

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

Platón

Apología de Sócrates

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

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

Dirección electrónica: filosofia.tabano@gmail.com
<http://filosofiatabano.wix.com/revistatabano>
Teléfono: (5411) 4338-0686 (int. 686)

Revista indizada en el Catálogo LATINDEX y evaluada con nivel 1. Puede consultarse también en la base de datos de la Biblioteca Digital de la UCA (<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar>), repositorio institucional asociado a la Base de Datos Unificada del SIU y a EBSCO Host.

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

ISSN 2591-572X

TÁBANO

Revista de filosofía

Buenos Aires

ISSN 2591-572X



Número 13

2017

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

La Revista "Tábano" es la publicación anual del Centro de Estudiantes de Filosofía de la UCA.

Aspira a ser un verdadero reflejo de las inquietudes filosóficas de los estudiantes de nuestra Facultad, tratando de no constreñirse a ningún área, tema o corriente particulares. Busca, abrevando de la tradición, abrirse a los más diversos pensamientos filosóficos hasta convertirse en un lugar de encuentro vivo, un hogar para quienes hoy se atrevan a pensar trascendiendo: pensar al hombre, su mundo y su Dios.

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

AUTORIDADES DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

RECTOR

Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández

VICERRECTORES

Dra. María Clara Zamora

Pbro. Gustavo Boquín

AUTORIDADES DE LA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANO

Dr. Javier Roberto González

SECRETARIO ACADÉMICO

Lic. Gustavo Hasperué

DIR. DEL DEPTO. DE FILOSOFÍA

Dra. María Liliana Lukac de Stier

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

PRESIDENTE

María del Pilar Castro

VICEPRESIDENTE

Facundo Serra

SECRETARIA

María Agustina Cuadro Moreno

TESORERO

Franco Nahuel Cáceres

VOCALES

María Reina Márquez Dos Santos, Yanina Beatriz González y Matías Damián Oyos

“TÁBANO”

REVISTA DE FILOSOFÍA - PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA DE LA UCA
REVISTA DE FILOSOFIA - PUBLICAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UCA

DIRECTOR

Mateo Belgrano

EDITOR RESPONSABLE

Guillermo N. Barber Soler

EDITOR EJECUTIVO

Joaquín Jasminoy

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Mauro Guerrero, Mercedes Miguel, Sofía Polivanoff,
Florencia Ragone, Ignacio López y José Martín Valle Riestra

ILUSTRACIÓN DE TAPA

Nacho Malter (<http://nachomalter.blogspot.com.ar/>)

COMITÉ EDITORIAL INTERNO

Juan I. Blanco Ilari (UNGS)

Oscar M. Esquisabel (UNLP - UNQ - CONICET)

Martín Grassi (USAL - ANCBA - CONICET)

Marcos Jasminoy (UBA - ANCBA - CONICET)

Olga Larre (UCA)

Francisco Leocata (UCA)

Marisa Mosto (UCA)

Luis R. Rabanaque (ANCBA - CONICET)

Federico Raffo Quintana (UNLP - UNQ - CONICET)

María G. Rebok (ANCBA - CONICET - UNSAM)

Ignacio Silva (Harris Manchester College - University of Oxford)

COMITÉ ASESOR EXTERNO

Jean Grondin (*Université de Montréal, Canadá*)

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

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

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

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

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

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

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

SUMARIO

TÁBANO 13 (2017)

<i>Presentación</i>	9
<i>La realidad de las ficciones.</i> <i>Sexto Empírico y la crítica a la parte histórica de la gramática</i> Ivana Costa	12
<i>La confesión de un criminal.</i> <i>Tres éticas rivales en Crimen y castigo</i> Giorgio Faro	49
<i>Psicogénesis e historia de la astronomía</i> Gonzalo Luis Recio	63
<i>Alteridad del rostro.</i> <i>Del sujeto trascendental kantiano al rostro del otro levinasiano</i> María Cielo Aucar	75
<i>El problema de la intersubjetividad en la Quinta meditación cartesiana de Husserl</i> Analía Giménez Giubbani	95
<i>Realismo socialista soviético.</i> <i>La madre, Máximo Gorki</i> Marina Grinenco	103
<i>Reseñas</i>	113
<i>Sobre los autores</i>	129
<i>Instrucciones a los autores</i>	147

PRESENTACIÓN

LA NECESARIA INUTILIDAD

Hay más cosas en el cielo y la tierra,
Horacio, que las soñadas en tu filosofía.

William Shakespeare, *Hamlet*

“La filosofía es inútil”. Es un lugar común comenzar todo curso o introducción a la filosofía diciendo que ésta no sirve para nada. Allí radica su nobleza, su ilustre libertad, ya que no está atada al trajín del día a día, a las necesidades mundanas, a los fines utilitarios que exige nuestra sociedad actual. En definitiva, esta disciplina no encuentra su legitimidad en su posible aplicabilidad o su utilidad. La tradición cristiano-occidental identificó al saber filosófico con el ocio y la vida contemplativa, lo contrario al *neg-ocio*, al mundo del trabajo donde lo que impera es la utilidad práctica.

Pero, en el mundo de hoy, hablar de la “inutilidad de la filosofía” no parecería la mejor estrategia de marketing. Si nuestra disciplina no sirve para nada, ¿para qué estudiarla? ¿para qué formar profesionales inútiles? ¿para qué becarlos? ¿tiene sentido financiar estudios en filosofía? ¿no serán intereses ajenos a los del país? Martha Nussbaum en *Sin fines de lucro* denuncia que en la mayoría de los países del mundo se están dejando de lado las humanidades y las artes, tanto en el nivel primario, como en el secundario y el universitario, para darle lugar a disciplinas que fomenten la rentabilidad a corto plazo, desarrollando capacidades “útiles” y “prácticas”. “Concebidas como ornamentos inútiles por quienes definen las políticas estatales en un momento en que las naciones deben eliminar todo lo que no tenga ninguna utilidad por ser competitivas en el mercado global, estas carreras y materias pierden terreno a gran velocidad”.¹

Pero esto no quiere decir que no sirva para absolutamente nada, es decir, que no tenga ningún valor. Que la filosofía no sirva para nada quiere decir que no está al servicio de nada, ni de nadie, que no es sierva de nadie. En este sentido es “poco útil”, improductiva, no trata “temas estratégicos”, sino, por el contrario, es netamente inconveniente. Al no estar subordinada a ningún fin, al no responder a ningún interés, la filosofía se presenta como un saber libre, libre de poder desarrollar su pensamiento sin condicionamientos que le señalen un punto de llegada.

Por lo tanto, la filosofía nunca se presentará como respuesta a los intereses de turno, sino que será siempre incómoda, siempre inconveniente. Será, cómo Sócrates, un tábano molesto que zumba en los oídos de sus conciudadanos. Su función es, en sí misma, crítica. El pensamiento crítico, como algunos a veces piensan, no debe confundirse con una posición pesimista o un afán por destruir todo lo que se presenta como verdadero por el mero placer de destruir. No significa, tampoco, meramente señalar los defectos de la realidad o sospechar de las trampas de la sociedad. La misma etimología de la palabra “crítica” nos sugiere otro camino: proviene del verbo griego “κρίνειν” que significa “separar, discernir, distinguir”. “Criticar”, entonces, no tiene una connotación negativa, de condena o rechazo, sino que refiere a la capacidad intelectual de discernir o separar las ideas propias de aquello ajeno que se impone a partir de la vida social o las ideas dominantes. En definitiva, no aceptar lo que se presenta como “obvio” sin una reflexión previa. De lo que se trata, entonces, es de cuestionar a los hombres acerca de aquello que consideran verdadero, aquello que consideran indudable, aquello sobre lo cual erigieron sus vidas. Y no porque el filósofo sea un iluminado mesías que porte la verdad. Lo que éste pretende es que se tome conciencia de si vivimos o no bajo condiciones impuestas, no elegidas por nosotros mismos. Como bien dice Horkheimer, “ni los conceptos científicos ni la forma de la vida social, ni el modo de pensar dominante ni las costumbres prevalecientes deben ser adoptadas como hábito y practicadas sin crítica”.² La filosofía se enfrentará siempre a la aceptación ciega de la autoridad y la tradición.

El saber filosófico, en su función crítica, no pretende, entonces, destruir y aplacar, sino, en la búsqueda de la reflexión, correr del trono a aquella voz que busca imponerse para dar lugar a distintas voces. Solamente cuando no hay lugar para lo “obvio” es posible el diálogo y, en última instancia, una verdadera vida democrática. La filosofía no solo aporta a la comunidad aquellas contribuciones “más tangibles”, como el desarrollo de capacidades argumentativas, del pensamiento lógico, sino la facultad de una verdadera escucha tanto del otro como de la tradición, de lo heredado. Solo gracias a este saber crítico la imposición puede transformarse en apropiación. Pero, indudablemente, poniendo el ojo en el rédito económico, se presenta como inútil. Cuestionar el *statu quo*, fomentar la libertad de pensamiento, no parece muy recomendable si se pretende formar trabajadores con capacidad técnica que sean parte, obedientemente, de la cadena de producción. De esta manera, “las naciones de todo el mundo (...) producirán generaciones enteras de máquinas utilitarias en lugar de ciudadanos cabales con la capacidad de pensar por sí mismos, poseer una mirada crítica de las tradiciones y comprender (...) los sufrimientos ajenos”.³ Aparentemente, en esta lógica, a los tábanos hay que aplastarlos, no financiarlos.

Con este espíritu inauguramos el nuevo número de la Revista Tábano, la primera versión exclusivamente digital. Encontrarán en la edición número 13 la variedad temática que nos caracteriza. En primer lugar, la Dra. Ivana Costa recorre la crítica a la gramática de Sexto Empírico, a partir del cual se pueden entrever los primeros intentos de tematizar el problema de la noción de “ficción”. Giorgio Faro, desde Italia, nos envía un trabajo sobre la noción de super-hombre en Nietzsche y Dostoievski. Agradecemos la dedicada traducción de Julián Ignacio López. Gonzalo Recio aporta con un artículo sobre la teoría piagetiana del desarrollo cognitivo y cómo ésta se aplica a los modelos planetarios desde Ptolomeo hasta Kepler. Tanto Analía Giménez Giubbani como María Cielo Aucar tratan el problema de la alteridad desde la fenomenología. La primera concretamente analiza la constitución del otro en la *Quinta Meditación Cartesiana*. La segunda trabaja la noción del Otro en Levinas y su relación con la subjetividad en el idealismo trascendental kantiano. Marina Grinenco propone a la novela *La madre* de Máximo Gorki como un presupuesto del realismo socialista soviético.

Mateo Belgrano

¹ NUSSBAUM, M., *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Katz Editores, Buenos Aires, 2010, 20.

² HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1974, 276.

³ NUSSBAUM, M., *op. cit.*, 20.

IVANA COSTA

UCA – UBA – UNTREF

LA REALIDAD DE LAS FICCIONES SEXTO EMPÍRICO Y LA CRÍTICA A LA PARTE HISTÓRICA DE LA GRAMÁTICA

ivanac@hotmail.com

Recepción: Noviembre 2016

Aceptación: Noviembre 2017

RESUMEN

El trabajo analiza las críticas de Sexto Empírico a la gramática, especialmente las dirigidas a la “parte histórica” que distinguían los gramáticos helenísticos, porque allí aparecen atestiguados algunos de los primeros intentos por conceptualizar la noción de ficción. El análisis busca poner de relieve la profunda incompreensión de Sexto Empírico de los genuinos intentos de los antiguos gramáticos y críticos por demarcar los diversos modos en que puede vincularse un discurso tanto con la verdad/falsedad como con la realidad/ficcionalidad de su contenido.

PALABRAS CLAVE

Sexto Empírico. Ficción. Verdad. Realidad. Gramática.

RESUMO

O trabalho analisa as críticas da gramática de Sexto Empirico, especialmente aquelas dirigidas à "parte histórica" que distinguem os gramáticos helenísticos, porque algumas das primeiras tentativas de conceituar a noção de ficção são atestadas lá. A análise busca destacar a profunda incompreensão de Sexto Empirico em comparação às tentativas genuínas dos antigos gramáticos e críticos de delimitar as várias maneiras pelas quais um discurso pode ser ligado à verdade / falsidade e à realidade / ficcionalidade de seu conteúdo.

PALAVRAS-CHAVE

Sexto Empírico. Ficção. Verdade. Realidade. Gramática

En *Adversus Mathematicos* I, el primero de los once libros que dedica a la impugnación de todos los saberes de su tiempo, Sexto Empírico se ocupa de la gramática. Su análisis de las diversas “partes” que distinguen los gramáticos helenísticos al interior de la disciplina (una histórica, una técnica y otra específica, CF. *Adv. Math.* I 91)¹ tiene un propósito claramente refutatorio: puesto que ninguna resulta consistente aislada de las otras, la demolición de una sola comporta la de todas. Sin embargo “nosotros –escribe Sexto– preferimos demolerlas una por una” (*Adv. Math.* I 91-96).² Aquí me interesa particularmente la aparente demolición de la parte “histórica”, ya que gracias a la discusión de Sexto con los gramáticos aparecen documentados algunos de los primeros intentos por definir a las ficciones: los más antiguos con que contamos en la literatura occidental. Precisamente la distinción que los gramáticos proponen al interior de la parte histórica entre historias verdaderas, falsas y “como si fueran verdaderas” es la que encontramos también en diversas presentaciones antiguas y tardoantiguas.³ Mi propósito es analizar el tratamiento que hace Sexto de esta noción de ficción, trazando una comparación con otros esbozos de la noción de ficción, que aparecen en otras fuentes clásicas, especialmente en Platón y en ámbito académico.

Para entender el contexto de este valioso testimonio que aparece en el primer libro *Contra los Profesores*,⁴ son necesarias algunas consideraciones preliminares – que aquí sólo pueden tener un carácter general– sobre el tipo de material que estudia Sexto y su contexto de producción. En primer lugar, es evidente que en tiempos de Sexto Empírico tanto el campo disciplinario de la gramática como su misma definición están en plena discusión. La *téchne grammatiké* se propone en este periodo como saber acerca de una cantidad de aspectos del conocimiento, todos ligados al análisis de lo escrito (ortografía, sintaxis, interpretación de textos y crítica a los poetas y prosistas),⁵ que hoy confiaríamos no a una sino amuchas ciencias del lenguaje: filología, lingüística, semiótica y semiología, crítica y teoría literarias, entre otras. Algunos de estos aspectos habían sido tematizados y discutidos antes del periodo helenístico por algunas escuelas filosóficas; sin embargo, en sus enfoques, los filósofos observan a los discursos y textos como epifenómenos de algo mucho más importante que el propio texto: la verdad, la eficacia persuasiva, el razonamiento válido o la razón universal. El esfuerzo de los autores cuyas obras Sexto analiza con propósitos destructivos es justamente mostrar la relevancia de un estudio de las expresiones escritas, en toda su variadísima gama de posibilidades, que sea no obstante independiente de otras disciplinas como la poética y la retórica, como la lógica y la dialéctica.

En el período que estudia Sexto, por otra parte, las diferentes escuelas de gramática reclaman para sí el privilegio de determinar qué es exactamente lo que hace y lo que debe hacer un gramático. Estimuladas por un auge de la bibliofilia y en un momento de expansión de la cultura escrita, la escuela de Alejandría y la de Pérgamo

—allí donde se asientan las dos principales bibliotecas de la Antigüedad, erigidas como empresas culturales y también políticas—⁶ ofrecen puntos de vista divergentes sobre su oficio, su carácter empírico o técnico y sus vínculos con los demás saberes (retórica, historiografía, etc.). Sexto juzga con dureza estas oscilaciones que provienen de la discrepancia, y aprovecha la falta de unanimidad para criticar, sin tener en cuenta que estas discusiones se dan en gran medida porque los límites de la gramática están siendo lúcidamente explorados por estudiosos que, adelantándose en muchos siglos a la determinación siempre provisoria del campo disciplinario, intentaron plantear la complejidad del objeto que estudiaban.

