo*.

²⁵ Goethe, *Fausto*, traducción de José Roviralta, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, Primera Parte, Aldeanos bajo el tilo, p. 60.

²⁶ Goethe, *Fausto*, Primera Parte, Gabinete de estudio, p. 77. Marshall Berman, sociólogo de la Universidad de Nueva York, sostiene que esta lucha interior entre el espíritu de contemplación típicamente medieval y la necesidad de transformación del mundo –política, económica, social–, posible de ser llevada a cabo gracias a los conocimientos obtenidos en la contemplación que aqueja a Fausto, era una característica común de los intelectuales del siglo XVIII y XIX. Cfr. Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1991, p. 32 y ss.

dos completos; lo que aquí importa es el contexto metafísico y moral en que hace su primera aparición. Goethe da vida al *Übermensch*, no tanto para expresar los esfuerzos titánicos del hombre moderno, como para sugerir que buena parte de esos esfuerzos están mal enfocados. El Espíritu de la Tierra de Goethe le está diciendo a Fausto: ¿Por qué no luchas por convertirte más bien en un *Mensch*, en un auténtico ser humano?²⁷

Fausto acorralado, decide suicidarse. En ese instante de desesperación, cuando estaba apunto de beber el veneno, suenan las campanas de la Pascua de Resurrección que en Europa coincide con los comienzos de la primavera. Con el sonido de las campanas se introduce en su espíritu toda la calidez de la naturaleza, los recuerdos festivos de las Pascuas de la infancia, la nostalgia, el deseo de recuperar ese calor, lo aferran a la vida. Y sale de su estudio. Ese “salir” a la búsqueda de lo otro le salva la vida.

Cuando retorna a su habitación resurge la desesperación. Intenta conseguir respuestas en las Sagradas Escrituras. Se decide a traducir el Prólogo del Evangelio de San Juan: “—Escrito está: ‘En el principio era el Sentido (Lógos)’... Medita bien la primera línea; que tu pluma no se precipite. ¿Es el pensamiento el que todo lo obra y lo crea?... Debería estar así: ‘En el principio era la Fuerza’... Pero también esta vez, en tanto que esto consigno por escrito, algo me advierte ya que no me atenga a ello. El Espíritu acude en mi auxilio. De improviso veo la solución y escribo confiado: ‘En el principio era la Acción’”²⁸.

²⁷ M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, p. 34.

²⁸ Goethe, *Fausto*, Primera Parte, Gabinete de estudio, p. 63. Es interesante el siguiente comentario de M. Berman: “El conflicto entre los dioses del Antiguo y Nuevo Testamento, entre el Dios del Verbo y el Dios del Hecho, desempeñó un importante papel simbólico en toda la cultura alemana del siglo XIX. Este conflicto expresado por los pensadores y escritores alemanes desde Goethe y Schiller a Rilke y Brecht, fue de hecho un debate velado sobre la modernización de Alemania: ¿debía lanzarse la sociedad alemana a una actividad práctica y material ‘judía’, es decir al desarrollo económico y la construcción junto con una reforma política de corte liberal, a la manera de Inglaterra, Francia y Norteamérica? ¿O por el contrario, debía mantenerse al margen de tales preocupaciones ‘mundanas’ y cultivar un estilo de vida ‘germano-cristiano’ introspectivo? (...) Marx en su primera tesis sobre Feuerbach (1845) señala la afinidad entre el humanista radical Feuerbach y sus reaccionarios oponentes germano-cristia-

Fausto entre las dos fuerzas que lo tironean interiormente, ha optado por la primacía de la Acción. Es allí cuando entra Mefistófeles, futuro mediador de su liberación. Pero el precio de la liberación de Fausto incluirá la destrucción de parte de su entorno.

El problema de Fausto es que su liberación pretende llevarse a cabo al margen de la liberación de todo lo concreto. Aunque no del “todo” entendido en términos abstractos, universales: Fausto tiene nobles sentimientos sobre el futuro de la “humanidad”. Hacia el final de la obra, estando ya ciego, acarreado la responsabilidad por la muerte de sus víctimas, sigue aferrado a su voluntad de transformación de lo real. Sigue aferrado a su interpretación de lo divino como Acción y de lo divino en el hombre, como primacía de la praxis y de la transformación de lo real en beneficio de la humanidad: “La noche parece penetrar cada vez más profundamente, pero en mi interior brilla una luz clara. Lo que yo imaginé me apresuro a ejecutarlo. La palabra del señor es la única que tiene autoridad. ¡Arriba! ¡Fuera de la cama, vosotros mis servidores, uno por uno! Poned felizmente de manifiesto lo que con audacia concebí. Empuñad los útiles, poned en movimiento pala y azadón. El plan diseñado debe llevarse luego a feliz término. De un orden riguroso, de una febril actividad, resulta la más bella recompensa. Para dar cima a la más grande obra, un solo ingenio basta a mil manos”²⁹.

“Extiéndese hasta el pie de la montaña una ciénaga que inficiona todo cuanto se ha ganado a fuerza de trabajo; desaguar también esa charca pestilente, fuera el logro supremo. A muchos millones de hombres les abro espacios donde puedan vivir, no seguros, es cierto, pero sí libres y en plena actividad. Verde y fértil es la campiña; hombres y rebaños se han cómodamente instalado desde luego en esta tierra del todo nueva, junto a la fuerte colina levantada por un pueblo audaz y laborioso. Aquí en el interior, un país paradisíaco; allá fuera desátense en hora buena las

nos: ambas partes ‘sólo consideran la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en la forma suciamente judaica’, es decir la forma del Dios judío que se ensucia las manos construyendo al mundo”. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, pp. 38-39.

²⁹ Goethe, *Fausto*, Segunda Parte, Acto Quinto, Medianoche, p. 388.

olas subiendo hasta el borde, y si a bocados mellan el dique para hacer violenta irrupción, todos aunando sus esfuerzos, se apresuran a cerrar la brecha. Sí, a esta idea vivo entregado por completo; es el fin supremo de la sabiduría: sólo merece la libertad, lo mismo que la vida, quien se ve obligado a ganarlas todos los días. Y de esta suerte, rodeados de peligros, el niño, el adulto y el viejo pasan bien aquí sus años. Quisiera ver una muchedumbre así en continua actividad, hallarme en un suelo libre en compañía de un pueblo libre también. Entonces podría decir al fugaz momento: ‘Detente, pues; ¡eres tan bello!’ La huella de mis días terrenos no puede borrarse en el transcurso de las edades. En el presentimiento de tan alta felicidad, gozo ahora del momento supremo”³⁰.

¿Qué es lo que no termina de cerrar en el proyecto de Fausto? Goethe salva al héroe, consigue arrebatárselo a Mefistófeles modificando el tradicional desenlace de la tragedia³¹. Fausto es redimido pero el lector no percibe un final “feliz”. El drama lo deja inmerso en la desolación.

No hay que olvidar el elemento demoníaco de los relatos fáusticos, presente a lo largo de toda la obra y fundamentalmen-

³⁰ Goethe, *Fausto*, Segunda Parte, Acto quinto, Gran patio del palacio, p. 390. Nos parece oportuno señalar la ambivalencia de ese llamado a “detener el instante” en la obra de Goethe. Desde la perspectiva de la filosofía cristiana clásica, el deseo de parar el instante se asocia con el ingreso en la dimensión de lo eterno y de la beatitud. En el caso del *Fausto* de Goethe que se mueve en las coordenadas de la primacía de la acción, el deseo de detener el momento era la condición para que Fausto cumpliera con su parte del pacto y entregara su alma a Mefistófeles: “–Fausto: Si jamás me tiendo descansado sobre un lecho ocioso, perezca yo al instante, si jamás con halagos puedes engañarme hasta el punto de estar yo satisfecho de mí mismo; si logras seducirme a fuerza de goces, sea aquel para mí el último día. Te propongo la apuesta. –Mefistófeles: ¡Aceptada! –Fausto: ¡Choquen nuestras manos! Si un día le digo al fugaz momento: ‘¡Detente! ¡Eres tan bello!’; puedes entonces cargarme de cadenas, entonces concederé gustoso en morir”. Primera Parte, Gabinete de estudio, p. 75.

³¹ Las versiones de Johann Spiess, Christopher Marlowe y las tradicionales de los teatros de marionetas a las que asistiera Goethe en su infancia, dan la victoria a Mefistófeles. En los relatos anteriores existía una cierta asociación en el imaginario cultural entre el deseo de saber, el pecado, lo demoníaco, la magia. Cambiándole el final Goethe manifiesta el nuevo lugar que el saber, la ciencia y la tecnología comienza a tener en la época en que él vive. Cfr. Walter Benjamin, *El Berlín demónico*, Barcelona, Icaria, 1987, p. 97 y ss.

te en el momento en que Fausto traduce *Lógos* por Acción. El hombre moderno busca la libertad y la acción, no sin cierto temor frente a la capacidad de destrucción de los poderes que desata.

La primacía de la acción cegó a Fausto y al final de la obra se revela físicamente su ceguera. Ciego frente a la alteridad. Capaz de soñar grandes hazañas que beneficien a la humanidad, pero insensible frente a “este hombre concreto”.

Pero creemos que lo verdaderamente divino en el hombre tiene más que ver con el reconocimiento del valor de lo particular que de lo genérico. Dios se ha revelado como el Buen Pastor que sale a buscar *una* oveja perdida, como la mujer que no descansa hasta encontrar *la* moneda que había extraviado, como el Padre que hace fiesta por el regreso de *uno* de sus hijos (Lc 15).

Si el todo es importante lo es por los seres que lo componen. ¿Existe realmente algo así como la “humanidad” en sentido abstracto? ¿O la realidad la componen seres humanos portadores de valor personal? Pensamos que cada ser humano es importante. El redescubrimiento del carácter insustituible del ser humano puede llegar a ser un camino para liberarnos de la insignificancia.

Fausto se sobredimensionó a sí mismo y despreció el valor de lo individual, quizás el único modo en que aparece el valor.

Fausto encarna algún rasgo del carácter social de su época. De una época que se relaciona con la nuestra como su génesis. La primacía de lo universal sobre lo individual, del sistema sobre el sujeto. De las necesidades de la organización sobre las necesidades humanas particulares, han sido hartamente descritas como rasgo del espíritu del iluminismo moderno³².

Desde este punto de vista Fausto prepara a la sociedad para que de a luz a Josef K. La vanagloria de Fausto se encuentra estrechamente relacionada a la pusilanimidad de Josef K.

Pero entre ellos se encuentra el hombre del subsuelo. Mientras tanto sigue resonando la ironía del Espíritu de la Tierra. ¡Hombre! ¿Por qué no luchas por convertirte en un *Mensch*?

³² Cfr. Adorno-Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*; P. H. Lersch, *El hombre en la actualidad*, Madrid, Gredos, 1973. R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, Madrid, Guadarrama, 1958.

Memorias del subsuelo. La desnuda miseria de la libertad

Alrededor de mí todo está frío y vacío.
F. Dostoievski³³

Son interesantes algunas de las circunstancias que rodean la elaboración de esta novela. En primer lugar fue escrita inmediatamente antes que el cuento *El cocodrilo*. Si bien nada parece emparentar al anónimo, oscuro, rebelde, antisocial y hasta demoníaco hombre del subsuelo con el absolutamente dócil e infantilmente amable Iván Matviéyich, quien sufriera la desgracia –aunque muy bien recibida por su parte– de ser tragado por un cocodrilo, ambos pueden ser interpretados como una crítica a la utopía social del Iluminismo racionalista.

Dostoievski escribió los dos relatos disparando dardos contra el pensamiento de Chernishevski. Chernishevski propugnaba una utopía política materialista, racionalista, en la que sostenía que la promoción del egoísmo individual favorece el bien común de la sociedad. Dostoievski sale en defensa de la autonomía personal que contradice los planteos racionalistas tanto en su determinismo como en su optimismo³⁴. El hombre del subsuelo está lejos de formar parte de ese proyecto: “¿Qué se hunda el mundo o que yo me quede sin tomar el té? ¡Pues que se hunda el mundo y que el té no me falte!”³⁵.

En cuanto al relato *El cocodrilo*, fue escrito más tarde una vez que Chernishevski se encontraba preso en la fortaleza de Pedro y Pablo. Durante su encarcelamiento continuaba defendiendo su utopía socialista, como Ivan Matviéyich que, aún dentro del cocodrilo encontraba numerosas ventajas a su situación individual en beneficio del Bien Común.

³³ De una carta al barón Wrangel en julio de 1864. Cfr. Geir Kjetsaa, *Dostoyevski*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 1989, p. 177.

³⁴ Cfr. Nicolás Berdiaev, *El espíritu de Dostoievski*, Buenos Aires, Lohlé, 1978, p. 39 y ss. La dimensión de destructividad de los caprichos de hombre del subsuelo son testimonio no obstante de su individualidad y de su resistencia a convertirse en un engranaje de la supuesta armonía social.

³⁵ F. Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, traducción de Rafael Cansinos Asséns, en *Obras*, México, Aguilar, 1991, Tomo III, p. 160.

¿Ese hombre dentro del cocodrilo, devorado por lo subhumano, no nos trae a la memoria aquel otro hombre, Gregorio Samsa, que un día se despertó tumbado de espaldas, con sus “patitas” para arriba y con escasa sorpresa se dio cuenta de que se había transformado en una especie de *cucarabajo*?³⁶. Ambos aceptan dócilmente su situación y su primer deseo consiste en seguir sirviendo al sistema que los contiene, desde el nuevo lugar que les toca ocupar. Si opinamos con George Steiner que Kafka supo transmitir en alguna medida el espíritu de nuestra época, entonces la burla de Dostoievski como una maldición, se ha transformado de pesadilla en realidad.

El anónimo hombre del subsuelo por su parte se identifica a sí mismo con lo subhumano. Se presenta como un ratón lleno de deseos de venganza que vive durante cuarenta años en su agujero³⁷, se refiere a su habitación como a su madriguera³⁸, es visto por sus amigos como un insecto³⁹. Steiner relaciona estas imágenes que revelan el costado “animalezco” y antiheroico del personaje, con el protagonista de la *Metamorfosis* de Kafka⁴⁰. Pero en las *Memorias del subsuelo* el antihéroe encarna algo deliberadamente demoníaco que anticipa a personajes posteriores de Dostoievski como un Raskolnikof y más tarde un Stavroguin. En relación con el mal y la destrucción los personajes protagónicos de Kafka, nos atrevemos a afirmar desde nuestro pobre conocimiento de la literatura, son más víctimas que victimarios. El hombre del subsuelo esgrime su libertad como una espada y sólo consigue propagar el desierto en torno suyo. Se aísla, derrocha sus energías físicas y mentales en tareas estériles e envilecedoras, se complace en humillar a los más débiles con gestos aberrantes. Lo que de insecto puedan tener los personajes de Kafka se relaciona más bien a su condición de ser pequeñas hormigas impotentes del Gran Hormiguero de la sociedad –anhelo profético de El Gran Inquisidor–. Lo que de animal hay en Gregorio Samsa es su deseo de supervivencia, su capacidad de adaptación, su

³⁶ Personaje central de *La metamorfosis* de Kafka.

³⁷ F. Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, I, 3, pp. 100-101.

³⁸ F. Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, II, 1, p. 117.

³⁹ F. Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, II, 3, p. 136.