LAS DIVERSAS DEFINICIONES DE GRAMÁTICA

El pasaje que nos interesa, el que menciona las ficciones, está hacia el final del tratado *Contra los gramáticos*, el primero de una serie de once tratados que busca la demolición de todos los saberes escolares. Sexto comienza su tarea por la gramática porque —dice— “desde la infancia” nos confían a la gramática y ella es el punto de partida para cualquier otra enseñanza. Se está refiriendo aquí naturalmente al primero y más amplio significado de *grammatiké*, que puede entenderse (a) como la “gramática elemental”, es decir como la instrucción en lectoescritura, que Sexto juzga indispensable para aprender cualquier cosa (52) y una válida ayuda en la conducta de la vida (55), pero también (b), en un “sentido propio” del término, como ámbito de conocimiento específico que se ocupa de las composiciones escritas (47) y trata de las distinciones entre las letras (vocales, consonantes), su pronunciación, etc. Es a ella a la que se dirigen las críticas (55-56). En los primeros párrafos, pasa revista a las diversas definiciones de gramática que dieron Dionisio Tracio, Ptolomeo el Peripatético, Asclepiades de Mirlea, Cares, Crates de Malo y Demetrio Cloro (tratados de gramática que llegan a nosotros de manera fragmentaria). Sexto comienza objetando la falta de una común definición: el hecho de que los gramáticos no puedan ponerse de acuerdo al respecto es motivo añadido de descrédito. Considera en primer lugar la definición de Dionisio Tracio —“gramática es el dominio práctico de lo que dicen, en la mayoría de los casos, poetas y prosistas” (58) —⁷ a la luz de las críticas que le dirige Ptolomeo el Peripatético. Esas críticas apuntan al carácter técnico y no empírico de la gramática (60-63)⁸ y a ellas agrega Sexto algunas objeciones de su propia cosecha (63-72). Se pregunta, por ejemplo, si la gramática debe ocuparse sólo de textos o también de las locuciones casuales que provienen de personas corrientes e incultas (65) y si debe ocuparse sólo de algunas palabras o de todas; en un caso la gramática sería inútil, y en el otro se volvería inviable, ya que su objeto resultaría infinito.⁹ El informe de Sexto prosigue con Asclepiades de Mirlea, quien también objeta la visión de Dionisio de la gramática como conocimiento empírico,¹⁰ y la entiende en cambio como “el arte de lo que dicen los poetas y prosistas” (74).¹¹ Sexto rechaza también esta definición sobre el mismo argumento dilemático: ¿se ocupa acaso la gramática de todas las palabras o sólo de algunas?

Interesa a nuestro análisis la inclusión de los prosistas en la definición de la gramática¹² ya que, tradicionalmente interesada en la labor de los poetas, la disciplina relativa al lenguaje no había tenido en cuenta de manera sistemática a los prosistas antes de Aristarco, maestro de Dionisio en Alejandría.¹³ Hacia fines de la era pre-cristiana, en cambio, las dimensiones de la cultura escrita se han ampliado hasta incluir a filósofos que escriben en prosa, oradores, historiadores.

A la definición del alejandrino Cares, la “gramática perfecta es un dominio que proviene del arte de distinguir con la máxima precisión las palabras y conceptos de los griegos, excepto los [que pertenecen a] otras artes” (76),¹⁴ la asocia Sexto con la de Crates de Malo, bibliotecario de Pérgamo. Crates afirma que la crítica (κριτική) está por encima de la gramática, en la medida en que el crítico debe ser experto en la “ciencia de la lógica”.¹⁵ Es posible que el vínculo que encuentra Sexto entre estos dos gramáticos se refiera a una común exigencia que ambos plantean:¹⁶ Cares reclama una “gramática perfecta” o “completa” (τελείαν ...γραμματικὴν) y Crates busca incluirla en un saber aún más alto: la crítica, que a su juicio es una ciencia arquitectónica (un saber que abarca a la gramática pero la supera en alcance y rigor) respecto de la cual las competencias gramaticales sólo pueden tener dimensión artesanal. Para Crates, el crítico es experto en toda la ciencia lógica o del lenguaje (λογική) mientras que el otro se limita a interpretar locuciones dialectales; sólo se ocupa “de glosas y acentos”. Sexto menciona, aunque no le presta la menor atención, que la crítica propuesta por Crates incluye la distinción, de origen estoico,¹⁷ entre significantes y significados. La relevancia de este vínculo con el pensamiento estoico acerca del lenguaje no es fundamental para la definición misma de la gramática (el informe de Sexto la elude), pero pone de manifiesto una dirección importante en la concepción de Crates de Malo. Otro elemento estoicizante presente en la visión de Crates aparece en lo que sigue del tratado, cuando Sexto se ocupa –de modo superficial, como él mismo reconoce (91)– de las partes en la que se subdividía a la gramática.

LA GRAMÁTICA COMO “CRÍTICA” Y SU CARÁCTER TÉCNICO

Tras plantear *grosso modo* una primera división de la gramática en tres partes –técnica (τεχνικόν), histórica (ιστορικόν) y específica (γραμματικόν οἰδιαιτερον)–,¹⁸ sin atribuirle a ningún autor o escuela en particular, y al cabo de una larga serie de objeciones a la parte técnica,¹⁹ Sexto plantea nuevamente la cuestión de las partes en las que los especialistas de época helenística dividen a la gramática; lo hace con el propósito de mostrar la imposibilidad de que exista una parte histórica.²⁰ Y buscando refutar a quienes creen que sí la hay, pone como ejemplo a Taurisco, discípulo de Crates. Al igual que “los otros críticos” (248), Taurisco subordina la gramática a la crítica y sostiene que “la crítica misma tiene tres partes: una lógica (λογικόν), una práctica (πρῆβικόν) y una histórica (ιστορικόν)” (248-249).²¹ Sexto no aclara qué se

entiende, en cada caso, por “partes”: ¿son *ingredientes, funciones, herramientas*? En el caso de “los críticos” como Crates y Taurisco, las partes parecen ser todas herramientas, que contribuyen al juicio de la crítica, la cual exige experticia en “toda la ciencia de la lógica”. En su análisis de este pasaje, D. Blank entiende que la característica principal de esta enumeración de “partes” de la crítica es su división “según factores epistemológicos”: cada parte “debe tener incluidas las reglas que pertenecen a cada uno de estos tres modos de comprensión o investigación: racional, empírica o histórica”, que son las que aplica el crítico.²² A esta exigencia epistemológica la vincula Blank con cierta coincidencia lexical que se da entre las “partes” de la crítica y la distinción que establece Galeno al interior de la medicina, distinción con la cual un médico empírico como Sexto tenía que estar familiarizado;²³ de hecho, un poco más adelante (255 y ss.) el propio Sexto compara las partes de la gramática con las partes de la medicina (volveremos a este punto). Sin embargo, si bien la analogía lexical –facilitada en gran medida por el registro meta-discursivo de todo el tratado– es visible, la proximidad más notable de las “partes” o herramientas de los críticos parece la que se da entre su “lógica” y la “parte lógica” de la filosofía estoica, concebida como la que tiene por objeto integral el *lógos*.²⁴ Según informa Diógenes Laercio,²⁵ para los estoicos la parte lógica se subdivide en dialéctica y retórica (algunos agregan también “la parte que trata la definición”), y es por el estudio de la primera que el sabio puede llegar a ser infalible, “pues lo verdadero y lo falso se discrimina gracias a la dialéctica” (DL, VII 47). La dialéctica estoica incluye algunas de las distinciones semánticas que Sexto atribuye a Crates (como vimos antes: entre significado y significante) y también importantes precisiones epistemológicas, como la herramienta que permite decidir –una vez determinada la forma del razonamiento– sobre la verdad o la falsedad (e incluso sobre la neutralidad) de un aserto.²⁶ Sexto, sin embargo, no menciona este punto. Recordemos que su propósito al referir las distinciones que hacen los gramáticos al interior de su disciplina es la demolición de la parte histórica, a la que considera sobre todo como un conjunto desordenado de “materiales carentes de método” (249). Como razonará más adelante, refiriéndose a la concepción de Asclepiades, la parte histórica abarca mitos, hechos históricos, personas, divinidades, lugares, etc. A diferencia de las otras partes de la disciplina, que se ocupan del correcto uso del lenguaje, o de los elementos del enunciado, la parte histórica proporciona información, datos, para cuya descripción y sistematización la gramática –a juicio de Sexto– carece de reglas. Esa opinión lo lleva a afirmar que la parte histórica “no es, por cierto, una actividad técnica” (256). A la luz de esta objeción de fondo, parece manifiesto por qué Sexto no aclara nada sobre las diferentes partes de la crítica y sobre la importancia que tiene en ella la lógica, su herramienta fundamental: porque pondría un límite a las objeciones escépticas. Evidentemente, a la lógica –parte central de la *κριτική*– no se le puede objetar que no sea una actividad técnica, provista de reglas y procedimientos (de hecho, el intento de demolición de la lógica, en *Adv. Math.* VII-VIII, resultará

una empresa bastante más compleja para Sexto, y que requiere además argumentaciones mucho más extendidas).

EL VALOR DE LOS HECHOS PARA LA GRAMÁTICA

Todo el pasaje en el que se analiza la “parte histórica” (248-269) que distinguían no sólo los críticos sino también otras corrientes de la gramática –Sexto menciona a Dionisio Tracio y a Asclepiades de Mirlea– es de gran interés para la indagación histórica acerca de la relación entre *lógos* y *realidad*. En primer lugar, porque muestra la dificultad que aparece cuando se busca integrar en una disciplina técnica o científica la variedad innumerable y escurridiza de los hechos:²⁷ la “parte histórica” de una disciplina tiene que lidiar de algún modo con los hechos particulares y contingentes involucrados en su ámbito de saber. La gramática helenística no es ajena a esta genuina interrogación por las intersecciones entre los textos y la realidad, entre la poesía y los datos particulares. No sólo porque en Pérgamo florecían los estudios específicos de geografía, topografía, cronología e historia sino sobre todo porque los resultados de este tipo de investigaciones “se empleaban libremente en los comentarios que compilaban los miembros de la escuela”.²⁸ Gracias al trabajo de H. T. Deas y de M. Broggiato²⁹ sabemos que Artemón de Pérgamo, discípulo de Crates de Malo, aplicó el análisis histórico en su crítica textual de los poemas de Píndaro: Artemón parece haber sido “el primero en reconocer de modo cabal” que el poeta lírico “merecía ser cuidadosamente explicado e ilustrado desde una perspectiva histórica”.³⁰ Aunque los resultados que obtuvo Artemón introduciendo elementos de investigación histórica al análisis de las odas pindáricas fueron más bien rebuscados y muchas veces endebles,³¹ lo realmente notable es que el interés por la realidad factual había llegado a proyectarse en la primitiva gramática (o en la crítica) como elemento relevante del análisis. Artemón parece haber reconocido el valor de los datos factuales para una correcta interpretación de Píndaro, un poeta cuya obra, a diferencia de la de Homero, aparece vinculada permanentemente con lugares, periodos y personajes históricos que, aunque resulten remotos al crítico que los analiza (y eran ya remotos en tiempos helenísticos), pueden no obstante reconocerse y reconstruirse con los aportes de la historia, la geografía, etc. Broggiato subraya³² que este procedimiento se corresponde con la crítica tal como la concebía Crates de Malo: como evaluación e interpretación de textos, fundada en la lógica, y no como mera gramática dedicada a problemas prosódicos ya la explicación de palabras difíciles. La división en tres partes de la crítica que lleva a cabo Taurisco –y que refiere Sexto Empírico en el tratado que estamos analizando– también puede ligarse a este mismo programa, ya que distingue una “parte histórica” que abarca tanto los hechos factuales como su inserción literaria. Retomemos ahora esta línea.

La “parte histórica” de la gramática se ocupa, según afirma Sexto, de hechos históricos: mitos, personas, héroes, lugares... y esta misma diversidad es la que, a su

juicio, impide que se la pueda considerar un arte o técnica: su objeto de estudio es material asistemático (cf. τῆς ἀμεθόδου ὕλης, en 249) que quizás podría agruparse en conjuntos geográficos o genealógicos; pero para analizar ese material asistemático la gramática no posee reglas de carácter técnico o metódico. Sexto le da énfasis a su objeción mediante una comparación con la parte histórica de la medicina: ella recoge los materiales detallados provenientes de la experiencia personal de los médicos. Pero mientras que la medicina—razona Sexto—, gracias a “un método universal” (καθολικῆς τινὸς μεθόδου) y a su “capacidad técnica” (τεχνικῆς δυνάμεως, en 255), puede decir que “esta [cosa particular]” produce salud y “esta [cosa particular]” produce enfermedad —e igualmente el músico: que “este [sonido particular]” es armónico y “este” inarmónico según este acorde y no según este otro—, en cambio “el gramático no puede sobre la base de ninguna teoría científica ni universal informar que el hombro de Pélope, devorado por Ares o por Deméter era de marfil” ni que Hércules se quedó calvo cuando luchaba con el monstruo marino que amenazaba a Hesione. Los médicos pueden atribuir con verdad un sujeto (*esta cosa particular*) a un predicado (*produce salud*) pero no hay gramático capaz de determinar si los hechos de los que se ocupa son un caso de atribución verdadera de un sujeto a un predicado; no pueden decir en ningún caso si esas cosas ocurrieron así o no. Los ejemplos extraídos de la mitología buscan impactar retóricamente como pruebas *ad hoc* que confirman su opinión negativa. La sola consideración de esos ejemplos resulta absurda, ya que ni Pélope ni el monstruo marino, ni Deméter ni el hombro de marfil existen *del modo en que existen* la fiebre concreta o el remedio concreto que estudia el médico o el acorde musical concreto que reproduce el músico. Pero ese no es el único factor equívoco de la analogía. Sexto mezcla intencionalmente muy diversas clases de *hechos*: unos hechos, los relativos a los estados de fiebre y de salud, constituyen un caso en el que tanto sujeto como predicado del enunciado remiten a contenidos referenciales efectivamente existentes, *reales*. Pero en los otros hechos, los relativos a Hércules y el monstruo marino o a Pélope y el hombro de marfil, los sujetos y predicados no remiten a contenidos referenciales reales sino imaginarios, ficcionales. Precisamente sobre esta diferencia están razonando los gramáticos que postulan diversas partes al interior de la parte histórica de la gramática. Veámoslo más en detalle.

LA DISTINCIÓN ENTRE LO REAL Y LO FICTICIO

Cuando objeta a los gramáticos su incapacidad técnica frente a los datos de experiencia, Sexto introduce otros elementos problemáticos; el primero es que confunde al gramático con el historiador o el cronista y por eso no logra identificar cuál es el auténtico objeto de la gramática; esto conduce a un segundo problema: en lugar de prestar atención al texto como objeto, confunde en su crítica contenidos referenciales efectivamente existentes con contenidos referenciales imaginarios o ficcionales. Estos dos equívocos resultan de interés, más allá del juicio que pronuncia

el escepticismo empírico acerca de la gramática helenística, ya que revelan una profunda incomprensión de los intentos por definir a la ficción y por distinguirla como un tipo peculiar de *vinculación del discurso con la realidad*. Veamos esto más en detalle. En sus críticas a la parte histórica de la gramática Sexto identifica erróneamente al gramático con quien *informa* y da *noticias* (cf. ἀπαγγέλλειν, en 255, y ἀπαγγελία, en 258 y 259) sobre los hechos y no con quien evalúa, analiza o critica la información que aparece en un texto, tanto desde la perspectiva de su verdad o falsedad como desde la perspectiva de su existencia real o su ficcionalidad.

No olvidemos que, dada la amplitud de miras de la gramática, la información analizada podría provenir del trabajo de un historiador, de la pieza de un autor trágico, o de cualquier producción poética o en prosa. Con manifiesta distancia irónica, Sexto afirma que el gramático, para ser capaz de exponer cosas tales como la causa de la calvicie de Hércules o el destino que tuvo el hombro de marfil de Pélope, tiene que haberse encontrado (ἐντυχεῖν, en 256) con quienes conocen esas historias de manera particularizada. Considera, por lo tanto, que la función del gramático es la de un cronista que debe testear con fuentes fidedignas y detalladas el contenido de los hechos narrados. Pero esto no es lo que hacen los gramáticos. Aun si lo hicieran, Sexto objeta que el repetir lo que otros ya contaron con todo detalle “no es en absoluto una actividad técnica” (256), como así tampoco tiene nada de técnico “informar sobre la posición de un lugar... o una fecha” (257) o sobre determinadas acciones, como que “el filósofo Platón” se llamaba en realidad Aristocles (258). Se trata de informaciones “perfectamente inútiles” (259) y además para darlas “no hace falta ser gramático”. Sexto revela aquí también su dificultad para identificar el auténtico objeto de la gramática: mientras que los gramáticos reclaman para sí el estudio de los textos y el abordaje de su contenido como un asunto textual, Sexto considera que el material del gramático son los hechos ocurridos, las personas, dioses o héroes, los lugares, etc., los contenidos referenciales de los textos, que pueden ser reales o imaginarios. El contenido referencial de un texto es aquella *realidad extralingüística* a la que se alude; *realidad* que por su parte puede ser *efectivamente existente* (como lo es, en sus ejemplos, el filósofo Platón) o *imaginaria* (como lo son, en las ilustraciones de Sexto, Hércules y el monstruo marino).³³ Precisamente, a lo que apuntan los gramáticos helenísticos es a establecer una demarcación entre los diversos modos en que puede vincularse un texto o discurso tanto con la verdad/falsedad como con la realidad/ficcionalidad de su contenido.

Cuando objeta a la gramática el hecho de no tener herramientas que permiten distinguir qué es verdadero y qué no lo es, qué es *real* y qué no lo es, Sexto coloca a la gramática en situación de tener que dar cuenta de la verdad y efectividad de hechos para los cuales la *experiencia* posible del gramático —entendida como la fehaciente comprobación empírica— resultaría imposible. Ni el gramático ni ningún ser humano podría estar capacitado para tal comprobación en el caso de los relatos fantásticos de

la mitología. Sin embargo, el error no es de los gramáticos sino de Sexto, que confunde la índole de su tarea y de su peculiar objeto de estudio.

Las objeciones que plantea Sexto a la “parte histórica” de la gramática lo llevan a introducir las subdivisiones que algunos han reconocido dentro de esta “parte histórica”; Sexto menciona la subdivisión trazada por Asclepiades de Mirlea, que nos lleva al más antiguo concepto de ficción. Asclepiades distinguía al interior de la parte histórica tres especies de discursos o partes: “verdadera”, “falsa” y “como si fuera verdadera”. “Verdadera es la que tiene por objeto hechos realmente ocurridos (*ten praktikén*), falsa es la que tiene por objeto ficciones y mitos (*ten peri plásmata kai mythous*); como si fuese verdadera (*hos alethē*) es la que se encuentra en comedias y mimos” (252). La primera se ocupa de textos que refieren a lo que efectivamente ocurrió; la segunda, “falsa”, es la parte histórica de la gramática que estudia el contenido textual de la mitología;³⁴ y la tercera es la que tiene por objeto hechos que no ocurrieron pero que podrían haber ocurrido pues están elaborados a imitación de los que sí ocurrieron, como en las comedias y en el género satírico del mimo.

“COMO SI FUERA VERDADERO” EN PLATÓN Y ARISTÓTELES

He aquí, en esta tercera subdivisión de la parte histórica de la gramática, la noción que veníamos buscando: aquello que se cuenta “como si fuese verdadero”, lo que aquí interpretamos como el antiguo concepto de ficción, da por supuesta –tanto por el autor como por la audiencia y por el crítico– la elaboración ficcional de una narración que busca asemejarse a los hechos y personajes realmente existentes o realmente ocurridos. Sexto no lo menciona –tampoco lo hacen los fragmentos que han llegado a nosotros de los primeros gramáticos, ni los historiadores de la disciplina– pero esta noción de ficción (*plásma*) como exposición de hechos no ocurridos pero narrados *como si hubieran ocurrido* es muy propia no solo de los mimos y de las comedias sino también de los diálogos platónicos,³⁵ en los que Sócrates dialoga con Protágoras, Gorgias, Critias, Cármides, Alcibíades y muchos otros personajes históricos. Los diálogos son *ficciones filosóficas*: toman personajes históricos y en ellos estos personajes actúan, llevan a cabo acciones y hechos que podríamos considerar “como si fueran verdaderos” porque están, como dice Sexto refiriéndose a la gramática, “narrados a semejanza de los que ocurrieron” (263). La audiencia de los diálogos platónicos sabe que eso que se cuenta no ha ocurrido efectivamente, pero *podría* haber ocurrido y los personajes *podrían* haber dicho y hecho lo que allí se cuenta. Platón desarrolla este tipo de discurso, pero además en la introducción del *Timeo* –precisamente al presentar el mito de la Atlántida (*Tim.* 19b-26d– hace una serie de observaciones poniendo de relieve el carácter ficticio, pero a la vez *alethinós* (verdadero), del relato que se cuenta sobre la rivalidad entre la antigua Atenas y la impetuosa Atlántida. M. Erler³⁶ puso de relieve cómo en ese pasaje aparecen, de hecho, las nociones con que la retórica helenística (y también la

primitiva gramática de Asclepiades de Mirlea, según informa Sexto) distingue los tipos de relato y su relación con lo real: por un lado el relato mítico, fantástico o imposible, al que Platón llama *mythikón* o *pseudés*; por otro lado la narración histórica que cuenta hechos ocurridos efectivamente en el pasado, denominada *historikón* y también *alethés*; y por último el relato de *ficción*, cuyos personajes y hechos no existen en la realidad pero podrían ser reales, denominado *plasmaticón* o *hos alethés*.³⁷ Erler subraya el hecho de que, si bien se trata de todas palabras conocidas en el siglo IV a.C., éstas no aparecen atestiguadas conjuntamente y a propósito de la discusión sobre los tipos de relato y su relación con la “realidad” sino hasta el *Timeo*. Lo que interesa para nuestro análisis del pasaje de Sexto Empírico es que mucho antes de que la gramática repare y distinga entre relatos verdaderos, falsos (o fantásticos, diríamos hoy) y ficcionales, Platón revela la plena conciencia del uso de personajes que, aun siendo históricos, existen con esas características exclusivamente en un texto: esos personajes *representan comportamientos posibles, no necesariamente reales*, y en ese sentido hace hablar a Cármenes, Critias, Trasímaco: como quizás hayan efectivamente hablado alguna vez pero sobre todo *como habrían podido hacerlo* de acuerdo con su formación y cultura, su *paideía*.

Vistas desde esta perspectiva, la introducción del *Timeo*, con la historia de la Atlántida, y la del *Critias*, en la continuación de ese relato, “pueden ser consideradas como un comentario de Platón a aspectos peculiares de su propio arte dialógica o en general como el testimonio de una discusión interna de la Academia sobre la relación entre filosofía, poesía e historia”.³⁸ Efectivamente, la reflexión de Platón sobre la congruencia entre los relatos de carácter histórico (como el de la Atlántida) y concepción teórica (como la de la *República*), y entre concepción teórica y factibilidad histórica, en *República* V y VI, parece estar en esta misma línea de indagación, en la que también Erler propone incluir el célebre capítulo 9 de la *Poética* de Aristóteles, con su distinción entre la tarea del historiador, que cuenta *lo efectivamente ocurrido*, y la “más filosófica” del poeta, que cuenta lo que *podría haber sucedido*.³⁹ Esa reflexión precede, en cierta medida, y continúa más allá de la Academia. Pero también es frecuente encontrar en la narrativa de la historiografía clásica, especialmente en Tucídides, comentarios sobre la necesidad de reconstruir *como podría haber sucedido* aquello de lo cual él no ha podido ser testigo, o incluso cuando, habiendo sido testigo, no es humanamente capaz de registrar y recordar hasta el último detalle –en tiempos en que la tecnología de grabadores y reproductores es todavía muy lejana– la totalidad de lo dicho por los protagonistas de su narración.⁴⁰

El sentido de este excursus ha sido mostrar que en la historiografía y en la filosofía clásicas ya existen reflexiones sobre distintos modos de incorporar ficciones (el tipo de relatos que, considerados en relación con sus contenidos referenciales, los gramáticos denominan “como si fueran verdaderos”). Sin embargo, debemos recordar que el propósito en el que se enmarca cada una de estas reflexiones es

diverso: Platón quiere poder sumar una narrativa de tipo histórica que sea congruente o apropiada a su proyecto de organización política; Aristóteles busca subrayar la esencia ficcional de toda trama poética desligándola de la trama de la investigación historiográfica; Tucídides argumenta en favor de la reconstrucción verosímil, precisa y adecuada allí donde las fuentes o la propia experiencia resultan testigos insuficientes para el registro de los hechos históricos. Lo propio de la gramática y de la crítica que analiza Sexto Empírico en el primer libro de *Contra los Profesores* parece ser, en cambio, básicamente el texto: sólo el texto, en prosa o en verso, en su singularidad de objeto discursivo, que cuando es considerado como una narrativa que se relaciona con determinados contenidos referenciales (eso es lo que hace precisamente la parte histórica, ιστορικόν, de la gramática) puede adquirir tres variadas posibilidades: ser *verdadero*, ser *falso* o ser *como si fuera verdadero*, es decir: ficticio. Retomo, entonces, la forma en que Sexto transmite este gran hallazgo de la primitiva gramática, para concluir con algunas precisiones sobre el modo en parte sesgado con que ha sido transmitida esta valiosa información.

EL ARTE DE LO INEXISTENTE

En una primera enumeración, Sexto afirma que Asclepiades distinguió tres partes al interior de la parte histórica de la gramática: “verdadera es la que tiene por objeto hechos realmente ocurridos (*ten praktikén*), falsa es la que tiene por objeto ficciones y mitos (*ten peri plásmata kai mýthous*); como si fuese verdadera (*hos alethê*) es la que se encuentra en comedias y mimos” (252). Esta primera descripción, en la que las ficciones (*tà plásmata*) son equiparadas con los mitos, es luego corregida en la versión que se ofrece unos diez párrafos más adelante. El descuido de Sexto revela, no obstante, su indiferencia respecto del punto que hoy nos resulta más significativo. Sigue, entonces, Sexto:

[263] “Hay que tener en cuenta que los [relatos] de la parte histórica son o la historia verdadera y propia o los mitos o ficciones, y de estas tres cosas, la historia es la exposición de los hechos efectivamente ocurridos, como por ejemplo el hecho de que Alejandro murió en Babilonia insidiosamente envenenado; y la ficción es la exposición de hechos no ocurridos pero narrados a semejanza de los que ocurrieron, como se propone en las creaciones cómicas y en los mimos, [264] el mito, finalmente, es la exposición de hechos nunca acaecidos y falsos, como cuando se cuenta que la estirpe de los falangitas y de las serpientes nacieron de la sangre de los Titanes, o que Pegaso saltó por encima de la cabeza de la Gorgona en el momento en que ésta era decapitada, y que los compañeros de Diomedes fueron convertidos en pájaros, y Odiseo en caballo, y Hécuba en bruja. [265] Y puesto que en cosas de tal género se determina la variedad de las historias y no hay arte alguna que tenga como objeto cosas falsas e inexistentes, y puesto que son cosas falsas e inexistentes esos mitos y ficciones en los que se detiene en particular la parte histórica de la gramática, se deberá concluir que no es posible la existencia de ningún arte que concierna a la parte histórica de la gramática”.

El resumen avanza un poco demasiado veloz, especialmente en los aspectos conclusivos: ¿es cierto que en tiempos helenísticos “no hay arte alguna que tenga como objeto cosas falsas e inexistentes”? Si con “cosas falsas e inexistentes” Sexto alude al contenido referencial de los mitos, está negando que exista un arte de la mitología; y es posible que una mitología o mitología comparada no exista con los requisitos metodológicos que podría exigírsele a una *téchne*. Si en cambio con la expresión “cosas falsas e inexistentes” Sexto alude, aunque sea de modo parcial, a las ficciones, entonces está diciendo algo muy inexacto, ya que la poética –entendida como el arte de las elaboraciones literarias– se remonta, por lo menos, al siglo IV aC., y florece en época helenística e imperial. El problema mayor sigue siendo, sin embargo, la indiferencia del informe de Sexto Empírico respecto de la ambigüedad implícita en la calificación de *verdadero*, *falso* y *existente*. El estado fragmentario en el que llegan a nosotros sus obras no nos permite determinar con toda claridad hasta qué punto los primeros gramáticos y críticos reconocían y enfatizaban esta ambigüedad; pero en otros ámbitos de indagación del *lógos*, sobre todo en la filosofía, había una clara conciencia de la diferencia entre dos situaciones diferentes que consisten, en el primer caso, en atribuir *verdad* a lo real o efectivamente existente (como las “cosas verdaderas” de las que se ocupan los relatos llamados *verdaderos* dentro de la parte histórica de la gramática), y en el segundo caso, en atribuir *verdad* al vínculo que se da entre un sujeto y un predicado, con independencia de la existencia efectiva del contenido referencial de ese sujeto y de ese predicado (como ocurre con las cosas de las que se ocupan los relatos que son “como si fueran verdaderos”). Por ejemplo, si consideramos como objeto las *Metamorfosis* de Ovidio, respecto de él es verdadero afirmar que Hécuba fue convertida en perra y es falso afirmar que fue convertida en bruja; y esto, al margen de que Hécuba sea o no una persona realmente existente, que la transformación se haya producido a la vista de testigos que la hayan escuchado ladrar, o que las brujas existan o no existan. Tal afirmación es *verdadera* en el relato que propone Ovidio, en el que Hécuba es un personaje (y el contenido referencial de Hécuba es ficcional). En cambio, si nuestro objeto de estudio es *Hécuba*, la obra de Eurípides, entonces respecto de él es falso afirmar que Hécuba se convierte en perra, ya que tal cosa aparece sólo como una profecía al final de la obra, y no como un hecho efectivamente ocurrido, ni siquiera en la ficción que propone el autor trágico. Y todo esto, al margen de las perras, de las brujas y de que Hécuba, la esposa de Príamo, hubiera existido o no en un tiempo remoto, en la lejana Troya. Sexto desconoce o aparenta desconocer, para hacer progresar su demolición de la gramática, que existen modos diferentes de afirmar la verdad y la existencia.

Estas mordaces críticas de Sexto a los gramáticos, que fueron recuperadas en 1569 para el Occidente latino,⁴¹ llevaban encriptadas –debajo de muchas llaves– las nociones de realidad y de verdad que introduce la ficción. La Modernidad, que según Pierre Bayle comienza con el redescubrimiento del escepticismo antiguo que

transmite Sexto, iba a comenzar con la incierta creencia de que la ficción, y sus diversos modos de ver lo real, todavía debían ser inventados.

¹ Sexto informa sobre el “grave e interminable disenso” respecto de cuántas y cuáles son esas partes, y como se verá más adelante, su refutación se concentra sobre todo en una de las divisiones de la gramática: la de Asclepiades de Mirlea.

² A partir de ahora, abreviamos poniendo sólo entre paréntesis el número de párrafo de *Adv. Math.* I.

³ La hallamos en Cicerón, Quintiliano y Macrobio.

⁴ Los “*mathematicos*” del título *Adversus mathematicos* con que se conoce la vasta obra de Sexto son, en rigor, los intelectuales o los profesores de las diversas disciplinas enseñables en tiempos helenísticos e imperiales. Cf. RUSSO, A., *Sexto Empirico, Contro i matematici* I-VI, Bari, Laterza, 1972, Introducción.

⁵ Cf. la definición abarcadora que encuentra L. Pagani: “conocimiento de las composiciones literarias, en algunos casos acompañado del conocimiento de lo dicho y pensado en Grecia, según el uso común”, en MONTANARI, F. Y PAGANI, L. (eds.), *From Scholars to Scholia. Chapters in the history of Ancient Greek Scholarship*, De Gruyter, Berlin - New York, 2011, 17.

⁶ Cf. CASSON, L., *Libraries in the Ancient World*, Yale University Press, Yale, 2002, 46-55.

⁷ S.E., AM I 58: γραμματική ἐστὶν ἐμπειρία τῶν παρὰ ποιηταῖς τε καὶ συγγραφεῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λεγομένων. Dionisio Tracio, discípulo de Aristarco, pertenece a la escuela alejandrina. La traducción de *empeiria* como “dominio práctico” la tomo de LALLOT, J., “Did the Alexandrian Grammarians have a Sense of History?”, en MATTHAIOS, S.; MONTANARI, F. Y RENGAKOS, A. (eds.), *Ancient Scholarship and Grammar: Archetypes, Concepts and Contexts*, De Gruyter, Berlin - New York, 2011, 249. Las más corrientes traducciones han sido “experience” (KEMP, A., “The *Tekhnē Grammatikē* of Dionysius Thrax: English translation with introduction and notes”, en TAYLOR, D. J., (ed.), *The History of Linguistics in the Classical Period*, Benjamins, Amsterdam, 1986, 346) o “connaissance empirique” (LALLOT, J., *La grammaire de Denys le Thrace*, CNRS Éditions, Paris, 1989, 41). Cf. SEPPÄNEN, M., *Defining the art of grammar: Ancient perceptions of γραμματική and grammatica*, Academic dissertation, University of Turku, Turun Yliopisto, 2014, 54-55 (en adelante: *DaG*).

⁸ S.E., AM I 60-61: αὐτὴ μὲν γὰρ ἡ ἐμπειρία τριβὴ τίς ἐστι καὶ ἐργάτις ἄτεχνός τε καὶ ἄλογος, ἐνψιλῆ παρατηρήσει καὶ συγγυμνασίᾳ κειμένη, ἡ δὲ γραμματικὴ τέχνη καθέστηκεν. Sobre las críticas al carácter empírico de la concepción de Dionisio, cf. PAGANI, L., “Pioneers of Grammar. Hellenistic Scholarship and the Study of Language”, en MONTANARI, F. Y PAGANI, L. (eds.), *From Scholars to Scholia. Chapters in the history of Ancient Greek Scholarship*, De Gruyter, Berlin - New York, 2011, 18-19 (en adelante: *PoG*). Sobre la divergencia entre el título del manual de Dionisio (*Tékhnē grammatikē*) y la definición como *empeiria*, cf. LAMBERT, F., “La linguistique grecque chez les alexandrins: Aristophane de Byzance et Aristarque”, en AUROUX, S. Y KOERNER, E.F.K. (eds.), *History of the Language Sciences / Geschichte der Sprachwissenschaften*, Volume 1: *An International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present*, De Gruyter, Berlin, 2000, 390-391 (en adelante, a esta obra la mencionamos como AUROUX, S. Y KOERNER, E.F.K. (eds.), *HLS*). Poco es lo que se sabe de Ptolomeo el Peripatético, salvo su proximidad con la escuela aristotélica, algo que parece confirmar el tono de sus observaciones.