⁴⁰ Cfr. G. Steiner, *Tolstoi o Dostoievski*, Madrid, Siruela, 2002, p. 231.

absoluta ausencia de protagonismo frente al medio, el no considerarse a sí mismo como centro de iniciativa para rebelarse frente al destino que le ha tocado en suerte.

Dostoievski en *Memorias del subsuelo* presenta la bajeza y oscuridad del corazón del hombre. Frente a un racionalismo optimista, creyente en el progreso histórico, en la posibilidad de instaurar el paraíso en la superación de las contradicciones sociales a partir de la búsqueda del interés personal, Dostoievski nos hace oler la podredumbre de la miseria humana. Dato minimizado por el racionalismo.

El hombre del subsuelo lucha por su libertad pero es incapaz de construir algo con ella. Realiza un ejercicio estéril del poder humano. Si Fausto encarnaba los sueños de la modernidad, el hombre del subsuelo opone a ellos su madriguera como un gran agujero negro que engulle toda esperanza.

El cocodrilo también es un relato desesperanzador con respecto a las posibilidades humanas, pero desde otro lugar y es allí donde encontramos en mayor medida el parentesco con Kafka. *El cocodrilo* es la pantomima de un hombre que se resigna a su sometimiento. La renuncia al derecho de ejercer su humanidad.

Dostoievski dice no al racionalismo. No a su determinismo: el hombre es libre y puede usar su libertad en la destrucción. No a su optimismo: el ser humano es reducido por el racionalismo a una herramienta del sistema. Ambas perspectivas no están a la altura de lo humano.

Tristes circunstancias personales rodean también ambos relatos. Dostoievski escribió las *Memorias del subsuelo* mientras acompañaba la agonía de su primera esposa, María Dimitrievna. Había tenido que volver con urgencia de las mesas de juego de Bad Homburg por la recaída de la salud de su mujer. María se encontraba en Vladimir a donde se trasladó para alejarse de la humedad de San Petesburgo. En abril muere su esposa y luego en julio su amado hermano Mijail. Para ese entonces ya había escrito también *El cocodrilo*.

No sería aventurado pensar que esos acontecimientos lo llevaran a replantearse el sentido de la vida humana, de los vínculos, de la vida en común. Las siguientes palabras fueron escritas

por Dostoievski, el 16 de abril de 1864, el día después de la muerte de su esposa.

“Amar a otro como a sí mismo de acuerdo con el mandamiento de Cristo es imposible. El hombre está atado a la tierra por la ley de la personalidad. El Ego lo retiene. Sólo Cristo pudo hacerlo, pero Cristo es un ideal perpetuo y eterno, y para alcanzarlo el hombre se esfuerza, y la ley de la naturaleza le induce a luchar contra él... Y por lo tanto en la tierra el hombre pugna por alcanzar un ideal que contradice su naturaleza. Cuando el hombre ve que no ha vivido de acuerdo con el mandamiento que le impone alcanzar el ideal, que no ha sacrificado su Ego a otras personas a otro ser (Masha y yo), sufre y llama pecado a esa condición. El hombre debe sufrir incesantemente, pero este sentimiento está compensado por la alegría celestial que viene de esforzarse por el mandamiento a través del sacrificio. Este es el ‘equilibrio terrenal’; sin él la vida carecería de sentido”⁴¹.

La lucha interior de Dostoievski es diferente a la de Fausto. Es la lucha entre el egoísmo y la entrega amorosa a los demás. Sus sentimientos en torno a la agonía de su esposa le revelaron la dificultad de vivir la verdadera utopía a la que está llamado el ser humano.

La verdadera utopía

“Lo milagroso es siempre la salvación y no la ruina; pues sólo la salvación, y no la ruina depende de la libertad de los hombres y de su capacidad de transformar el mundo y su curso natural”.

Hannah Arendt⁴²

El planteo de la relación del hombre con el mundo, el mundo y lo sagrado, en el espíritu de algunos rasgos de la modernidad, representado por *Fausto*, *Memorias del subsuelo*, y sus corolarios, *El cocodrilo*, *La metamorfosis*, *El proceso*, es desarro-

⁴¹ Cfr. Geir Kjetsaa, *Dostoyevski*, p. 175.

⁴² Hannah Arendt, “Franz Kafka”, p. 97.

llado en términos de liberación, dominio y sometimiento, ya sea que lo miremos desde el que domina o desde el que es sometido.

¿Cuál es la sana relación posible, el orden que se oculta tras este desorden? Desde el punto de vista de la metafísica clásica originada en Platón y Aristóteles y asumida por la filosofía medieval cristiana, la realidad es vista como un cosmos habitado por seres inacabados y en dinamismo que se necesitan mutuamente para desarrollar las posibilidades de plenitud contenidas en la vida de su naturaleza. El bien del todo depende de la armonía de las relaciones vitales entre las distintas alteridades. El orden está constituido por un fino entramado de dones y necesidades que involucran a los seres. De modo tal que el logro del bien del otro, significa en última instancia la posibilidad de alcanzar el propio bien.

El respeto por la alteridad no tiene como finalidad simplemente dejar vivir a los demás, sino ayudarlos en lo suyo y en relación con ellos poder llegar a vivir en plenitud la vida del yo.

Edith Stein: “El grado existencial supremo accesible a toda realidad creada está determinado, y este grado existencial constituye el bien hacia el que ella debe dirigir sus esfuerzos; cada realidad posee al mismo tiempo, con relación a otra realidad, el significado de una posibilidad de perfección, y por consiguiente constituye un bien para esta realidad”⁴³.

“El mundo entero del devenir está totalmente bajo la dependencia del orden que permite a cada creatura orientarse hacia su propia perfección y ayudar a otra creatura a encontrar la vía de su perfección”⁴⁴.

El hombre necesita de los demás hombres para desarrollar su propia naturaleza, para vivir como hombre. Identidad y pertenencia, son los dos conceptos claves de este universo. Subestimar la alteridad, someterla o someterse en el desprecio de lo propio, desequilibra el sano desarrollo de cada uno de los seres y los conduce a su destrucción. Estas nociones no nos son ajenas, su transgresión constituye nuestra experiencia cotidiana y revela nuestra impotencia para vivir conforme a la ley de la vida. La realidad

⁴³ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, México, FCE, 1996, p. 334.

⁴⁴ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, p. 333.

efectiva nos manifiesta en la distancia de su poder ser, la inmensa fisura del mal.

Peer Gynt

Afirma Zygmunt Bauman desde la sociología que nadie como Henrik Ibsen ha reflexionado sobre el dilema del sentido del yo⁴⁵. Fuimos a Ibsen, concretamente a *Peer Gynt*, la obra propuesta por Bauman. ¿Qué nos dice allí Ibsen sobre el hombre?

Peer Gynt es un simpático atorrante, buscavidas. En una fiesta de casamiento campestre, a la que había asistido con la intención de trastornar los planes de la boda y arrebatarse a la novia, Ingrid –que según la madre de Peer siempre había suspirado por él–, de los brazos de su futuro esposo, a fin de solucionar su situación de pobreza económica, conoce a la que sería su verdadero amor, Solveig, una muchacha tímida y piadosa, sencilla que camina con un libro de salmos en sus manos. Una serie de vicisitudes y enredos provocados por los delirios de grandeza de Peer, impiden que Peer y Solveig puedan permanecer juntos. Peer comienza una seguidilla de interminables aventuras –no sin antes rogar a Solveig, que lo espere, que no lo olvide– con las que busca hallar con métodos no siempre santos ni nobles, el sentido de su vida, su lugar en el mundo, la definición de su yo. Paralelamente a las andanzas de Peer Gynt, Solveig aparece en escena una y otra vez, cantando, en la cabaña en la que había prometido esperarlo.

Peer vuelve a su tierra casi cincuenta años después, ya anciano. Allí se enfrenta a la vacuidad de su vida. Uno de los personajes que lo induce a este enfrentamiento es el “Fundidor”. Ser sobrenatural que acude a buscar el alma de Peer para fundirla y “reciclarla” en otro ser. Para el Fundidor, Peer no merece ni el cielo ni el infierno dada la insipidez de su vida. No ha sido ni muy malo, ni muy bueno. Su alma debe pasar a formar parte de otro ser. ¡Perder la identidad! ¡Peer prefiere ir al infierno! ¡Encontrará

⁴⁵ Cfr. Z. Bauman, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 167 y ss.

alguien que atestigüe contra él! Piensa que el testimonio de Solveig, acusándolo por su abandono, será decisivo para que lo manden al infierno y conservar allí su identidad.

—PEER GYNT: (*Acercándose a la cabaña*) ‘Vaya o venga... ¡siempre estoy a igual distancia! Da lo mismo que entre o salga. ¡Siempre es así de estrecho!’ (*Se detiene*) ¡No! Es verdaderamente triste entrar en casa para salir... (*Vuelve a detenerse a los pocos pasos.*) ‘Da la vuelta’, decía Boigen. (*Oye cantar dentro de la cabaña.*) No; ahora iré derecho, por ingrato que sea el camino. (*Se dirige corriendo a la casa. Aparece, a la vez, en el umbral Solveig, con el libro de salmos envuelto en el pañuelo y un bastón en las manos. Se presenta esbelta y cariñosa. Peer se arrodilla bajo el dintel.*) Si tienes sentencia para un pecador, pronúnciala ya.

—SOLVEIG: ¡Es él, es él! ¡Bendito sea Dios! (*Lo busca a tientas.*)

—PEER GYNT: ¡Quéjate! ¡Repróchame mi delito una y mil veces!

—SOLVEIG: ¡Nada has pecado, mi único, mi auténtico amor! (*Lo busca a tientas otra vez y, por fin, lo encuentra.*)

—EL FUNDIDOR: (*Detrás de la cabaña*) ¿Y la lista —de pecados—, Peer Gynt? ¿Dónde tienes la lista?

—PEER GYNT: ¡Pregona mi culpa! ¡Pregónala!

—SOLVEIG: (*Sentándose a su lado*) ¡Has convertido mi vida en un maravilloso y divino canto! ¡Bendito sea nuestro encuentro en esta mañana de Pentecostés!

—PEER GYNT: ¡Entonces estoy perdido!

—SOLVEIG: Hay alguien que dispone...

—PEER GYNT: Perdido. ¡A no ser que sepas cómo resolver enigmas!

—SOLVEIG: ¡Dímelos!

—PEER GYNT: ¡Claro que sí! ¿Puedes decirme dónde ha estado Peer Gynt desde la última vez que lo viste?

—SOLVEIG: ¿Dónde ha estado?

—PEER GYNT: Sí. ¿Dónde estuvo tal como Dios lo concibió, con el sello de la predestinación sobre la frente? ¿Puedes decírmelo? Si no, tendré que regresar y hundirme en países nebulosos...

—SOLVEIG: (*Sonriendo*) ¡Oh! Ese enigma es muy fácil de resolver.

–PEER GYNT: ¡Pues di lo que sepas! ¿Dónde estuve ‘yo mismo’, el íntegro, el verdadero? ¿Dónde estuve, con el sello de Dios puesto en mi frente?

–SOLVEIG: ¡En mi fe, en mi esperanza, en mi amor!

–PEER GYNT: (*Retrocede, sorprendido*) ¿Qué dices...? ¡Cállate! ¡Son palabras alegres dirigidas al hijo que vive en ti, del cual eres la propia madre!

–SOLVEIG: Sí lo soy; pero ¿quién es su padre? Es él quien perdona los ruegos de la madre.

–PEER GYNT: (*Brillándole la cara al comprender, grita:*) ¡Mi madre! ¡Mi esposa! ¡Mujer sin mancha! ¡Ah! ¡Escóndeme, escóndeme ahí dentro! (*La abraza fuertemente y oculta el rostro en su seno. Pausa*)

–Solveig: (*Canta dulcemente*)...⁴⁶.

Las vidas de Peer Gynt y Solveig están íntimamente unidas y se dan a luz mutuamente. El amor juvenil de Peer por Solveig ha despertado en ella una profunda fidelidad, la esperanza del reencuentro ha transformado su vida en una maravillosa canción. La vida de Peer en Solveig, ha gestado un cariz profundo de su identidad. Y a la inversa el amor de Solveig por Peer, su amorosa custodia a través de los años, le ha revelado la orientación de su eludido destino. El sentido de la vida de cada uno de ellos ha sido el de la transformación de la vida del otro. Esa es la razón, pensamos, por la que Peer la llama, mi madre y mi esposa. En tanto que esposa amante ha permitido el nacimiento final de su yo.

Quizás lo que nos haya querido decir con su comentario Bauman es que el sentido de la vida del hombre radica en los vínculos personales. En la transformación amorosa de la vida de los otros que tiene como contrapartida la transformación de la propia vida. De ser así encontramos una gran consonancia entre estas ideas y la “utopía” planteada por Edith Stein desde una perspectiva metafísica⁴⁷.

⁴⁶ Henrik Ibsen, *Peer Gynt*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985, trad. J. Álvarez, Acto V, Escena 10.

⁴⁷ Jesucristo revela ese misterio en su dimensión escatológica en el monte Tabor. Dios se ha hecho hombre, para que el hombre pueda llegar a ser divino. La invitación a esa transfiguración espiritual es el supuesto de la espiritualidad

La armonía, la unidad en la multiplicidad del género humano se establece en el intercambio de dones y necesidades entre los hombres *que permite a cada creatura orientarse hacia su propia perfección y ayudar a otra creatura a encontrar la vía de su perfección.*

La unidad como bien

“Que todos sean uno, como tú Padre estás en mí y yo en ti; que también ellos sean uno en nosotros”.

Jn 17, 21

Desde una perspectiva teológica esta deseable armonía para la buena vida del todo ha sido entorpecida a causa del pecado.

Vladimir Lossky interpreta el carácter de imagen de los seres humanos en términos de unidad de naturaleza. Así como la Santísima Trinidad es-son Tres Personas en unidad de Naturaleza, esa unidad armónica ha sido reflejada en la naturaleza humana antes del pecado que ha generado la división y la fragmentación transformando a cada uno en poseedor de una imagen distorsionada. Son muy interesantes las reflexiones de la teología ortodoxa sobre este tema⁴⁸. El centro neurálgico del pecado está puesto en la separación, en la pérdida de esa unidad primitiva, en la pérdida de la unidad del ser humano con su Modelo y luego la de los hombres entre sí que comparten la misma naturaleza.

La unidad primitiva no es considerada en términos de disolución de la individualidad en el todo, sino de identidad y perte-

de la iconografía. Es en la Imagen donde nos podemos relacionar en la oración de algún modo con el Modelo. El hombre está llamado a esa transformación final en la eternidad, pero por ser imagen puede comenzar a efectuarla en la temporalidad, mediante su relación también con la imagen y semejanza, con las huellas de lo divino en la creación.

⁴⁸ Cfr. Vladimir Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona, Herder, 1982, p. 84 y ss.