⁹ Por supuesto que el médico Sexto no dirige este mismo afán refutatorio a la infinidad de casos potenciales de la medicina, como de cualquier ciencia o técnica humana.

¹⁰ Sexto informa que Asclepiádes cuestionaba también la restricción “en la mayoría de los casos” incluida en la definición de Dionisio; sobre este último punto, cf. la interpretación diversa del *hōs epì tò polù* que ofrece DI BENEDETTO, V., “Dionysius Thrax and the Tékhne”, en AUROUX, S. Y KOERNER, E.F.K. (eds.), *HLS*, 395 y su análisis del caso; cf. también PAGANI, L., *PoG*, 18.

¹¹ S.E., *AMI* 74: γραμματικὴ ἐστὶ τέχνη τῶν παρὰ ποιηταῖς καὶ συγγραφεῦσι λεγομένων.

¹² La última definición sobre la que informa Sexto, la de Demetrio Cloro, vuelve al marco más restringido de “las locuciones de los poetas” a los que suma las del “lenguaje ordinario” (cf. *AMI* 84: “γραμματικὴ ἐστὶ τέχνη τῶν παρὰ ποιητῶν ταῖς τε καὶ τῶν κατὰ τὴν κοινὴν συνήθειαν λέξεων εἰδησις”), en las que Sexto parece incluir tanto las diferentes expresiones dialectales como las propias de cada competencia técnica, como la medicina.

¹³ Cf. PFEIFFER, R., *The History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford University Press, Oxford, 1968, 266-272.

¹⁴ S.E., *AMI* 76: Χάρης δὲ ἐντῷ πρώτῳ περὶ γραμματικῆς τὴν τελείαν φησὶ γραμματικὴν ἔξιν εἶναι ἀπὸ τέχνης διαγνωστικῆν τῶν παρ’ Ἑλλησιλεκτῶν καὶ νοητῶν ἐπὶ τὸ ἀκριβέστατον, πλὴν τῶν ὑπ’ ἄλλαις τέχναις.

¹⁵ S.E., *AMI* 79: καὶ τὸν μὲν κριτικὸν πάσης, φησὶ, δεῖ λογικῆς ἐπιστήμης ἔμπειρον εἶναι.

¹⁶ Aunque plantea esta sugerencia, SEPPÄNEN, M. (*Da G*, 86-87) no despliega su posible interés para el análisis de Sexto. En cuanto al carácter arquitectónico de la crítica respecto de la gramática, Crates parece retomar la idea aristotélica de la ciencia y la técnica conocedoras de causas y la mera pericia práctica (cf. *Metaf.* 981a30 y ss.).

¹⁷ Cf. S.E., *AMI* 82. La distinción estoica, que aparece en Zenón y en Crisipo (cf. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres* VII 82) se retoma en el *Perì phonḗs* de Diógenes de Babilonia, que es fuente de Dionisio Tracio, cf. sobre esto último POHLENZ, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. 2 vol. La Nuova Italia, Florencia, 1967, 60-62.

¹⁸ La primera es relativa a los elementos y partes del discurso; la segunda instruye sobre personajes divinos o humanos, indicación sobre lugares, se remite a ficciones y mitos (πλασματὰ τῶν καὶ μύθων); la tercera examina las locuciones de poetas y escritores, aclarando expresiones oscuras. Cf. S.E., *AMI* 91-93.

¹⁹ S.E., *AMI* 97-247.

²⁰ A partir de *AMI* 247, Sexto expone diversos modelos clasificatorios de la gramática: aunque manifiesta una preferencia por el modelo de Asclepiádes (248-250) antes que el de Taurisco, discípulo de Crates, o el de Dionisio Tracio, los tres, como seguramente todos los gramáticos época helenística, comparten la idea de que la “histórica” es una de las partes de la gramática. La crítica de Sexto apuntará, como veremos, al carácter “no técnico” (254) que tiene la parte histórica.

²¹ Según Sexto, la parte lógica comprende la dicción y las figuras gramaticales; la práctica abarca dialectos y estilos y la histórica, un material desordenado, sin método ni sistematización.

²² BLANK, D., “The Organization of Grammar in Ancient Greece”, en AUROUX, S. Y KOERNER, E.F.K. (eds.), *HLS*, 405 (en adelante: *ToG*).

²³ BLANK, D., *ToG*, 405-406 señala cómo las tres partes, “lógica”, “empírica” e “histórica” aparece en los debates de la medicina empírica. En esta última es frecuente llamar “lógico” a su rival racionalista, “práctica” (τριβική) es la que lleva a cabo el médico cuando compara analógicamente casos; e “historia” (ἱστορία) llama al registro de la experiencia personal de otros médicos.

²⁴ Cf. Accio, *proemio* 2; SVF 2.35. Como afirman BLANK, D. Y ATHERTON, C. (“The Stoic contribution to traditional grammar”, en INWOOD, B. (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 318), “del hecho de la influencia estoica [en la gramática de Crates] no puede dudarse”, por más que sea difícil calcular con precisión todos sus alcances.

²⁵ Cf. D.L., *Vida de los filósofos ilustres* VII 41-48.

²⁶ Cf. BOERI, M. Y SALLES, R., *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2014, 102. Sobre la importancia del pensamiento, C. (“The Stoic contribution to traditional grammar”, en INWOOD, B. (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 318), “del hecho de la influencia estoica [en la gramática de Crates] no puede dudarse”, por más que sea difícil calcular con precisión todos sus alcances. o estoico acerca del lenguaje en el desarrollo de las escuelas de Pérgamo y Alejandría, cf. FREDE, M., “The origins of Traditional Grammar”, en BUTTS, R. Y HINTIKKA, J., *Proceedings of the Fifth International Congress of logic, Methodology and Philosophy of Science*, 4 vol., D. Reidel Publ. Co., Dordrecht, 1977, 76-77.

²⁷ La comparación entre las partes de la gramática con la tripartición de la medicina revela implícitamente la incorporación de la dimensión empírica como elemento relevante dentro de los estudios técnicos. Las tres partes de la crítica parecen ir en orden descendente de generalidad (o de generalidad regulada): de las figuras gramaticales a los dialectos y estilos particulares y de estos dos hasta el material desordenado (personas, hechos, lugares, mitos). Ahora, si bien la tradición académica, y Aristóteles de modo explícito, habían atendido a la relación entre el empírico y el técnico allí el acento estaba puesto en distinguir dos tipos de experticia y su relación con un objeto de estudio común. “La ciencia y la técnica llegan a los hombres a partir de la experiencia”, afirma Aristóteles (cf. *Metafísica* A 1, 981a2-4: ἀποβαίνει δ’ ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις), pero mientras que el empírico reconoce la experiencia en el uso, el técnico en cambio es capaz de formular a partir de esa experiencia un “juicio universal válido para todos los casos semejantes” (*Met.* A 1, 981a5-7). En el caso de la gramática se trata, en cambio –como veremos–, de dos tipos de experticia con dos objetos de estudio diferentes: en un caso tenemos al autor de un relato, que cuenta lo ocurrido según su peculiar *experiencia*, y en otro caso tenemos al gramático, cuyo objeto no son los hechos ocurridos en tanto tales sino el relato en su forma textual.

²⁸ DEAS, H. T., “The *Scholia Vetera* to Pindar”, en *Harvard Studies in Classical Philology*, 42, 1931 (en adelante, *TSVtP*), 11.

²⁹ DEAS, H. T., *TSVtP*, 9-13, retomado por BROGGIATO, M., “Artemon of Pergamum (FGh 569): A Historian in Context”, en *The Classical Quarterly* 61.02, 2011 (en adelante, *AoP*), 550-552.

³⁰ DEAS, H. T., *TSVtP*, 11.

³¹ Esa fue la opinión que prevaleció en la Antigüedad. La investigación llevada a cabo por Broggiato sobre los fragmentos del crítico de Pérgamo muestra de manera convincente que ese carácter fallido y algunas de las “explicaciones bizarras” acerca de Píndaro que encontramos en los fragmentos de Artemón se deben en buena medida al método empleado: “la presunción acerca de la precisión factual del poeta alentaba a Artemón a forzar la interpretación para hacer que los poemas fueran consistentes con hechos históricos o científicos tal como él los reconstruía” (BROGGIATO, M., *AoP*, 552).

³² BROGGIATO, M., *AoP*, 552.

³³ La distinción entre existente e imaginaria es análoga a la que traza John Searle entre “serious” y “fictional”. Cf. SEARLE, J. R., “The Logical Status of Fictional Discourse”, en *New Literary History* 6.2, 1975, 320-321.

³⁴ Aunque Sexto introduce aquí, en la descripción de la parte “falsa”, al sustantivo *plásmata*, “ficciones”, su objeto específico son los mitos, mientras que *plásma* pasa a identificar más bien a la tercera parte: “como si fuera verdadera”. Véase más adelante.

³⁵ De hecho, según una maliciosa tradición antiplatónica que transmite Diógenes Laercio (III, 18), los diálogos están inspirados en los mimos procaces de Sofrón, que hasta entonces no habían sido atendidos pero que en cambio Platón hizo traer a Atenas. Según el autor de las *Vidas de filósofos ilustres*, ellos “formaron su carácter e incluso se encontraron debajo de su almohada”.

³⁶ Cf. ERLER, M., “Idealità e storia. La cornice dialogica del *Timeo* e del *Critia* e la *Poetica* di Aristotele”, en *Elenchos* 19, 1998 (en adelante: *IeS*), 10-11.

³⁷ En el contexto del *Timeo*, una conversación que tiene lugar –según escribe allí Platón– al día siguiente de la conversación narrada en la *República*, el personaje Sócrates les pide a sus interlocutores que hagan el relato del origen de los hombres que vieron “ayer” como en un cuadro estático –es decir: en la elaboración teórica de la *pólis* sana de la *República*– porque ahora querría verlos ya no en forma estática sino actuando *como se supone que lo harían hombres de su formación y cultura (paideía)*. Para conformar este pedido, Critias trae el relato del origen y posterior enfrentamiento de los primitivos atenienses con los pobladores de la extinguida Atlántida; un relato que escuchó de su abuelo, quien a su vez se informó de Solón, que había traído la historia de su encuentro con venerables sacerdotes egipcios.

³⁸ ERLER, M., *IeS*, 6.

³⁹ Erler subraya la expresión *hoia an genoito* en Aristóteles, *Poet.* 1451b5. Allí, Aristóteles compara ambos a la poesía con la historia y afirma que la poesía representa no lo efectivamente ocurrido sino lo que podría suceder (*hoia an genoito*, 1451a36) es decir: lo que es posible según verosimilitud y necesidad: acciones que no surgen de los hechos –no son narrativa histórica, no responden a datos factuales—sino que deben ser concebidos por el poeta (cf. ERLER, M., *IeS*, 25-28).

⁴⁰ Véase, por ejemplo, la explicación que da Tucídides en *La guerra del Peloponeso* I.22, 1-2: “En cuanto a los discursos que pronunciaron los oradores de cada ciudad, cuando estaban por entrar en guerra o en el curso de la guerra, era difícil recordar con exactitud lo que había sido dicho, tanto acordarme de las cosas que yo mismo había oído, como para los que las habían escuchado de cualquier otra fuente: pero como me parecía que cada uno podría haber dicho las cosas más apropiadas para cada situación que se presentaba, ajustándome en todo lo posible al sentido general de lo que realmente se había dicho, así se presentan los discursos (ὡς δ’ ἀνεδόκουν ἔμοι ἕκαστοι περὶ τῶν αἰεὶ παρὸν τῶν τὰ δέοντα μάλιστα εἶπεῖν, ἔχομένων ὅτι ἐγγύτατα τῆς ζυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων, οὕτως εἴρηται). En cuanto a los hechos ocurridos durante la guerra, no consideré que fuera el caso de contarlos según informaciones conseguidas del primero que pasaba, ni como a mí me parecía, sino que referí aquellas en las que estuve presente, y de las que tomé de otros llevé a cabo un examen con la mayor precisión posible”.

⁴¹ En la versión latina de Gentian Hervet, que siguió a los Esbozos Pirrónicos editados por Henri Estienne siete años antes. El tratado motorizó entonces la discusión sobre el “pirronismo histórico”, es decir, la desconfianza acerca de todo posible conocimiento histórico, como analiza POPKIN, R., *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford, 2003, 36-37, y como recuerda, a propósito del valor de las ficciones para la historiografía, GINZBURG, C. *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, 119-120.

GIORGIO FARO

PUSC

LA CONFESIÓN DE UN CRIMINAL: TRES ÉTICAS RIVALES EN *CRIMEN Y CASTIGO*¹

faro@pusc.it

Recepción: Mayo 2017

Aceptación: Agosto 2017

RESUMEN

Dostoiévski y Nietzsche prefiguran al superhombre por vías distintas; Nietzsche conoció las obras de Dostoiévski dos años antes de su locura. En este ensayo se desea matizar el nexo, presente en "Crimen y Castigo", entre la ética consecuencialista, todavía hoy difundida, y la teoría del superhombre, desde la perspectiva personalista de Dostoiévski. Su confronto del super—hombre no se debe únicamente a su fe, ya que implica, junto con el derecho natural y la conciencia, los criterios propios de cada hombre.

PALABRAS CLAVE

Consecuencialismo. Superhombre. Ética personalista. Derecho natural. Conciencia.

RESUMO

Dostoiévski e Nietzsche prefiguram o superman de maneiras diferentes; Dois anos antes da sua loucura, Nietzsche conhecia as obras de Dostoiévski. Neste ensaio, queremos esclarecer o nexo, presente em "Crime e Castigo", entre a ética consecuencialista, ainda hoje difundida, e a teoria do *superman*, da perspectiva personalista de Dostoiévski. Sua confusão do super-homem não se deve apenas à sua fé, uma vez que implica, juntamente com a lei e a consciência naturais, os critérios de cada homem.

PALAVRAS-CHAVE

Consecuencialismo. Superman. Ética personalista. Direito natural. Consciência

1. INTRODUCCIÓN: BREVES NOTAS ACERCA DE LA GÉNESIS DE LA NOVELA

Así como el escritor y periodista Dino Buzzati escribe *El desierto de los tártaros*, extrayéndolo de la experiencia autobiográfica del desgaste de la vida de redacción de un periódico traspuesta en metáfora, así también Fiodor Dostoievski escribe *Crimen y Castigo*, evocándolo de su pasado: *Memorias del subsuelo*. A partir de aquí usaré solo la inicial de su apellido.² D. se asemeja a Buzzati: es un escritor y periodista en el sentido que publicaba sus novelas, —por capítulos— en el periódico. Comenzó a intuir la trama de esta novela en 1859, luego de haber cumplido cuatro años de cárcel en Siberia (entre 1850 y 1854), esperando un permiso para volver a San Petersburgo. En sus *Cuadernos para Crimen y Castigo*, sabemos que el título original era más bien el siguiente: *La confesión de un delincuente*.

El 9 de octubre de 1859 escribe a su hermano Mijaíl: “Probablemente recuerdas que una vez te hablé de una confesión, una novela que me hubiera gustado escribir y recuerdas que te dije también que era necesario primero experimentarla”. Por lo tanto, *Crimen y Castigo* tiene implicaciones autobiográficas: “Lo he pensado en la cárcel, tumbado sobre la mesa en un momento de tristeza y depresión. Con eso, mi nombre se afirmará de modo definitivo”. Se trata del desarrollo y de la reanudación de la comparación entre ideologías opuestas, ya emergentes en *Memorias del subsuelo* (el encuentro entre reaccionarios y nihilistas radicales). Pero la novela será escrita seis años después, en 1865, en Wiesbaden, en plena desesperación, cuando D., abandonado por su amante Polina (Apollinaria Suslova), notifica de la novela a su amigo Vranguel. La está pasando mal y solicita dinero.

D. ya había publicado una historia titulada *Los borrachos*, que tenía por protagonista a Semión Marmeladov y las consecuencias de su alcoholismo (una plaga social) sobre el destino de la propia familia, propuesta a la revista *Annali Patri (Otechestvennye zapiski)*. Sin interrumpir la escritura se dedica finalmente a la historia principal de *Crimen y Castigo*, que reanudaba lo escrito a su hermano en 1859. En la nueva novela, encontrará sede definitiva también la historia de la familia Marmeladov, en donde se destaca la figura de la hija del padre borracho, Sonia, que se vuelve uno de los protagonistas principales.