También Olivier Clément, *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentros, 1983, p. 5 y ss.

nencia. La pertenencia, la comunión con la alteridad es posibilidad de vida para la identidad.⁴⁹

Vamos a transcribir un extenso texto sobre “la esencia del mal”, que pertenece a Semen Ljudvigovic Frank⁵⁰, porque nos parece particularmente luminoso. Frank se refiere a la realidad Dios-creación, como algo originalmente armónico. Llama a este todo de armonía vital *unitotalidad*. El mal ocurre cuando un ser limitado, creado (en el cual hay una dimensión de no ser, porque “no es todo el ser”) comienza a intentar funcionar con una ley propia fuera de las relaciones armónicas con el todo:

“Entonces el ‘no’ que trasciende y por eso mismo *individualiza positivamente*, se transforma en un ‘no’ que *encapsula y separa de manera absoluta*, en un ‘no’ que es absolutamente *división*. (...) De este modo la limitación, que por necesidad esencial está grabada en cada ser particular e inmediatamente es compensada por el hecho de que este pertenece a la *unitotalidad*, se transforma aquí en *absoluta carencia, defecto, mutilación*: una realidad que se atrinchera en sí misma pierde por eso mismo su conexión con el ser en general, con la *unitotalidad*, toma como *fundamento absoluto de la realidad* su propio centro focal interior *aislado* (el cual es un verdadero centro solamente si está unido con todo lo restante). Esta es la *deformación que constituye la esencia del mal* como no ser subsistente”.

“Cuando lo particular, lo singularmente existente, absolutiza el ‘no’ que constituye su esencia y se afirma como existente encapsulado absolutamente en sí y por sí, deviene por sí mismo un

⁴⁹ Es interesante que la separación es vista como el origen del mal en las dos grandes interpretaciones metafísicas de lo real: immanencia y participación. La diferencia radica en la comprensión de la relación individuo-todo de las dos perspectivas. Identidad y pertenencia o disolución de la identidad. La tensión sin contradicción o la contradicción como condición permanente del devenir.

⁵⁰ Semen Ljudvigovic Frank, nació en Moscú en 1877. De familia judía. En el liceo profesó el ateísmo y el marxismo. En 1894 estudia derecho en Moscú. Participa en actividades revolucionarias. Apresado por la policía zarista es expulsado de la Universidad. A su retorno, estudia filosofía y despierta a la vida espiritual con la lectura de Nietzsche. Luego lee a los pensadores rusos, Struve, Bulgakov, Berdiaev. En 1912 se bautiza en la Iglesia Ortodoxa. Después de la revolución, en 1922 se exila en Berlín. De Berlín tiene que huir por sus raíces judías. En 1937 emigra a Francia. Muere en Londres en 1950.

supuesto Absoluto, una pseudo-divinidad. Pero como en realidad él no es todo y tiene necesidad de infinitamente más, de todo lo restante, su supuesto 'pan-essere' puede realizarse en el intento constante e infatigable de *apropiarse* todo, de *absorber* todo en sí. A la autoafirmación –lo que en la terminología moral se denomina *arrogancia*– corresponde una *avidez* infatigable o *deseo vehemente* (*brama*). Todo auto aislamiento es por esencia *recíproco*, puesto que aislándonos de los otros, poseemos a los otros como seres separados de nosotros; de ahí que esta situación metafísica del mundo es una lucha sin final de todos contra todos, un mundo en el que reina el saqueo y el asesinato. Aquí en la profundidad metafísica es válido además del adagio *homo homini lupus* el adagio *ens entis lupus* –cada existente es 'lobo' para cada otro existente. Esta lucha no tiene final ni esperanza: como cada ser particular está singular y esencialmente ligado a los otros, tiene necesidad de los otros, posee en ellos el sustento de su ser, esta lucha es una autodestrucción, una auto laceración y un suicidio sin final y en ella se hallan las penas infernales del ser terreno”.

“Se trata como hemos dicho de una situación metafísica omniabarcadora y por lo tanto cósmica, que define no solamente al *mal moral* sino también al *mal como calamidad metafísica y física*, y determina también al mal metafísico fundamental que es *la muerte*. Hoy hasta la ciencia biológica positiva arriba a la convicción de que no existe y no puede existir la muerte así llamada 'natural' y que toda muerte es al fin de cuentas una muerte *violenta* –la consecuencia de una *matanza* (*uccisione*: asesinato, homicidio)–, la expresión del hecho de que unos viven devorando y exterminando a los otros, de la condición del ser como *guerra civil* de todos contra todos, generalizada, que penetra hasta la profundidad última de la vida. Esto determina calamidades como la pobreza, la enfermedad, el sufrimiento y las privaciones de todo género. Todo esto es una consecuencia de la guerra civil cósmica que deriva del autoaislamiento y autoafirmación de los elementos particulares de la realidad, de una pérdida o destrucción de la *unitotalidad*. Es destino de todo el mundo *participar* todos juntos del mal y *sufrirlo*”. (...) “La 'inquietud' que representa el contenido concreto de todo modo de ser 'mundano' –la sed inextinguible y el autoatormentarse del mundo– son justamen-

te la expresión de la contradicción viva interior y del contraste en el cual consiste la esencia misma de mal: *el no ser se afirma a sí mismo como ser*, lo que por su contenido ha decaído de la realidad verdadera de la unitotalidad quiere ser realidad justamente en esta condición. La tradición bíblica habla de la ‘caída original’ de Adán y de toda la humanidad y de todo lo creado con él y en él; si la tomamos exclusivamente como una representación mitológica en el marco temporal de un ‘evento’ que por su misma esencia no puede ser ‘algo que ocurre en el tiempo’ (por el simple hecho de que el tiempo en su significado terrestre es su producto) y si por ahora prescindimos del problema del responsable de todo esto (¿Adán? ¿Toda la humanidad? ¿El espíritu tentador? ¿Dios mismo que lo ha permitido?), descubriremos que ‘la caída original’ no es un dogma teológico y tampoco una ‘teoría’ o ‘hipótesis’ metafísica para poder ‘explicar el origen’ del mal sino *una simple constatación o una descripción fenomenológica* de la situación del ser mundano. El mundo *de hecho no es como es* en su profundamento profundo, en su determinación esencial por parte de Dios, en su calidad de creatura es ‘huella’ de Dios; la diferencia se encuentra en el hecho que en el interior del mundo acaece una especie de degeneración por la que la *unitotalidad* armónica que todo lo compenetra resulta resquebrajada, en parte disuelta. El ser del mundo resulta *decaído* de la *unitotalidad* armónica de la Divinidad. Repetimos: es la simple constatación de un *hecho* amargo pero incontestable en su evidencia, que conserva toda su fuerza aunque nosotros no podamos comprender como sea posible, no podamos ‘explicarlo’⁵¹.

La ruptura de las relaciones armónicas dentro del gran orden de lo real, la separación del individuo del orden que permite su crecimiento personal, un ser relativo que se auto-establece como centro de gravedad del todo y pretende que el resto comience a girar en torno a su órbita, genera un desorden dentro del orden primitivo que lleva a los demás seres, cuya vidas dependen de la armonía original, a su debilitamiento o destrucción. ¿Acaso este esquema no nos resulta familiar?

⁵¹ S. L. Frank, *L’Inattingibie*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 341. La traducción del italiano es nuestra.

El sentido evangélico de la magnanimidad

La dialéctica de liberación y dominio nos ha llevado al engaño de la sobrevalorización del sujeto y el desprecio por la alteridad, que conducen en última instancia a la pulverización del sentido de la vida humana como vida personal dentro de una comunidad de personas. El verdadero desafío que hoy se nos impone se juega en la posibilidad de instalar un cambio en la percepción del hombre contemporáneo que haga posible la revalorización del papel de los otros en la vida del yo y de la vida del yo en su potencial de transformación de la vida de los otros para el bien del hombre y la comunidad.

De ahí que Josef Pieper vincule la virtud de la magnanimidad con la templanza⁵². Pues la templanza hace posible un orden interior al ser humano desde el cual es capaz de relacionarse armónicamente con el mundo⁵³. Ese orden interior a su vez depende de la justeza en su percepción de lo real como, en las palabras de Frank, *unitotalidad*. Sólo cuando el hombre se percibe a sí mismo como parte insustituible –indigente y a la vez portador de dones– de un todo del cual depende y que depende a su vez de él, se para en el lugar adecuado para relacionarse con la alteridad.

La templanza al instalar el orden en el interior del sujeto transforma la esencia de la magnanimidad en servicio. Dios mismo, de quien nos advirtió somos imágenes, nos reveló la verdadera esencia de Su Poder como servicio (Flp 2,6-11). Lo divino en el hombre tiene más que ver con el servicio amoroso que con un activismo ciego para los fines.

Quizás las grandes cosas a que estemos llamados en nuestra época se relacionen con la revalorización de lo que hoy es juzgado insignificante: los otros. Lo verdaderamente grande es servir a lo que en general se subestima y se juzga insignificante y se lo vive instrumentalmente.

La magnanimidad necesita de una revolución en el carácter social de la época, en el modo como nos percibimos a nosotros

⁵² J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, p. 277 y ss.

⁵³ J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, p. 219 y ss.

mismos y percibimos a los demás. La dialéctica de la liberación y búsqueda de la seguridad podría llevarse a cabo de manera saludable. La liberación del yo quizás se pueda alcanzar a partir del orden interior que permite establecer lazos fraternos con los demás hombres. Fraternidad implica filiación. Y la filiación nos remite a nuestro origen sagrado. La experiencia del carácter sagrado de la Gran Familia a la que el hombre pertenece podría ser la fuente genuina de su seguridad y el motor de la magnanimidad, entendida como el hábito por el cual el hombre se juzga digno de grandes empresas y tiende a lo sublime, en la sencillez de mantener la unidad de la familia humana, paralelamente al logro de la unidad interior. ¿El contenido de ese proyecto, no es acaso una gran empresa?

LA “PERCEPCIÓN” DE LO SAGRADO¹

1. La experiencia del aura

*Escuchar los sonidos del día como si fueran
acordes de la eternidad.*

Karl Kraus

Caminar despacio contemplando el celeste radiante de una mañana de otoño. Los rojos, ocres, amarillos, marrones, naranjas y verdes de las copas de los árboles, los rayos de sol colándose entre las ramas iluminando una tenue bruma, resto del rocío nocturno.

Leer un texto profundo que ordena y ensancha el alma con sus revelaciones.

Maravillarse con un poema que trenza con transparencia contenido y forma.

Habitar una noche de verano, el ritmo de sus grillos, el aroma de azahares reflejando el blanco de la luna.

Hallar consuelo en el gesto grave de intimidad cómplice del amigo que nos acompaña en una circunstancia dolorosa.

Todas esas realidades que percibimos en su densidad corporal propia, emergen a nuestra sensibilidad dejando una estela que nos sugiere que allí hay algo más. Constatamos un parentesco, una connaturalidad entre nuestra subjetividad y la realidad natural o cultural genuina que nos permite entrar en comunión con ella. Pero a la vez y gracias a la misma connaturalidad percibimos que allí hay algo más que no terminamos de abarcar; experimentamos una cierta desproporción que nos mantiene a distancia. Hay “algo” que excede el paisaje, que excede el poema o el texto y es esa dualidad de connaturalidad y presencia desde

¹ Este texto fue presentado en la XXXIII Semana Tomista, organizada por la Sociedad Tomista Argentina, U.C.A., Buenos Aires, septiembre 2008.

el exceso lo que hace que la realidad nos resulte fascinante. “Lo que aquí cae bajo los sentidos”, dice Edith Stein, “es expresión de algo espiritual, que pide ser asumido por el alma para aportar vida a ella”².

Ese “algo más” a que nos referimos aparece en algunos autores bajo el nombre del “aura”. Dice Walter Benjamin por ejemplo que el aura de un paisaje o de una obra de arte es la “manifestación irreplicable de una lejanía, por cercana que pueda estar”³. Cuando intenta dar una mayor precisión a su definición sostiene que la lejanía que manifiesta el aura de un ser, se relaciona con las raíces con que emerge de lo sagrado. Emparenta el aura del objeto artístico con el origen cultural del arte; esta definición del aura, afirma, “no representa otra cosa que la formulación del valor cultural de la obra artística en categorías espacio temporales”⁴. Benjamin se refiere principalmente a la obra de arte —aunque en su ejemplo menciona también el aura de un paisaje—, pero el pensamiento de la tradición patrística oriental usa una categoría similar aún para el ámbito de la naturaleza, obra de arte del Creador, ennoblecida en su dignidad por el acontecimiento de la Encarnación y la Pascua, cuando se refiere en un sentido figurado a la “liturgia cósmica” de los seres creados⁵.

El aura, es un aspecto de la realidad por el que las cosas parecen susurrarnos “*quaere super nos*”, como dice San Agustín⁶. La experiencia del aura puede ser interpretada como una cierta percepción de la realidad en su aspecto de participación del Ser infinito. Nos abre una puerta de acceso a lo divino, permite una cierta vivencia natural de lo sagrado.

De ahí que Santo Tomás afirme: “Las criaturas en cuanto de ellas depende no apartan de Dios sino que llevan a Él. Pero el que

² Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein*, Nauwelaerts-Freiburg, Herder, 1950, p. 400. Traducción de Emilio Komar. En la versión castellana, Edith Stein, *Ser finito y Ser eterno*, Mexico, FCE, 1996, p. 44.

³ W. Benjamin, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 26.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. Paul Evdokimov, *El arte del icono, teología de la belleza*, Madrid, Claretianas, 1991, c. IV; Olivier Clément, *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentros, 1983, c.VII.

⁶ San Agustín, *Confesiones*, X, 6, 9 (“Busca más allá de nosotras”).

aparten de Dios sucede por culpa de aquellos que se sirven de ellas insípidamente⁷.

La cuestión de la *Summa* en que se ubica esta afirmación pertenece al tratado de la creación corpórea, que se encuentra atravesado por el intento de expulsar cualquier viso de maniqueísmo⁸ que pudiera ensombrecer la comprensión de la excelencia de la creación, pues "en cada criatura por el hecho de existir, está reflejado el ser divino y su bondad"⁹. Santo Tomás "del Creador", lo llama Chesterton, y vincula su filosofía a la vigorización de la dimensión corporal de lo creado frente a la mirada del hombre de su época. Vigorización también presente en la espiritualidad de otro grande de su tiempo a quien rinde homenaje en el mismo libro, San Francisco de Asís¹⁰.

Tomás a *Creatore*, subrayará Josef Pieper más tarde, el nombre que le ha dado Chesterton¹¹ para destacar que en su pensamiento una creación consistente, rica en cualidades, de gran densidad ontológica, y hasta dotada de eficiencia propia, exalta la grandeza de su Creador, pues "en la propia subsistencia y en la propia eficiencia de la criatura se pone de manifiesto la fuerza creadora de Dios"¹².

El aura de lo real, su señalar más allá de sí como por exceso de ser, es una cualidad que irradian los seres, por la que testimonian a Quien los causa y sostiene.

"Percepción" del aura. Con el término percepción buscamos sintetizar el hecho de una captación personal sensitiva, intelectual y afectiva de lo concreto. Pero esta percepción, con las implicancias gnoseológicas y éticas que ya se adivinan, tiene algunas condiciones de posibilidad. Eso alude quizás Santo Tomás cuan-

⁷ "creaturae quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt. (...) Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur", Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 65, 1 ad 3.

⁸ Cfr. el comentario introductorio al Tratado (I, c. 65-74) de E. Rodríguez Gutiérrez, O.P., de la edición Madrid, BAC, 2001.

⁹ Santo Tomás de Aquino, S.Th. I, 65, 2 ad 1.

¹⁰ Cfr. G. K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Lohlé, 1986. La referencia a "Tomás del Creador", en p. 106.