La nueva historia será presentada al director del *Messaggero russo (Russki Vestnik)*, que comenzará a publicarla en 1866. La novela será propuesta como un informe psicológico de un crimen. El hecho asombroso es que la teoría del super—hombre fue expuesta por Nietzsche en *Así habló Zarathustra*, obra escrita entre 1883 y 1885, casi 20 años después de la publicación de la novela en cuestión. Ya Sestov, en 1903, había buscado responder a una posible influencia de D. sobre Nietzsche.³ Luego veremos cómo se desarrolla la cuestión.

D. se siente atraído por los procesos judiciales, como está documentado. Tanto es así que, desde cierto punto de vista, la novela parece recrear el género

policial, centrado en el fino desafío, —cargado de tensión—, entre el inspector de policía Porfiri Petrovich (que intuye algo más que una simple sospecha, aunque no tenga evidencias) y el joven asesino, que sabe defenderse muy bien (y con un poco de fortuna), considerándose orgullosamente autor de un crimen perfecto. Un crimen, sin embargo, que comienza a tambalear, a erosionar emotivamente las principales razones fundamentales que originalmente lo habían justificado. La historia tiene lugar “hoy, en este año”. D. lo resume así al director de la revista:

Un joven de entorno pequeño—burgués, expulsado de la universidad, vive en la miseria extrema. Y se abandona a algunas ideas extrañas, no concretas, que están en el aire. Decide matar a la vieja usurera judía, para robarle, para hacer feliz a la madre que vive en la provincia, para liberar a su hermana que vive de *dama compañera* de algún terrateniente, protegiéndola de los deseos del peligroso jefe de familia. El héroe tiene éxito en lograr el crimen perfecto, sin dejar rastros. Pero el problema irresoluble surge en la mente del asesino, sentimientos inesperados que desgarran su corazón. Se siente aislado y la ley divina y humana lo fuerzan a confesar el crimen y sacárselo de encima, para volver a entrar en la comunidad de los hombres.⁴

2. EL SUPER—HOMBRE ANTES DE NIETZSCHE COMO EVOCACIÓN DEL UTILITARISMO

La genialidad —siempre sorprendente— de D. aparece también en *Crimen y Castigo*. A saber, su capacidad para encarnar ideas abstractas en personajes concretos. Rodia, el protagonista principal, acaba de tener un sueño en el cual, como un niño aterrorizado (en poder de su padre), ve azotar y golpear salvajemente y hasta la muerte la yegua de un cochero borracho, junto con sus compañeros: esto es un hecho autobiográfico. D. vio realmente en escena algunos campesinos borrachos que mataron a golpes a una yegua. Así fue en un viaje a San Petersburgo en mayo de 1837.⁵ Visto esto, el hecho soñado por Rodia se convertirá también en el suceso decisivo que llevó, el 3 de enero de 1889, a Nietzsche a la locura. Abrazó al caballo, para protegerlo de los golpes del cochero, y pierde la razón. Casi una profecía. ¿Nietzsche había leído *Crimen y Castigo* uno o dos años antes? Es probable.⁶

Como le sucederá al filósofo alemán, poco tiempo después, también en el protagonista de la novela se abre paso —en Rodia— la idea delirante y loca de asesinar a la vieja usurera que, chantajeando, le impide pagar la universidad y rescatar a su familia de la pobreza. Inicialmente rechaza la idea que le obsesiona, suplicando a Dios que lo distraiga. Esto demuestra el fondo cristiano de su alma, que comparte con su hermana Dunia, que D. describe en oración frente a la imagen de la Virgen de Kazán, meditando si casarse con un rico pero hipócrita y presuntuoso burgués. Lo quiere hacer solo para resolver el destino de la familia, algo que su hermano no puede tolerar.

Y así Rodia —que es también un poco supersticioso— permanece impresionado al escuchar el discurso de un estudiante con un oficial del ejército, en

una taberna en donde aparentemente terminó por accidente. El estudiante habla de la oportunidad de asesinar a la vieja usurera, justificando el crimen con algunas tesis extraídas del utilitarismo:

Que sea asesinada, que el dinero se tome para consagrarlo al servicio de toda la humanidad y de la causa común. Ese crimen miserable es borrado por miles de buenas acciones (...) Por una vida, miles de vidas son salvadas de la debacle y la desintegración; ¡una muerte sola y cientos de vidas salvadas a cambio! Esto, como ves, es un cálculo aritmético.⁷

Precisamente, las tesis que están acariciando la mente de Rodia son encarnadas en una persona que expone lúcidamente su propio motivo para matar. Sin embargo, la tesis utilitarista ya se combina con otra: los hombres superiores pueden cometer impunemente determinados delitos por un fin elevado. De hecho, Rodia asesinará a la vieja usurera porque es inútil, mientras que su muerte será útil robándole sus posesiones. Un ejemplo del utilitarismo pragmático, de origen benthamiano (el útil racional: “el mayor bien por el mayor número”), que abre la puerta al actual consecuencialismo ético. La problemática (ya presente en el dilema de Rostignac, en *Papa Goriot* de Balzac) es esta: ¿Tiene el hombre el derecho de cometer un poco de mal para conseguir un gran bien, asesinar un ser malvado (la vieja usurera), para salvar a muchos buenos (por ella chantajeados), de otro modo condenados a la perdición? ¿Se puede cometer uno de los peores delitos, en nombre de un ideal (como piensan también los nihilistas revolucionarios rusos)?

Esto coloca a Rodia en la dimensión nietzscheana más allá del bien y del mal, enfatizando la evocación de Napoleón, prototipo del super—hombre, encarnación de una idea abstracta que penetra en lo concreto del mundo para reconfigurarlo. De hecho, Rodia no piensa sólo en salvar el futuro de su familia, sino también, como muchas personas se resienten de la fría sociedad burguesa, reconoce que se preocupa por las ideas socialistas y revolucionarias de Rusia (el motivo por el cual D. termina en la cárcel, donde descubrió el Evangelio): quiere convertirse en un nuevo Napoleón. ¿Lo puede frenar una vieja y odiada usurera? ¿No la habría asesinado un joven Napoleón, si ella fuese el único obstáculo para que él se convierta en Napoleón? Un prototipo napoleónico de super—hombre es evocado por Pushkin, autor muy querido por D., quien se entristeció cuando supo de su muerte, luego de un duelo. En *Eugenio Oneghin* (cap. II, estrofa 14), se lee:

Destruídos todos los prejuicios / nosotros (en el sentido de cada ruso en particular) consideramos todo como nulidad / y sólo nosotros mismos unidad / nosotros vemos, en nosotros mismos, a los Napoleónicos / y los millones de seres bípedos / son para nosotros solamente un instrumento.⁸

Simone Weil, comentará así:

Cuando la noción de lo sobrenatural se pierde («destruidos todos los prejuicios»), el materialismo que se deriva obliga a menospreciar al hombre. Colocar el bien en la materia, lleva a tratar al hombre como materia, o algo inferior.⁹

Para la hermana Dunia, que rechaza el derramamiento de sangre, Rodia retomará el argumento utilitarista. Tenía la intención de hacer miles de buenas acciones, pero para poder hacerlas, solo aquél era el medio: hacer un poco de mal en razón de un bien mayor. Es decir, la verdadera tesis de la ética consecuencialista actual, que para defenderse de esta acusación debe postular la inexistencia de acciones intrínsecamente malas. Es el fin óptimo,¹⁰ el cálculo acerca del mejor resultado posible, lo que deduce si la acción es buena o no, si bien todas son estrictamente neutras. El bien y el mal de la acción dependen de la adecuación a la realización del fin óptimo una ética del mejor resultado posible, fruto del cálculo, que ignora el sujeto que realiza la acción. En este sentido, tal ética se defiende así de la acusación de un fin (bueno) que justifica los medios (acciones malas). De hecho, si las acciones son neutras (no existen más acciones intrínsecamente malas), el consecuencialismo está, por definición, exento de esta acusación, que todavía aparece eclipsada en una conciencia cristiana como la de Rodia.

Se abre así la posibilidad de instrumentalizar a las personas, en vistas a un fin óptimo, que *coincide* con la ética del capitalismo más cínico, del terrorismo actual y no sólo del radicalismo nihilista ruso que, por los años sesenta del 1800, había difundido con fuerza el pragmatismo utilitarista tematizado por J. Bentham. El uso de Kirillov —aspirante al suicidio en *Los Demonios*— por parte de los revolucionarios anárquicos ofrecerá un ulterior ejemplo práctico.

El tema principal de la novela es la idea del sufrimiento (la cruz), como formativa de la conciencia, que implica la necesidad de expiar el mal y del castigo moral. El argumento principal de la novela es una invitación (al lector) a no ver más el mal sólo en los demás, sino a reconocer su presencia inquietante —potencial y efectiva— dentro de nosotros.

Es una invitación a salir del “punto de vista hipócrita” de aquellos fariseos que Cristo condena: ellos afirman que, si hubiesen vivido en tiempo de sus padres, no habrían condenado ni asesinado a los profetas, a los cuales hoy les construyen tumbas: dando testimonio ser los hijos de sus asesinos, quienes —además— se creen mejores que los padres y no lo son. Por la conciencia individualista burguesa, el mal es siempre y solo en los otros, en la sociedad; o se lo exorciza, recurriendo a las ideas de Bentham.

D. invita al lector a renunciar a coartadas exculpatorias o chivos expiatorios, a renunciar a la violencia camuflada en otros, asunto acerca del cual se habla —de un modo astuto— en toda la obra de René Girard, quien no por casualidad es su

magnífico crítico. D. invita a una forma peculiar de coraje: el coraje de afrontarse a sí mismo.

También la adolescente Sonia, en cierto sentido, puede entender bien a Rodia, con quien se siente en sintonía. El amor entre ellos también florece por su semejante biografía existencial: se encuentran excluidos del consorcio humano. En efecto, ella misma cae voluntariamente en la degradación de la prostitución, para alimentar a los hermanos y la familia de Semión Marmeladov, maltratada y abandonada a su destino por su padre borracho. También Sonia ha realizado “un poco de mal”, instrumentalizándose, destruyendo la dignidad propia en vistas “de un bien mayor”. La misma impostación utilitarista y consecuencialista, que inicialmente parece mover a Rodia. Solo que Sonia no se esfuerza en justificarla, con la tenacidad con la cual Rodia —inicialmente— defiende, en cambio, su obrar.

En un artículo, que el inspector Porfiri Petrovich tiene entre manos, el propio Rodia sugiere que el mundo está compuesto por una multitud de individuos “piojos” (los esclavos de Nietzsche), pero que un hombre excepcional está por encima (de la moral) y también puede ser autorizado para realizar un crimen perfecto.

Le confesará a Sonia —de modo muy transparente y explícito, que no sucede con la hermana Dunia— el haber cometido el crimen porque “quien se atreve más, tiene razón... Quien se atreve mucho, siempre tiene razón... Quien es fuerte de mente y espíritu es quien manda”.¹¹ Por tanto, ya no son simplemente razones utilitaristas o humanitarias para explicar la actitud de Rodia (tanto que el asesino esconde el botín sin siquiera calcular su valor y casi olvidándolo), sino el pasaje a la conciencia orgullosa y despectiva del super—hombre: “finalmente, he renunciado a buscar excusas; he querido asesinar sin causa, asesinar por mí mismo, ¡solamente por mí! Tenía apuro por saber si era un ser despectivo como los demás, o un hombre en el verdadero sentido de la palabra”.¹² El super—hombre, 20 años antes de Nietzsche. Pero en su trágica confesión ya se inserta un atisbo de conciencia cristiana: “yo no he asesinado a la anciana, me he asesinado a mí mismo... Fue el diablo...”¹³

3. DOS ÉTICAS COMPARADAS FRENTE AL CRIMEN

En Sonia se transparenta aquella savia cristiana, también subyacente en Rodia, que llevará a la redención de ambos. La resurrección de Lázaro entra en escena, descubierta en la versión definitiva de *Crimen y Castigo*. Ambos protagonistas, que en ese pasaje D. los define “el asesino y la prostituta”, se sorprenden al leer aquel pasaje del Evangelio de Juan: tienen necesidad de cumplir una condena, porque tienen necesidad de hacer resurgir su dignidad perdida.

D. demuestra, en la novela, su total aversión al utilitarismo, al moralismo burgués racionalista y a la caricatura de la moral que se deriva de allí. Los redactores de la revista se negaron a publicar aquel pasaje: les parecía “inmoral”, tal vez

temiendo que fuese un vínculo explosivo entre el nihilismo y las nuevas formas de mesianismo. Recordamos que su religión fue fuertemente censurada por la burocracia de estado, que controlaba la misma iglesia ortodoxa rusa dentro del seminario; el estado era algo sospechoso de cualquier insurrección de la religión, también en el mundo de las novelas, como subversión al moralismo burgués. De mala gana, D. se siente obligado a eliminar aquel pasaje. Pero sucesivamente reinsertará el pasaje censurado, definitivamente incrustado en su novela.

La trama de *Crimen y Castigo* manifiesta de modo ejemplar la indiferencia entre la ética personalista (tiene raíces aristotélicas antes que cristianas) y aquella propia del utilitarismo contemporáneo.

Los casos son dos: todo hombre vale uno, y por tanto —como las cosas— es objeto de cálculos de proporcionalidad, por lo cual, en aras del mejor universal se pueden sacrificar personas singulares y minorías; o bien, todo hombre es portador de una dignidad relacional infinita, como sugiere la ética cristiana y el imperativo categórico de Kant, que aquí resumo: nunca usar de la persona solo como medio, sino siempre pensarla también como un fin en sí. O el hombre es exportador de una dignidad inconmensurable, por tanto inviolable; o bien, como las cosas, todo hombre tiene un precio, por lo cual deviene un objeto de cálculo utilitarista y de posibles instrumentalizaciones radicales.

¿Cómo se cierne este conflicto en la novela? Lo expongo en uno de los momentos —a mi parecer— más significativo. Cuando Rodia revela a Sonia —la joven de quien está enamorado— su tremendo crimen. Precisamente él ha cometido un doble homicidio, quitándole la vida —a otro— en un extraño suceso en el momento olvidado, en el lugar del primer homicidio intencional recién ejecutado. Además de la usurera, Rodia de hecho está obligado a asesinar también a Lizavieta, persona buena y mentalmente un poquito desequilibrada, hermanastra golpeada de la usurera, por lo demás amiga muy querida de Sonia.

Frente a una confesión así espantosa y repentina para una persona, frente a la cual Rodia tiene el coraje de afrontarse a sí mismo, porque se siente amado por ella, Sonia irrumpe en una exclamación incomprensible para la ética consecuencialista, plenamente plausible para la ética personalista. Ella, dolida y llena de una pena infinita, no dice: “¿Qué has hecho!”, imaginándose dos cadáveres, como resultado de aquel crimen. Más bien ella se dirige pronto hacia Rodia, el autor de aquel terrible acto diciendo: “¡Desgraciado, que cosa *te* has hecho!” Qué cosa *te* has infligido.

La ética utilitarista, también hoy de moda, preguntaría: ¿qué cosa *has* hecho? Piensa solo en la consecuencia. Aquella personalista: ¿qué cosa *te* *has* hecho? Piensa más en la persona que ha actuado. La perspectiva consecuencialista nos mira sólo como “padres” de nuestro hacer (reclama la paternidad de nuestras acciones, al

momento de revelar una infracción). Aquella personalista, sin excluir la relevancia de tal perspectiva, nos mira sobretodo como “hijos” de nuestro hacer: cómo devenimos, en base a lo que hacemos. Sin por ello descuidar las consecuencias, como en cambio actúa sistemáticamente la ética kantiana del deber. A nadie le importa nada del autor de la infracción más allá de que sea castigado. En contraposición, la ética personalista es encarnada por Sonia, que acompaña a Rodia a Siberia para apoyarlo a fin de que cumpla la condena y pueda casarse con él: con su dignidad recuperada.

El moralismo utilitarista mira sólo a aquello que hace un hombre en el mundo, cuando hace cualquier cosa. La moral personalista y cristiana —sin descuidar el análisis de las consecuencias— mira sobre todo a lo que el hombre hace de sí mismo, cuando hace cualquier cosa en el mundo. La ética cristiana, luego, recuerda que Dios pregunta a Caín, sobre todo, dónde está su hermano Abel; y no si había violado algún mandamiento. Es un Dios que pregunta primeramente no acerca de las reglas, sino sobre todo de las personas. Y preguntando por Abel, pregunta también por Caín.

Al final Rodia, luego de un trabajoso y sufrido proceso de arrepentimiento —prolongándose también en la cárcel de Siberia— renunciará a “sus razones”, también por el corazón enamorado de Sonia. Ella se convierte en la personificación del amor que salva, que sabe descubrir una razón más profunda: el *Logos*, la lógica de Dios, el amor que se hace vulnerable para redimir al amado, “el amor que excede todo conocimiento”, del cual habla San Pablo (Ef. 3, 19). El amor más fuerte que la muerte, que entra en juego para salvar a quien sucumbe en el mal.