¹¹ Cfr. J. Pieper, *Creaturidad y tradición*, Buenos Aires, Fades, 1983, p. 15.

¹² J. Pieper, *Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid, Rialp, 1979, p. 354.

do señala que en las criaturas “el que aparten de Dios sucede por culpa de aquellos que se sirven de ellas insípidamente”¹³.

2. El oscurecimiento del aura

La velocidad transforma el punto en línea.
Paul Virilio

Vivimos una época que vulnera las condiciones de posibilidad de la experiencia del aura.

El contexto en el que aparece la definición de Benjamin diagnostica el ocaso del aura en el modo de percibir lo real de la sociedad de masas. Éstas, afirma, tienden a “acercar, a anular la lejanía”, a “eliminar el carácter de singularidad de un ser” y su dimensión de “permanencia”¹⁴. Adorno y Horkheimer interpretan esas características del modo de percepción actual, como un punto de llegada del espíritu del iluminismo que ha impregnado la cultura occidental los últimos siglos. Su promoción de la autonomía de la razón formalista, cuantificadora, del espíritu de dominio frente a lo real ha embotado la capacidad de percepción que sólo capta allí un material amorfo, a transformar por la praxis positivista técnica y económica¹⁵. Más cercano a nosotros, Philipp Lersch también responsabiliza al racionalismo y la racionalización del sistema que éste arrastra, por generar la extroversión y “desinteriorización del hombre”, quien en su manipulación de los seres “pierde el contacto directo con la vida”, y por lo mismo la experiencia “del carácter sagrado de lo real”; la acusa en definitiva del empobrecimiento de la experiencia humana que empu-

¹³ ... “*sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur*”. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. I, 65, 1 ad 3.

¹⁴ Cfr. W. Benjamin, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, pp. 24-25. Benjamin desde la estética marxista y antifascista que profesaba en esa época de su vida, hace un balance positivo de la pérdida del aura, que Adorno refutará en cierta medida más adelante por promover características que tienden a conservar el sistema de opresión. Cfr. T. W. Adorno, *Sobre W. Benjamin*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 138 y ss.

¹⁵ Cfr. T. W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, c. I.

ja a las personas a actividades compensatorias para llenar el vacío que corroe su vida¹⁶.

Es interesante señalar que para los mencionados pensadores y muchos otros el oscurecimiento del aura se halla vinculado a un cierto nihilismo presente en la atmósfera del mundo contemporáneo, entendido éste como producto de dos agentes históricos interrelacionados: uno teórico, el racionalismo y sus derivaciones, y otro práctico, el sistema capitalista que transforma todo valor en valor de cambio¹⁷. Parecería ser que el sistema tiende a generar el tipo de hombre que necesita para seguir adelante con las coordenadas que lo hacen posible. La fascinación por el aura definitivamente haría disminuir el consumo y la producción y por lo tanto los beneficios en términos de capital.

Para captar ese "algo más", la densidad de lo real, o en otras palabras su perfil de verdad, bondad y belleza que se abren al infinito y poder alimentarse y enriquecerse con ello, el hombre debe situarse frente al mundo de una manera adecuada. Este modo de relación con el mundo que permite entrar en comunión con los seres, es hecho posible en parte por la virtud de la templanza.

3. Templanza

Sólo un corazón puro, aprhehende lo bello.
Josef Pieper

La templanza es la virtud que ordena las fuerzas dirigidas a la conservación¹⁸. Podríamos interpretar la *hybris* resultante del espíritu de dominio del iluminismo como un desorden en la búsqueda de la conservación, pues "el iluminismo buscó quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos. Pero la tierra ente-

¹⁶ Cfr. Ph. Lersch, *El hombre en la actualidad*, Madrid, Gredos, 1973.

¹⁷ Karl Marx, y el poeta Charles Baudelaire, entre otros, destacan la pérdida del aura provocada por un cierto "nihilismo del capital". Cfr. el estudio de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid, Siglo XXI, 1991, cap. II y III.

¹⁸ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II- q. 141, a. 4.

ramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura”¹⁹. El espíritu de dominio, la instrumentalización aun del ser humano, tiñen el modo en que el hombre se relaciona con los seres, y paralelamente son rasgos comunes a todas las formas de intemperancia. La intemperancia, sostiene Pieper, produce una “autodestrucción por degeneración egoísta” provocada por las fuerzas que luchan por la supervivencia en su mal trato con lo real²⁰. Templanza e intemperancia se vinculan a la posibilidad de riqueza o pobreza de la experiencia humana, en la medida en que facilita una y dificulta la otra la comunión del hombre con el mundo, de las facultades con los objetos que le son connaturales. La búsqueda de la supervivencia, si es ordenada, repercute positivamente no sólo en las formas específicas de la templanza, castidad y sobriedad, sino en todo el dinamismo del sujeto, como lo atestiguan la mansedumbre²¹, la humildad²² y la *studiositas*²³, formas derivadas de la templanza en el irascible, la voluntad y la inteligencia.

La templanza es orden interior al apetito concupiscible y reflejo del orden de los seres pues la *regula rationis*, que es la forma de la virtud, tiene por modelo el orden mismo de la realidad que se irradiará en el modo como el hombre se disponga en general en su relación con el mundo²⁴. Mediante esta virtud el ser humano logra una cierta ubicación “afectiva” en el orden de lo real desde la cual puede desarrollar una relación adecuada con los seres, gozar de ellos²⁵ y enriquecerse con ellos. Gracias a la *studiositas*, por ejemplo, el hombre se abre al objeto de su contemplación de manera conveniente y esta disposición es condición de posibilidad para alcanzar la profundidad del sentido presente en la realidad y el consiguiente *gaudium veritatis* que la contemplación permite. Las relaciones interpersonales se ordenan en la castidad, la mansedumbre, la humildad. Por ésta dirigimos

¹⁹ T. Adorno - M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, p. 15.

²⁰ J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 226.

²¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, 157; 158.

²² Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, 161; 162.

²³ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, 166; 167.

²⁴ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Comentario a los nombres divinos*, 735.

²⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, 141, a. 4.

sobre los demás una mirada fraterna y somos capaces de reconocer, dice Santo Tomás, *id quod est Dei in ipso*²⁶ y gozar entre otros dones del don de la amistad.

Afirma por otra parte que el hombre, a diferencia de los animales, puede alegrarse *propter convenientia sensibilibus*²⁷; es capaz de apreciar y gozar de la belleza sensible, lo cual también entra en la órbita de la virtud de la templanza.

Verdad, Bondad, Belleza, son nombres participados del Ser que enriquecen y alimentan interiormente al sujeto a través de una relación ordenada con el mundo que involucra al hombre entero. La templanza incluso nos predispone a la plenitud de la experiencia humana, "finalidad y norma de la templanza es la felicidad eterna"²⁸, dice Santo Tomás. Y en las Sagradas Escrituras la Bienaventuranza aparece a veces bajo la figura del Banquete de Bodas, imagen que bien mirada esconde las dos formas específicas de la templanza²⁹.

Los hábitos buenos son de ese modo una *habilitatio ad recipiendum*³⁰ las cualidades de lo real para enriquecernos con ellas. "Para la antigua filosofía –para Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás– (...) el espíritu es poder de relación a la totalidad de las cosas existentes"³¹. Pero puede ocurrir que la mirada del hombre se recorte por la intemperancia que lo hace captar de lo real sólo su aspecto instrumental. Relacionarnos insípidamente con los seres es para Santo Tomás hacerlo desde un desorden interior que no refleja el orden creado y que depende de una consideración distorsionada de lo que es. Los que se relacionan insípidamente lo hacen así a causa de un embotamiento provocado por la intemperancia que se denomina *hebetudo sensus* que

²⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, 161, a 3, sol ("Lo que hay de Dios en él").

²⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, 141, a.4 ad 3.

²⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, 141, a.6, ad 1. "*Sic igitur temperantiae ipsius finis et regula est beatitudo, sed eius rei qua utitur, finis et regula est necessitas humanae vitae, infra quam est id quod in usum vitae venit*".

²⁹ Mt 25, 1-13; 26, 29; Ap 21,9; Ct 5-8; Am 9, 13-14; Is 25, 6; Is 61, 10-62,5; Jr 31,10-14.

³⁰ Santo Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, I, 56 ("habilitación para recibir").

³¹ J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1979, p. 111.

involucra incluso la disminución de la agudeza intelectual provocando la *caecitas mentis*³², que aparece también como *hebetudo mentis*³³.

Reducir la capacidad espiritual de apertura al mundo debido a una mirada recortada por el desorden en la búsqueda de la conservación ha sido una de las consecuencias del imperativo de la instrumentalización y el dominio. Sostienen en relación a esto y comentando el pasaje de Ulises y las sirenas de la *Odisea*, Adorno y Horkheimer:

“Quien quiere perdurar y subsistir no debe prestar oídos al llamado de lo irrevocable (...) Frescos y concentrados los trabajadores deben mirar hacia delante y despreocuparse de lo que está a los costados. El impulso que los induciría a desviarse es sublimado –con rabiosa amargura– en el esfuerzo ulterior. Se vuelven prácticos. Los mismos vínculos con los cuales se ha llegado irrevocablemente a la praxis mantienen a las sirenas lejos de la praxis”.

(Las “sirenas” son símbolo en nuestro contexto, del aura, del más allá, de la presencia de lo infinito.)

“Esta regresión no se limita a la experiencia del mundo sensible, que está ligada a la proximidad física, sino que concierne también al intelecto dueño de sí, que se separa de la experiencia sensible para someterla. La unificación de la función intelectual, por la que se cumple el dominio sobre los sentidos, la reducción del pensamiento a la producción de uniformidad, implica el empobrecimiento tanto del pensamiento como de la experiencia(...)”.

(El empobrecimiento se debe al hipertrofiado uso instrumental de la razón no sólo sobre el mundo sino también sobre el propio cuerpo.)

“Cuanto más complicado y más sutil es el aparato social, económico y científico, al cual el sistema de producción ha adaptado hace tiempo al cuerpo que lo sirve, tanto más pobres son las experiencias de las que este cuerpo es capaz. La eliminación de las cualidades, su traducción en funciones, pasa de la ciencia, a través de la racionalización de los métodos de trabajo, al mundo

³² S. Th. II-II, 15,3. Ceguera de la mente.

³³ S. Th. II-II, 148, 6. Embotamiento de la mente.

perceptivo de los pueblos, y asimila éste de nuevo al de los batracios”.

(Los batracios han reducido el mundo de la experiencia a sus necesidades de supervivencia y expulsan de su horizonte de percepción a lo que no facilite su satisfacción o no constituya una amenaza.)

“La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de oír con sus propios oídos aquello que aún no ha sido oído, de tocar con sus propias manos algo que aún no ha sido tocado, la nueva forma de ceguera que sustituye a toda forma mítica vencida”³⁴.

Dominio, soberbia, cosificación, avidez y todas las características que presentamos como propias de la mirada técnica, del instinto descalabrado por una visión de lo real en donde no se aprecia un orden dado, creado, sino que éste aparece como un material plástico y amorfo, “mediatizan”, aíslan, *separan*, “hacen ruido” en la relación del hombre con el mundo, obstaculizando su captación de las cualidades más ricas de los seres, condenándolo al vacío y a la pobreza interior.

4. Pérdida de la conciencia del empobrecimiento de la experiencia humana

No duermas, artista, no duermas.(...) Eres el azote de la eternidad, prisionero del tiempo.

Boris Pasternak

El gran problema de nuestra época es la posibilidad de que el hombre se torne incapaz de reconocer su pobreza. Vivimos tan fuera de nosotros mismos en las horas de trabajo y de ocio que se nos hace difícil entrar en contacto con nuestro vacío interior. Nos formamos desde pequeños mediante una educación excesivamente técnica e instrumental que embota nuestra capacidad de recepción de lo que está más allá, de lo que vale por sí. El acatamiento

³⁴ Max Horkheimer - T. W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, pp. 50-54. Lo que está entre paréntesis es comentario nuestro.

a las demandas del sistema, la persecución de valores engañosos y superficiales con que nos tienta la industria del espectáculo, nos ponen fuera de foco en relación a las necesidades genuinas de nuestra naturaleza. La aceleración que atraviesa tanto el imperativo de eficiencia en el ámbito laboral como de distracción en el *zapping* en que se han convertido nuestros momentos de ocio, revela que hemos sido absolutamente obedientes a los consejos de Schopenhauer para evadir el sinsentido deshumanizante en que se ha convertido la vida³⁵.

Padecemos un cierto embotamiento intelectual y afectivo que nos paraliza para crecer como hombres. Pues si bien es cierto que “el bien y la inclinación al bien se siguen de la misma naturaleza”³⁶, es verdad también que la afectividad se enciende sólo frente a lo que aparece como bueno, *sub ratione boni*³⁷. Pues *actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam*³⁸. La voluntad se mueve por la atracción que sobre ella ejercen los seres³⁹. Pero mientras nuestra sensibilidad esté teñida por la intemperancia a la que es empujada por las características a las que la somete el mundo de la vida, nuestra experiencia será pobre y pobres nuestras ambiciones en el terreno de lo humano. La posibilidad de una suerte de experiencia *natural* de la vocación del hombre a lo sagrado retrocede de nuestro horizonte vital.

¿Cómo salir de este círculo vicioso?

Es difícil saberlo. Quizás desde la educación formal y familiar la promoción de espacios serenos donde se pueda acceder a una riqueza de la experiencia estética, intelectual, religiosa, fraternal, haría posible gustar al hombre de otra cara de la realidad, lo ayudaría a ingresar en las filas de los que *sapienter*, no se con-

³⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Aguilar, 1950, 342 y ss.

³⁶ Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, 16, 3 ad 2 ... “*bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam*”.

³⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, 94,2 (“Bajo la razón de bien”).

³⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 87,4 (“El acto de la voluntad no es sino una cierta inclinación que se sigue de una forma conocida”).

³⁹ Santo Tomás de Aquino, *Comentario a los nombres divinos*, 439 ... “*voluntas enim nostra non est causa rerum, sed a rebus movetur*”.

formen en adelante con menos y cuyo saber incluya que la percepción de la riqueza de lo real no es posible en cualquier escenario. Que lejos de las promesas nunca cumplidas de "felicidad fácil" que ostentan los valores y el ritmo de la organización actual, recuerden que *res severa verum gaudium*⁴⁰.

En la apertura a lo real, como enseña Santo Tomás, se encuentra la posibilidad de una plenitud de la experiencia.

⁴⁰ Cfr. M. Horkheimer - T. W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, p. 170.

Índice

Presentación	5
Prólogo	9
Introducción. Reflexiones lógicas a partir del mal	11
La imagen y la mirada	17
La leyenda de “El gran inquisidor” (Un comentario a Dostoievski)	53
La escuela de Frankfurt. Reflexiones sobre el mal en la historia	79
Los movimientos de la vida (Con pretensiones teológicas) ..	109
Aprobación creadora. Un aspecto de la dimensión social del bien de la persona	119
T. W. Adorno - S. Beckett: <i>Fin de partida</i>	127
Historia sin dirección y biografía sin proyecto	143
Fortaleza y amor	165
La “percepción” de lo sagrado	195

Impreso en el mes de septiembre de 2009 en *Ronaldo J. Pellegrini Impresiones*,
Bogotá 3066 Depto. 2, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina
correo-e: pellegrinirj@gmail.com