La ética personalista se aferra al cuidado del sujeto. Las consecuencias son importantes, pero la persona y su dignidad de hijo divino caído, el “rey decaído” de Pascal (sólo la religión lo revela como tal), es el centro: salvar a la persona, el protagonista de sus acciones, del mal que hay en él.

Por esto el mundo tiene necesidad de un salvador, que vivifique sobre todo nuestra conciencia, de lo cual Lázaro es símbolo. La vida es un combate con uno mismo, así como Sonia siente resonar en su interior el imperativo dictado por el amor: “¡Salva al soldado Rodia!” Y la salvación de él será medicinal también para ella. El que salva, volviéndose corredentor, se salva. Sólo así, en los abismos de las profundidades interiores —en donde asoma el demonio del nihilismo— se encuentra la mejor parte de uno mismo y se puede resurgir.

A diferencia de una tragedia griega, la novela de D. se asemeja mucho más a las peculiares tragedias de Séneca, todas llevadas al plano de la interioridad y del monólogo interior, y no a la acción externa. Agregándole, no obstante, una capacidad de penetración psicológica en los laberintos del alma humana, por lo cual D. se ha convertido en maestro universal de la humanidad, atrayendo la atención —con razón— también de psiquiatras filósofos como Girard, autor del ensayo titulado

elocuentemente *Dostoievski: del doble a la unidad*. No por casualidad el autor francés subraya que en el apellido de Rodia, Raskolnikov, está presente el término *raskol*. En ruso significa: desdoblamiento, cisma, separación (como en el griego *diaboulos* —da allí diablo— significa “voluntad que separa”). Karl Jaspers escribe: “En Nietzsche es casi siempre posible extrapolar las citas más diversas. Parece que él tenía, después de todo, dos opiniones”.¹⁴ Este desdoblamiento puede llevar a la locura. No por nada Sonia, al principio, cree que Rodia está loco.

De la profunda y lacerante crisis entre vivir como “un piojo” o convertirse en un ser excepcional, un super—hombre, gracias a la fidelidad de Sonia, al arrepentimiento, la pena y el Evangelio, Rodia recuperará —en un proceso sufrido y gradual— la integridad de la conciencia, la dignidad humana, el amor, por lo cual todo hombre merece pelear y vivir. A fin de cuentas, la unidad perdida. Su despertar a la vida ocurrirá —luego de algunos años— en la cárcel, en un momento significativo: en el transcurso de la Semana Santa, en vistas de la Resurrección.

4. LA TERCERA ÉTICA: ¿CUÁL ES LA CONEXIÓN ENTRE EL UTILITARISMO Y EL SUPER—HOMBRE?

Hoy en día es claro que entre ambos, Nietzsche y D., han escrito sus profecías sobre el nihilismo desconociéndose mutuamente, con resultados distintos. D. nunca ha conocido a Nietzsche¹⁵ mientras que Nietzsche ha conocido a D. sólo en sus últimos dos años de lucidez —antes de enloquecer—, cuando ya hacía tiempo había escrito *La Voluntad de Poder*.¹⁶ A fin de cuentas, ¿cuál es el vínculo y la transición del utilitarismo y el super—hombre?

Muy simple. Cuando Dios y la verdad se suprimen (Nietzsche dirá que es necesario renunciar “a la gramática”, a la argumentación lógica, si realmente se quiere renunciar a Dios), la distinción entre bien y mal deviene arbitraria y subjetiva. El nuevo criterio objetivo de las elecciones será ahora, en cambio, entre lo útil y lo inútil. En consecuencia, las leyes que regían la comunidad política —único Leviatán— solamente son funcionales a la convivencia social y al cálculo de optimización, pero no tienen ningún valor objetivo: son meramente arbitrarias. En este punto se introduce el super—hombre que —no sin alguna razón— podrá hacerse la siguiente pregunta: “¿por qué debo someterme a leyes sociales, del todo arbitrarias, y no ser yo mismo —en cambio— el que impone su propio arbitrio como único criterio de selección?”

Con habilidad se pueden eludir las leyes sociales, para hacer exclusivamente el propio querer, como el Marqués de Sades. Por eso, Rodia quiere idear el crimen perfecto. D. es extraordinario en articular este nexo, entre utilitarismo y super—hombre, a través de las conclusiones de dos personajes clave en sus obras. Se trata de Iván Karamazov, cuando afirma (*Los hermanos Karamazov*, de 1880): “Si Dios y la

inmortalidad del alma no existen, entonces todo está permitido”.¹⁷ De hecho, el hombre no tendrá dignidad relacional infinita alguna, ninguna sacralidad: valdrá uno, como las cosas. Por tanto, camino liberado para el utilitarismo consecuencialista: asesinar, robar, mentir es ahora posible, si este es el único medio para obtener un resultado global más satisfactorio. A la conclusión de Iván se agrega, también, un pasaje posterior en Kirillov (en *Los demonios*, de 1872): “Si Dios no existe, entonces yo soy dios”.¹⁸ Afirmación que será retomada, a su modo, también por J. P. Sartre. De hecho, ni siquiera la sociedad funcional basada sobre lo útil es Dios: solamente permanece el yo.

El super—hombre podrá luego transformarse en modo afirmativo, como en Nietzsche, en el ideal de Napoleón idealizado por Rodia, o en aquello del terrorismo revolucionario anárquico; o bien conducir a un nihilismo negativo, que puede desembocar también en la rebelión en torno al *sin sentido* de la vida, el sufrimiento de los niños o la monótona banalidad del mal, que llevan a Smerdiakov (plagiado por Iván Karamazov), Svidrigáilov (otro personaje de *Crimen y Castigo*) y Stavroguin (en *Los demonios*) al suicidio. A fin de cuentas: una única alternativa: o Dios y la sociedad misma, como de hecho lo atestigua el verdadero padre de la sociología L. G. A. Bonald,¹⁹ a cuyas leyes meramente funcionales a la autoconservación de la vida social yo debo someterme. O bien, reconocidas tales leyes como arbitrarias, yo soy dios; y mi arbitrio es el único criterio absoluto de la conducta, a lo cual los demás y la sociedad deben someterse. Para hacer eso, no obstante, es necesario ser un super—hombre.

El ensayo podría considerarse finalizado, si no fuese porque he debido —bajo indicación de un verdadero amigo²⁰— agregar la verdadera conclusión. Si terminase aquí, de hecho, el lector —finalmente— sacaría la siguiente deducción relativista implícita: si se posee la fe de D., que descubre el Evangelio en los años de cárcel, entonces la novela está plenamente justificada; pero si se llega a la muerte de Dios y de toda idolatría, apostando a que nada existe más que la muerte, entonces Nietzsche tiene razón. Serían condiciones existenciales diversas, que llevan a conclusiones diversas: son los casos de la vida, que llevan o bien —como D.— a elegir a Cristo; o bien como Nietzsche, a sostener un nihilismo afirmativo. En parte es verdad, pero si estas son las conclusiones más bien falta algo.

5. CONCLUSIONES

Si Rodia hubiese sido un héroe nietzscheano, habría elegido no revelar su crimen; considerarse un piojo, pero que ha sabido —al menos una vez en la vida— hacer de super—hombre, caminando por la frontera del bien y del mal, permaneciendo autor de un crimen perfecto. Y por un poco Rodia acaricia esta posibilidad, inclinándose a no confesar. La culpa sería de Sonia, que lo ha obligado —por amor— a confesar; y de las inquietudes religiosas de ambos, que el hombre

moderno hoy parece relegar al pasado. La película de Woody Allen, *Match—point* (2005), debería haber tenido como verdadero título: *Crimen sin castigo*. Y tiene a D. como inspiración explícitamente, ofreciendo un crimen perfecto que permanece sin culpable para la sociedad.

La tesis de D. es que, quien comete el delito perfecto tendrá siempre una conciencia que hará la espera de la muerte cada vez más tormentosa, que se aproxima con el pasar del tiempo. Son también los motivos por los cuales Sonia disiente con Rodia en el deseo de fugarse juntos, sin confesar: el coraje de afrontarse a sí mismo. Es a lo cual también lo invitan los sabios consejos del inspector Porfiri (que demuestra una humanidad no común en la confrontación con el homicida) y que teme la posibilidad del suicidio de Rodia (en efecto, permanecerá largo tiempo al borde de un puente sobre el Neva, el río de San Petersburgo...). El mundo permanece de todos modos lleno de delitos impunes, también por respetar la máxima garantista *in dubio pro reo*: mejor un culpable en libertad que un inocente tras las barras.

Aun así, hablando de la inquietud frente a la muerte, Kafka, que ciertamente no era un judío practicante, escribe: “Quien concibe bien la vida no teme la muerte. El miedo a la muerte no es una consecuencia de una vida inadecuada. Es un signo revelador de cobardía”.²¹ ¿Cuál es entonces el signo indicador por el cual es posible orientarse a concebir bien la vida y no temer la muerte, también para quien no es creyente?

La presencia de las leyes naturales, como regla de la conciencia.²² Una ley que el relativismo relega a mera ley positiva y contingente entre las otras, pero que es el verdadero criterio para distinguir entre legislaciones morales o inmorales. En Núremberg, los criminales nazis fueron juzgados en base a las leyes naturales, resultando insuficiente el derecho internacional del momento. Si, entonces, toda la legislación fuese solo positiva y contingente, entonces serían inconmensurables entre ellos; y los imputados de crímenes contra la humanidad habrían simplemente hecho su deber, pues lo hicieron en obediencia a las leyes de su país. En este caso, aquellos nazis llegaron al poder con elecciones regulares en 1933. Y este, no de casualidad, fue su argumento de defensa. Sin leyes naturales, no habrían podido ser jamás condenados. Séneca alude a la existencia de estas leyes en la tragedia *Troades* (v. 338): “a menudo, lo que la ley no prohíbe, lo prohíbe la conciencia”.

El beato H. Newman sostenía que, si la Iglesia católica fuese destruida — con el asesinato del Papa, de todos los obispos y sacerdotes—, y por tanto en la imposibilidad de confesar los sacramentos, Dios continuaría hablando al hombre a través de la conciencia. Por este motivo, en la célebre carta al Duque de Norfolk, frente a la alternativa de ofrecer primero por el Papa o por la conciencia, él elegiría primero la conciencia; luego, el papa.²³ Podemos también invocar a un autor de 1900,

(judío, como Kafka): “El miedo a la muerte es el mejor signo de una vida falsa, es decir, mala. Es acertado y correcto decir: la conciencia es la voz de Dios”.²⁴

Cicerón, como buen filósofo, no daba mucho crédito a la religión tradicional romana ya desgastada, sino que creía en el Dios Desconocido de los filósofos. Un Dios, por otro lado, que nos ofrece algo cognoscible: Él es el autor de la ley natural, como regla de la conciencia. Por tanto, es también retribuidor del bien y del mal. Por esto, instintivamente, la muerte que se avecina crea problemas a los autores de los delitos perfectos. Séneca nos recuerda que la distinción entre bien y mal, que todo hombre percibe en el fondo de la conciencia, no la ha inventado el cristianismo: “En nosotros habita un espíritu sagrado, que observa y controla nuestras acciones, buenas y malas”.²⁵

Ahora bien, ¿qué le sucede al protagonista de *Match—point*, autor de un delito perfecto e impune? Estas palabras de Cicerón:

Existe ciertamente una ley verdadera, connatural, conocida por todos, constante y sempiterna. No es lícito quitar o agregar algo a dicha ley, ni tampoco eliminarla por completo. No podemos hacerla desaparecer por obra del senado o del pueblo. No es posible buscar otro comentador o intérprete suyo. No existe una ley en Roma y otra en Atenas, sino una misma ley, eterna e inmutable, sujeta a la humanidad de todos los tiempos. Y existe un solo Dios común, maestro y señor de todos, autor, sancionador y promulgador. Quién no la observa, se traiciona a sí mismo y ultraja la naturaleza humana; y por esto sufre la pena más grande, aunque crea que escapa al suplicio.²⁶

Ahora se puede comprender que la tesis con la cual —laicalmente— D. refuta al super—hombre (y el utilitarismo que evoca) es la siguiente, y tiene un valor universal: nadie está más preso del mal que quien cree poder colocarse —a sí mismo y a las propias acciones— por encima del bien y del mal. El cristianismo enriquece la ley natural con otros principios y preceptos, pero no la suprime. Por lo tanto, optar por Dostoiévski, no implica necesariamente compartir la fe. Por el mismo motivo, la figura ejemplar de Tomás Moro aún hoy ejerce su fascinación sobre los creyentes (murió a causa de su fe, pero no sólo) y los no creyentes (murió por defender la razón de su conciencia, informada por la ley natural). Si de hecho enfrenta la muerte a causa del falso testimonio de un delator, lo hace por un doble motivo:

Es cierto, en lo que respecta a las leyes de un país, que todo el mundo debe observarla siempre, para no incurrir en penas temporales y en muchos casos también para no desagradar a Dios. Pero ninguno está obligado a jurar, contra su conciencia, que toda ley está bien hecha. Cualquiera que piensa que una ley no está bien hecha, no puede jurar que sea bien hecha, al momento que su conciencia le dice lo contrario. Y ni siquiera se mantiene, si no quiere ofender a Dios, conforme a la ley en aquellos puntos que ciertamente son ilegales.²⁷

Tomás Moro, hombre de la ley, no pudo tolerar que un Parlamento político, con actos inconstitucionales (perjudiciales para la autonomía de la Iglesia, de donde la *Magna Charta*), se arrogase la autoridad de proclamar a un laico, el Rey Enrique VIII, suprema autoridad religiosa en Inglaterra (provocando el cisma con Roma). No solo entra en juego la fe, sino también la razón. Un parlamento político no puede dictar leyes en una esfera que no compete. En conciencia, Moro no puede aceptarlo. Por eso no firma aquella ley y, sólo condenado una vez, manifiesta su pensamiento.

Si D. es escritor universal, es sobre todo porque laicamente nos hace intuir aquello que cualquier persona, creyente o no creyente, puede descubrir; la existencia de una conciencia que se rige por la ley natural y que —también en un no creyente— permite percibir en la vida humana algo de sagrado e incapaz de ser sometido a cálculos solamente funcionales. Por elegir el super—hombre de Nietzsche, sucede entonces la apuesta por la inexistencia de Dios, pero también de la ley natural (fundamento y criterio de aquella positiva), de la conciencia y de la gramática, de aquella verdad que se basa sobre el principio de no contradicción, principio que la ciencia aún no puede hacer menos que usarlo.

A su vez, los fieles —ciertamente con mayor convicción— (y con ellos, también quien cree en el Dios Desconocido) apuestan por la existencia de Dios. No hay certezas absolutas. Por eso una santa, como Santa Teresita de Lisieux, debe enfrentar dudas agnósticas de fe y sentirse como en un pequeño barco, que en cualquier momento puede hundirse en el gran mar de la nada. Y quien niega a Dios, a su vez, navega sobre un mar insidioso y temible: “y si después de la muerte —el hundimiento del barco— ¿había algo en aquel mar que la tragaba?”²⁸ Ya Eurípides, en un fragmento de la tragedia *Polyidos*, que Platón conservó para suerte nuestra, se preguntaba: “y ¿quién sabe si el vivir no es morir y el morir, en cambio, vivir?”²⁹

Así permanece siempre actual el razonamiento de Pascal aplicado a la racionalidad de las apuestas. En este caso, a la racionalidad de apostar por Dios o negarlo, que lleva a la encrucijada: o el bien, o lo útil (y, en este último caso: o lo útil para la sociedad, o para el super—hombre). Es el famoso argumento del *pari* que — como se sabe — se basa en la comparación entre quienes pierden más, si no se realiza la apuesta sobre la cual se ha colocado toda la esperanza.³⁰ Si alguno la hubiese olvidado, es un buen motivo para revisarlo. Un argumento que, por otro lado, Nietzsche no puede usar: “temo que no nos liberaremos de Dios, mientras creamos en la gramática”.³¹

¹ Traducción del italiano original de Julián Ignacio López.

² N.T.: De ahora en adelante, Dostoievski será “D.”, siguiendo la intención del autor.

³ Cf. SESTOV, L., *La filosofía della tragedia: Dostoevskij e Nietzsche*, Feltrinelli, Milán, 2004.

⁴ LO GATTO, E., nota introductiva a *Delitto e Castigo*, en DOSTOIEVSKI, F., *Tutti i romanzi*, vol. I, Sansoni, Florencia, 1993, 366 (en adelante: TR).

⁵ PACINI, G., *F. Dostoevskij*, Bruno Mondadori, Milán, 2002, 6.

⁶ Sabemos sólo con certeza que la primera obra de D. leída por Nietzsche, en el otoño de 1886, fue *Memoria del subsuelo*, como aparece en la *Carta a Overbeck*, del 23 de febrero de 1887 (Cf. G. PACINI, *Nietzsche lettore dei grandi russi*, Armando, Roma, 2001, 13), en la cual narra su encuentro con “un hermano de sangre”. Y que también leyó, en otro momento, *El idiota* y *Los demonios*. Pero al final permanece decepcionado de la última respuesta cristiana de D., como escribe a G. Brandes en el otoño de 1888. Precisamente como en el caso de Wagner.

⁷ DOSTOIEVSKI, F., *Delitto e Castigo*, Newton Compton, Milán, 1994, 63.

⁸ PUSHKIN, A., *Eugenio Oneghin*, editado por E. Bazzarelli, BUR, Milán, 2010.

⁹ WEIL, S., *Ecrits de Londre et dernières lettres*, Gallimard, Paris, 1957, 24. Traducción del autor.

¹⁰ N.T.: Para la palabra *óptimo*, el término empleado por el autor es *ottimizzante*, que literalmente sería “optimizante” u “optimización”. Desde la ciencia económica se importa la palabra “optimización”.

¹¹ DOSTOIEVSKI, F., *Delitto e Castigo*, 319—320.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, 321.

¹⁴ JASPERS, K., *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milán, 1996, 28.

¹⁵ Cf. STRADA, V., *Le veglie della ragione*, Einaudi, Turín, 1986, 69.

¹⁶ Publicación *post mortem*, en 1906.

¹⁷ DOSTOIEVSKI, F., “I fratelli Karamazov”, en *TR*, vol. II, 1081.

¹⁸ DOSTOIEVSKI, F., “I demoni”, en *TR*, vol. II, 322.

¹⁹ Cf. SPAEMANN, R., *L'origine della sociologia dallo spirito della restaurazione*, Laterza, Bari, 2002, 91.

²⁰ Le agradezco a Santiago Legarre, profesor de derecho constitucional en Buenos Aires, y también apreciado escritor.

²¹ BROD, M., “Franz Kafka, eine Biographie”, en: MOELLER, C., *Letteratura moderna e Cristianesimo*, Rizzoli, Milán, 1995, 327.

²² De hecho, D. cita el derecho natural ya en la síntesis de la novela (anticipada al final del párrafo 1): “la ley divina y humana”.

²³ Cf. NEWMAN, J. H., *Lettera al Duca di Norfolk*, editado por V. Gambi, Paoline, Roma, 1999.

²⁴ WITTGENSTEIN, L., “8 luglio 1916”, en: *Quaderni 1914—1916*, Einaudi, Turín, 1995, escrito a Avezzano (prisionero de los italianos durante la Primera Guerra Mundial).

²⁵ SÉNECA, L. A., *Lettere a Lucilio*, Mondadori, Milán, 2015, n. 41, 1—2.

²⁶ CICERÓN, M. T., *De Republica* III, BUR, Milán, 2008, 22—23.

²⁷ MORO, T., “Lettera di Margaret Roper ad Alice Alington” (1534), en *Lettere*, editado por A. Castelli, Vita & Pensiero, Milán, 2008, 376 (Rogers n. 206).

²⁸ La imagen del barco del creyente y del no creyente se encuentra en: RATZINGER, J., *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 2003, 15. Me parece siempre eficaz.

²⁹ EURÍPIDES, “Polydos”, fr. 638 en: PLATÓN, *Gorgia*, editado por G. Reale, Bompiani, Milán, 2001, 492E.

³⁰ PASCAL, B., *Pensieri*, BUR, Milán, 1999, n. 233.

³¹ NIETZSCHE, F., *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milán, 1970, 44.

GONZALO LUIS RECIO

UNQ- CONICET - UNTREF

PSICOGÉNESIS E HISTORIA DE LA ASTRONOMÍA

gonzalorecio@hotmail.com

Recepción: Mayo 2017

Aceptación: Junio 2017

RESUMEN

Uno de los proyectos más ambiciosos de Piaget fue extender algunos aspectos de su teoría del desarrollo cognitivo, proponiendo que el dominio explicativo de la teoría podría extenderse a la historia de la ciencia. Este trabajo presenta un caso que resulta de interés para la discusión acerca de la factibilidad de la pretensión piagetiana, mostrando de qué modo el desarrollo de los modelos planetarios desde Ptolomeo a Kepler sigue las etapas descritas por Piaget en su teoría.

PALABRAS CLAVE

Ptolomeo, Copérnico, Kepler, Piaget, modelos planetarios.

RESUMO

Um dos projetos mais ambiciosos de Piaget foi ampliar alguns aspectos de sua teoria do desenvolvimento cognitivo, propondo que o domínio explicativo da teoria pudesse se estender à história da ciência. Este artigo apresenta um caso interessante para a discussão sobre a viabilidade da pretensão piagetiana, mostrando como o desenvolvimento de modelos planetários de Ptolomeu a Kepler segue os estágios descritos por Piaget em sua teoria.

PALAVRAS-CHAVE

Ptolomeu, Copernicus, Kepler, Piaget, modelos planetários.

1. INTRODUCCIÓN

*Psicogénesis e historia de la ciencia*¹ fue la última obra de Piaget que el psicólogo suizo revisó antes de su publicación. Su edición estuvo a cargo del coautor de la misma, Rolando García. En ella, según nos dice García, los investigadores buscan saber “[...] si los mecanismos de pasaje de un período histórico al siguiente, en el contexto de un sistema nocional, son análogos a los mecanismos de pasaje de un estadio genético a sus sucesores.”² En ese sentido, la obra se enmarca en la teoría del desarrollo cognitivo piagetiana, y constituye un intento de trasladarla, por analogía, al ámbito de la historia de la ciencia. La obra está dividida en tres partes

fundamentales: en primer lugar, una exposición introductoria a las ideas de Piaget respecto del conocimiento humano. Las siguientes dos partes —cada una de las cuales está constituida por varios capítulos— se ocupan de estudiar la historia de dos disciplinas científicas, a saber, la historia de la dinámica y la historia de la geometría, e intentan encontrar paralelismos que apoyen la tesis de un desarrollo de la ciencia análogo al desarrollo de las capacidades cognitivas del ser humano.

Este trabajo pretende ser un ejercicio similar al llevado a cabo en estas últimas dos partes, sólo que aplicado a la historia de la astronomía. Desde el punto de vista metodológico, me voy a enfocar uno de los mecanismos de pasaje a los que Piaget se refiere en la obra, y que él mismo considera la parte más original del trabajo:

El segundo mecanismo de pasaje, que hasta ahora no había sido estudiado pero que constituye el tema central de esta obra, es un proceso que nos parece también de naturaleza completamente general: es el proceso que conduce de lo intra-objetal (o análisis de los objetos), a lo inter-objetal (o estudio de las relaciones y transformaciones) y de allí a lo trans-objetal (o construcción de las estructuras). El hecho de que esta tríada dialéctica se reencuentre en todos los dominios y en todos los niveles, nos parece la principal adquisición a la cual alcanzamos con nuestro esfuerzo comparativo.³

Pienso que es posible encontrar, en el “dominio” de la historia de la astronomía, una sucesión de estadios que apoyan la pretensión de generalidad de Piaget y García para el mencionado mecanismo de pasaje. Para ello voy a enfocarme en los que, a mi modo de ver, constituyen tres momentos fundamentales en la historia de la astronomía matemática, al menos desde el momento en que esta ciencia comenzó a diseñar modelos geométricos cinemáticos que den cuenta de las trayectorias observadas de los astros: en primer lugar, Ptolomeo con su astronomía epicíclica del *Almagesto*, luego Copérnico con sus modelos heliocéntricos, y finalmente Kepler y sus leyes del movimiento planetario.

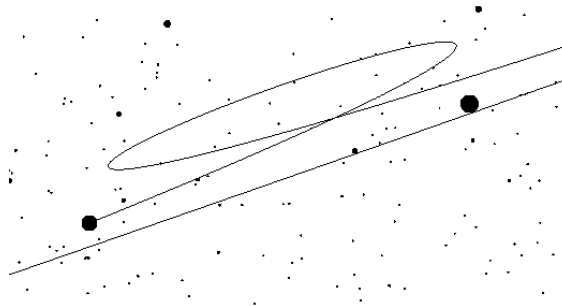
La explicación de los sistemas astronómicos va a ceñirse únicamente a los aspectos que es necesario comprender para seguir el argumento. Los detalles técnicos de cada uno, aunque sumamente interesantes e importantes en términos astronómicos, van a ser pasados por alto. Elementos tales como la excentricidad o el ecuante ptolemaicos, la excentricidad o los epiciclos menores de Copérnico, o las técnicas matemáticas keplerianas para determinar excentricidades, van a ser ignorados completamente.

2. TEORÍAS PLANETARIAS EN EL *ALMAGESTO* DE PTOLOMEO.

Los movimientos planetarios fueron de los primeros y más complejos problemas que la astronomía antigua enfrentó. Como era sabido desde tiempos inmemoriales, todas las estrellas del cielo mantienen una posición relativa fija, con

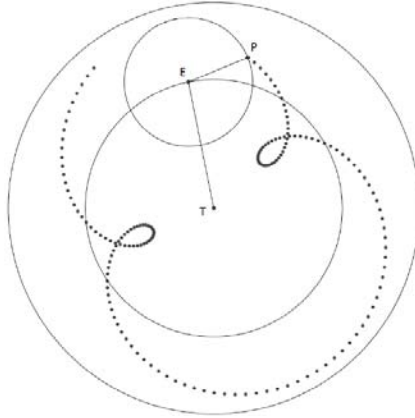
la excepción de cinco, que se mueven a través del resto siguiendo trayectorias aparentemente irregulares. A esas estrellas los griegos las llamaron planetas.

Los cinco planetas, a lo largo de su movimiento a través del Zodíaco, tienen un movimiento medio que es en el sentido de los signos. El movimiento real, no obstante, es uno en el cual el planeta alterna entre un movimiento en el sentido de los signos, y uno en el sentido contrario a ellos, aumentando la velocidad hasta llegar a un máximo, para luego comenzar a disminuirla, llegando a valores negativos. Es durante esas velocidades negativas cuando se dice que el planeta retrograda (fig. 1), pues su longitud, la cual se mide en grados, está disminuyendo.



(1) Esquema de la trayectoria de Marte durante un movimiento de retrogradación completo en el año -8 en la constelación de Leo. Además de Marte a la izquierda, se puede ver a la brillante Regulus sobre la derecha. La línea inferior es la eclíptica, y el sentido de los signos es de derecha a izquierda.

El sistema de epiciclo y deferente, si bien no fue la primera solución geométrica propuesta para el problema,⁴ sí constituyó un modelo que, por su flexibilidad, permitía intentar soluciones cuantitativamente más precisas que antes. Su origen se remonta a Apolonio de Perga, hacia fines del siglo III a.C.⁵ En un sistema de epiciclo y deferente el planeta se mueve sobre un círculo externo, llamado por ello *epiciclo*,⁶ el cual a su vez se mueve sobre un círculo que en cierto modo lo “lleva”, razón por la cual este último se llama *deferente*.⁷ El movimiento combinado de ambos elementos, esto es, del epiciclo sobre el deferente, y del planeta sobre el epiciclo, hace que, desde la perspectiva de un observador terrestre, el planeta retrograde.⁸



(2) Esquema de un sistema de epiciclo y deferente, donde el círculo más externo es la eclíptica, y el sentido de los signos es antihorario. El planeta P se mueve sobre el epiciclo en el sentido de los signos, y el centro del epiciclo E se mueve sobre el deferente con centro en la Tierra T, también en el sentido de los signos. El movimiento compuesto de ambos hace que P, visto desde T, retrograde.

Ahora bien, el modelo descripto más arriba es apenas un esquema general que todavía está vacío del contenido cuantitativo propio de cada planeta. El tamaño del deferente y del epiciclo, y la velocidad de rotación de cada elemento, eso es información para la cual Ptolomeo debe llevar a cabo investigaciones ad hoc, adaptadas para cada planeta. Las velocidades de rotación del planeta sobre el epiciclo, y de éste sobre el deferente, por ejemplo, son datos que Ptolomeo obtiene a partir de siglos de posiciones celestes registradas en las tabletas babilónicas, y en ocasiones corregidas por cálculos propios. Ptolomeo no encuentra ninguna ley que relacione las velocidades de movimiento de los elementos del modelo de un planeta con aquéllas de otro. Cada planeta constituye un modelo aparte, y este hecho se refleja en la estructura del propio *Almagesto*, donde a cada planeta le corresponde un libro aparte, en el que lleva adelante los cálculos correspondientes para cada uno.

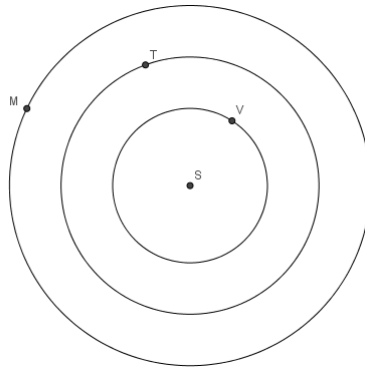
El estudio del tamaño del epiciclo y del deferente de cada planeta es un caso aún más elocuente. Incapaz de establecer un patrón común de medida, en todos los casos de los planetas Ptolomeo asume un valor de 60 partes arbitrarias para el radio del deferente, y luego calcula cuántas partes mide el radio del epiciclo. De ese modo, sólo conoce el valor de la proporción entre epiciclo y deferente para cada planeta, pero desconoce cuál es la relación de tamaños entre deferentes y epiciclos de diferentes modelos planetarios. Así, en el caso del planeta Marte Ptolomeo nos dice que, si el deferente tiene un radio igual a 60 partes, el del epiciclo es igual a 39,5 partes. En el caso de Júpiter, por otro lado, si el radio del deferente es de 60 partes, el del epiciclo es de 11,5 partes. Cuál es la relación entre ambos, eso Ptolomeo lo

ignora. El propio Copérnico, al evaluar el estado de la astronomía de su tiempo —en esta cuestión, idéntico al de la época de Ptolomeo—, critica esta falta de unidad de medida común a todos los planetas.⁹

3. EL CAMBIO HELIOCÉNTRICO EN EL *DE REVOLUTIONIBUS* DE COPÉRNICO

La publicación póstuma del *De Revolutionibus* de Nicolás Copérnico¹⁰ significó un hecho mayúsculo en la historia de la astronomía. Por primera vez se planteaba, explícitamente, un modelo geométrico cuantitativo donde el centro de los movimientos planetarios no era la Tierra, sino el Sol. Aún más, la Tierra pasaba, ella misma, a ser un planeta, teniendo un movimiento heliocéntrico como el resto de los planetas. El cambio, sin embargo, fue un cambio geométrico. No fueron nuevas observaciones las que llevaron a Copérnico a su novedosa propuesta, sino sólo su búsqueda por un sistema más satisfactorio que el hasta entonces aceptado.¹¹

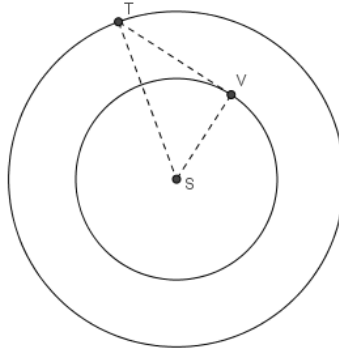
Una de las ventajas principales del sistema heliocéntrico de Copérnico es que allí los epiciclos de los planetas superiores y los deferentes de los planetas inferiores eran reemplazados, todos ellos, por el deferente de la Tierra.



(3) Esquema del sistema copernicano con tres planetas, la Tierra, Venus y Marte.

En la fig. (3) vemos al Sol S como centro del sistema, luego el planeta Venus representado por el punto V, la Tierra por el punto T, y Marte por el punto M. El epiciclo de Marte y el deferente de Venus han sido eliminados, al costo de adicionar un deferente a la Tierra. Este cambio simplificó mucho —como el propio Copérnico señala— la explicación de las retrogradaciones: estas se producen cuando la Tierra “sobrepasa” a los planetas superiores en su movimiento en torno al Sol, o cuando es “sobrepasada” por los planetas inferiores.

La ventaja que nos interesa aquí, sin embargo, es otra. Un sistema así permitía al astrónomo hacer algo que Ptolomeo no podría haber hecho: conocer las distancias relativas *entre* los planetas. Para ello, sólo tenía que usar trigonometría, y seleccionar cuidadosamente algunas observaciones.



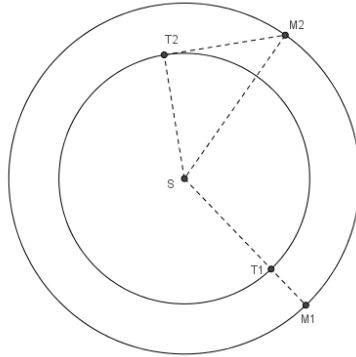
(4) Esquema del cálculo de distancias planetarias para un planeta inferior.

En la fig. (4) he unido con líneas la posición de la Tierra, el Sol y Venus, de la figura anterior. Aquí Venus se encuentra en su máxima elongación. Esto quiere decir que, desde el punto de vista de un observador terrestre, el ángulo $\angle STV$ ha alcanzado su máximo valor posible. Esto sucede únicamente cuando la línea TV es tangente al deferente de Venus. Además, gracias a Euclides¹² (*Elementos III, 8*) sabemos que, si la línea TV es tangente al círculo que funciona como deferente de Venus con centro en S , entonces la línea VS es perpendicular a TV . Por lo tanto, el triángulo TSV es un triángulo rectángulo.

Ahora bien, en el triángulo rectángulo TSV conocemos el ángulo $\angle STV$ por observación, y el ángulo $\angle TVS$ por deducción geométrica. Por lo tanto, conocemos el tercer ángulo $\angle VST$. Además, conocemos el valor de la hipotenusa: TS es igual a una distancia Tierra-Sol. Con esos datos, es posible resolver completamente, a través del uso de funciones trigonométricas, el triángulo, y por lo tanto conocer el valor de VS en la unidad de medida adoptada, la distancia Tierra-Sol.

El caso de los planetas superiores es un poco más complejo. En primer lugar, hay que tomar en cuenta que, al menos desde Ptolomeo, ya eran conocidos los períodos sidéreos de los planetas, esto es, el tiempo que le toma a un planeta dar una vuelta sobre su órbita. En el caso de la Tierra, simplemente hay que tomar el período sidéreo que los antiguos le asignaban al Sol, y reasignárselo a la Tierra.

En segundo lugar, hay que tomar dos observaciones precisas: una de un momento en que el planeta se encuentre en oposición, esto es, el momento en que para un observador terrestre el ángulo entre el Sol y el planeta es 180° . La otra del momento en que el planeta se encuentra en cuadratura, esto es, cuando ese ángulo es igual a 90° .



(5) Esquema del cálculo de distancias para un planeta superior.

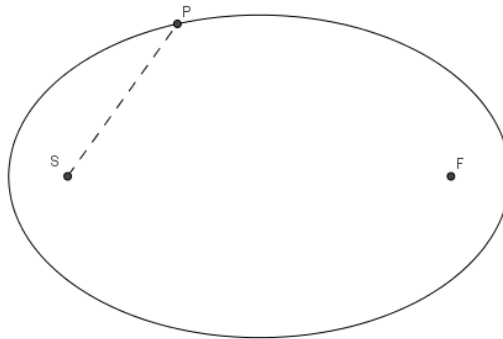
En la fig. (5) vemos ambas situaciones. Abajo a la derecha vemos a la Tierra en T1 y a Marte en M1, en una configuración de oposición. Luego de un tiempo x los planetas se encuentran en T2 y M2 respectivamente, en una configuración de cuadratura. Dado que conocemos los períodos sidéreos de ambos planetas, podemos calcular el valor del ángulo $\angle T1ST2$ y del ángulo $\angle M1SM2$. Por lo tanto, es posible calcular el ángulo $\angle M2ST2$, pues resulta de la resta de los anteriores.

Como dije, $\angle ST2M2$ es un ángulo recto, por lo que el triángulo M2ST2 es un triángulo rectángulo. Ahora bien, de ese triángulo rectángulo conocemos el valor del ángulo $\angle ST2M2$ por observación, y del ángulo $\angle M2ST2$ por razonamiento geométrico. Por lo tanto, conocemos el valor del tercer ángulo $\angle T2M2S$. Además, conocemos el valor de un cateto: T2S es igual a una distancia Tierra-Sol. Con esos datos, es posible resolver completamente, a través del uso de funciones trigonométricas, el triángulo, y por lo tanto conocer el valor de M2S en la unidad de medida adoptada, la distancia Tierra-Sol.

4. LA UNIFICACIÓN DE LA TEORÍA PLANETARIA: *HARMONICES MUNDI* Y LA TERCERA LEY DE KEPLER

En la *Astronomia Nova* Kepler había estudiado con detenimiento el movimiento de Marte. Luego de una serie de cálculos, llegó a la conclusión de que los dos presupuestos fundamentales sobre los que se venía apoyando, esto es, que las

órbitas de los planetas son circulares, y que se mueven siguiendo una velocidad angular uniforme a un punto, estaban equivocadas.¹³ Ese fue el nacimiento de lo que conocemos como las dos primeras Leyes de Kepler. La primera Ley dice que las órbitas de los planetas describen elipses, las cuales tienen al Sol por uno de sus focos. La segunda dice que los planetas se mueven a través de esas elipses a una velocidad tal que la línea que une al planeta con el Sol barre las mismas áreas en los mismos tiempos.



(6) Esquema de las dos primeras leyes de Kepler. La elipsidad está notablemente exagerada.

En la fig. (6) vemos una órbita planetaria elíptica, donde el Sol S es uno de los focos, y F es el otro foco, donde no hay nada. El planeta P se mueve sobre la elipse de tal modo que la línea SP barre iguales áreas en iguales tiempos.

Nuestro interés, no obstante, está centrado en la Tercera Ley de Kepler. Esta no se encuentra en la *Astronomia Nova*, sino en una obra posterior, las *Harmonices Mundi*, donde Kepler busca, entre otras cosas, describir las órbitas planetarias en términos de armonías musicales. Allí Kepler desarrolla la investigación que lo llevará a su gran descubrimiento.¹⁴ Expresada de modo simple, la Tercera Ley dice que, para todos los planetas, la proporción entre el cuadrado de su período orbital y el cubo del semieje mayor de su órbita es la misma.

Planeta	Período orbital (en años) P	Semieje mayor (en UA) S	P^2/S^3
Mercurio	0.241	0.38	1.05848156
Venus	0.615	0.72	1.0133343
Tierra	1	1	1
Marte	1.88	1.52	1.00643315

Júpiter	11.9	5.186666667	1.01491322
Saturno	29.5	9.533333333	1.00440692

(7) Tabla donde se aprecia la adecuación de la Tercera Ley para los cinco planetas conocidos en tiempos de Kepler.

En la fig. (7) vemos cómo, de algún modo, la astronomía anterior permitió el gran logro kepleriano. En primer lugar, conocemos los períodos orbitales gracias a la astronomía antigua babilónico-griega. Luego, gracias al cambio heliocéntrico, conocemos la distancia entre cada planeta y el Sol en UA. Por último, asumiendo lo anterior en una fórmula que supera y subsume los conocimientos anteriores, vemos la constancia de la proporcionalidad propuesta por Kepler en su Tercera Ley.

Más tarde se descubrió que la Tercera Ley de Kepler también se aplica a las lunas galileanas de Júpiter, y, unas décadas más tarde, Isaac Newton mostraría cómo tanto la Tercera como la Primera y Segunda Ley se derivan de sus leyes para la mecánica.

5. CONCLUSIONES

Los cambios en la astronomía vistos en las páginas precedentes muestran una evolución en la que se pueden ver, de modo relativamente claro, los tres estadios propuestos por Piaget. En primer lugar, vemos una preocupación, en la obra ptolemaica, por estudiar cada uno de los planetas. Estos son, obviamente, junto al Sol, la Luna y las estrellas fijas, los objetos más inmediatos al estudioso de los cielos. Era, ineludiblemente, el lugar por donde iban a comenzar. Así, Ptolomeo desarrolla precisos modelos planetarios, que permiten conocer con un alto grado de exactitud la posición y el desarrollo de sus movimientos a través de la esfera celeste. Como vimos, sin embargo, cada modelo —aunque comparta características con aquéllos correspondientes a los de los demás planetas— se encuentra encerrado en sí mismo, y sólo habla acerca del planeta para el cual fue diseñado. En el *Almagesto* encontramos, ciertamente, una descripción de la estructura geométrica de todos los astros. El cuadro general, no obstante, no es más que la suma de sus partes: no existe allí una teoría de la totalidad del sistema en cuanto tal. Este es el momento intra-objetal.

La etapa copernicana muestra un salto en el mecanismo de pasaje: la preocupación no es ya únicamente por los planetas en sí, sino también por el modo en que esos planetas están relacionados. Copérnico era muy consciente de este salto: la astronomía no sólo indicaba las coordenadas celestes de los planetas, sino que era capaz, también, de indicar cuál era la relación de distancias entre cada uno de ellos. En cierta manera, el cambio heliocéntrico permitió el comienzo del desarrollo de un modelo de todo el sistema en cuanto tal. Si bien no hay una comprensión de las leyes

que gobiernan esas relaciones geométricas *entre* los modelos, tanto en el *Commentariolus* como en el *De Revolutionibus* encontramos modelos planetarios que no sólo permiten predecir las coordenadas celestes de los astros para cualquier momento dado, sino también indican cuáles son, *de hecho*, las relaciones geométricas que los conectan. Este el momento inter-objetal.

Por último, la etapa kepleriana corona el desarrollo con la formulación de la Tercera Ley de Kepler. Si bien las dos primeras leyes, al explicar cuál es la estructura general de todas las órbitas —aunque Kepler al principio sólo limitó su aplicabilidad al planeta Marte— ya muestran una preocupación que no se limita ni a los planetas en sí mismos, ni a las relaciones espaciales entre ellos, sino a la estructura que gobierna esas relaciones, en la Tercera Ley queda expuesto, de modo ejemplar, el nuevo tipo de preocupaciones astronómicas. Allí Kepler expone, en una brevísima fórmula, cuál es el modo fundamental por el que las órbitas, sus tamaños y los períodos orbitales de cada planeta están gobernados. El objeto de estudio no son los planetas, sino la estructura que los gobierna. Esto constituye el cambio fundamental. Como Copérnico, Kepler precibió con mucha claridad esta diferencia, y consideraba haber alcanzado el conocimiento de algo que la humanidad jamás había percibido. Ya no sólo conocemos el modelo de cada planeta en particular. Nuestro conocimiento tampoco se limita a comprender cómo esos modelos están relacionados, de hecho, en nuestro sistema solar. En la investigación kepleriana, se encuentra la respuesta a un nuevo interrogante superador, pues allí nos es revelado el principio subyacente que explica por qué esos modelos están relacionados del modo en que lo están. Esta es la etapa trans-objetal. Las leyes de la mecánica de Newton serían la notable prolongación de estos estudios, al unificar esa búsqueda de estructuras trans-objetales, encontrando las mismas leyes para el mundo de los astros y para el ámbito terrestre.

¹ PIAGET, J. y GARCÍA, R., *Psicogénesis e historia de la ciencia*, Siglo Veintiuno, México D.F., 1992.

² *Ibid.*, 6.

³ *Ibid.*, 33.

⁴ Un ejemplo notable de solución a las retrogradaciones planetarias, que es anterior al sistema de epiciclo y deferente, podemos verlo en la propuesta de esferas homocéntricas de Eudoxo y Calipo de Atenas, famosamente expuesta en la *Metafísica* de Aristóteles (cfr. 1073a15-1074b15).

⁵ Cfr. EVANS, J., *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford University Press, New York, 1998, 340.

⁶ Del griego ἐπικίκλος, “sobre el círculo”.

⁷ Ptolomeo no utiliza un término único para llamar a este círculo. El nombre tradicionalmente usado es medieval, y proviene de latín *deferro*, “llevar”.

⁸ Para que efectivamente se dé la retrogradación debe cumplirse una determinada relación entre los tamaños de ambos círculos y las velocidades angulares de ambos elementos móviles, a saber, $\frac{r}{R-r} > \frac{vE}{vP}$ donde r es el radio del epiciclo, R el radio del deferente, vE es la velocidad angular del epiciclo sobre el deferente, y vP es la velocidad angular del planeta sobre el epiciclo. Ptolomeo estudió en detalle esta

relación en el *Almagesto* (cfr. PTOLOMEO, *Almagest*, en TOOMER, G. *Ptolemy's Almagest* (Trad. de G. Toomer, 27-659), Princeton University Press, Princeton, 1984, 555).

⁹ SWERDLOW, N. M., "An Essay on Thomas Kuhn's First Scientific Revolution: The Copernican Revolution" (64-120), en *Proceedings of the American Philosophical Society*, 148(1), 2004, p. 84.

¹⁰ COPÉRNICO, N., *On the Revolutions* (Trad. de E. Rosen), John Hopkins University Press, Baltimore, 1992.

¹¹ "[...] las [teorías planetarias] más aceptadas, expuestas por Ptolomeo y los demás astrónomos, aunque consistentes con los datos numéricos, parecían también mostrar una dificultad no pequeña. Pues estas teorías no era adecuadas excepto si se suponían ciertos círculos ecuanes, que hacían que el planeta pareciera moverse con velocidad uniforme en todo momento desde un lugar que ni era [el centro de] su esfera deferente ni su propio centro [el del epiciclo]. Esta clase de noción ni parecía suficientemente absoluta, ni suficiente para la mente. Así, conociendo éstos [defectos], muchas veces consideré si no sería quizá posible encontrar un conjunto de círculos más razonable, a partir del cual toda irregularidad aparente pudiera ser derivada mientras que todo se moviera uniformemente, como es exigido por la regla del movimiento perfecto", COPÉRNICO, N. (1973). *Commentariolus*, en SWERDLOW, N., "The Derivation and First Draft of Copernicus's Planetary Theory: A Translation of the Commentariolus with Commentary" (423-512), *Proceedings of the American Philosophical Society*, 117(6), 1973, 434-435 (la traducción de la cita es propia). La preocupación inicial de Copérnico, entonces, parece haber estado más ligada a las dificultades que presentaba el punto ecuante. El cambio heliocéntrico pudo habersele presentado como una solución geométrica más satisfactoria en el curso de las investigaciones para solucionar este problema. Cfr. SWERDLOW, op. cit.

¹² EUCLIDES, *Elementos*. (Trad. de M. L. Puerta Castaños), Ed. Gredos, Madrid, 1991, III, 8.

¹³ KEPLER, J., *Astronomia Nova*. (Trad. de W. H. Donahue), Green Lion Press, Santa Fe, 2015, 212.

¹⁴ KEPLER, J., "The Harmony of the World", en *Memories of the American Philosophical Society* (Trad. de E. J. Aiton, A. M. Duncan y J. V. Field), vol. 209, 1997, 411 y ss.

MARÍA CIELO AUCAR

UNNE

ALTERIDAD DEL ROSTRO DEL SUJETO TRASCENDENTAL KANTIANO AL ROSTRO DEL OTRO LEVINASIANO

cielo.aucar79@gmail.com

Recepción: Mayo 2017

Aceptación: Junio 2017

RESUMEN

Los presupuestos fundantes de la noción de subjetividad en el idealismo trascendental kantiano y en la ética levinasiana constituyen el objeto de análisis de este trabajo de investigación. La filosofía de Levinas obra un movimiento de ruptura respecto de la filosofía de Kant en lo que respecta a la concepción de la subjetividad, en tanto propone la precedencia del acaecimiento del rostro del Otro respecto de la constitución del Sujeto trascendental como principio autofundado y fundante de todo conocimiento y de todo lo real.

PALABRAS CLAVE

Subjetividad. Sujeto trascendental. Rostro. Otro.

RESUMO

Os pressupostos fundadores da noção de subjetividade no idealismo transcendental kantiano e na ética levinasiana constituem objeto de análise desse trabalho de pesquisa. A filosofia de Levinas age como um movimento de ruptura em relação à filosofia de Kant em relação à concepção de subjetividade, na medida em que propõe a precedência da ocorrência do rosto do Outro em relação à constituição do Assunto transcendental, o qual se é um princípio fundando de todo conhecimento e tudo real.

PALAVRAS-CHAVE

Subjetividade. Sujeito transcendental. Rosto. Outro.

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo¹ se abordarán los presupuestos fundantes de la subjetividad desde el plano trascendental, por un lado, y ético, por el otro, en el intento de volver explícitos aquellos elementos que permitirían determinar un movimiento de ruptura de la concepción moderna de sujeto que daría lugar a la emergencia de una subjetividad dislocada de su permanencia en lo de sí. Lo que nos interesa principalmente es poner en relación el idealismo trascendental kantiano y la ética levinasiana en torno a la concepción de la subjetividad, a modo de afirmar el carácter innovador y original de la ética de Levinas.

Mientras Kant entiende al sujeto trascendental como fundamento último de todo conocimiento, otorgándole prioridad en su relación con el objeto cognoscible, Levinas concede prioridad al Otro, que se revela en la absoluta franqueza del rostro. El rostro, expresión por excelencia del Otro, escapa a todo lo cognoscible u objetivable, aportando una noción de verdad que no se corresponde con el movimiento del develamiento, sino más bien con el de revelación.

1. EL SUJETO TRASCENDENTAL KANTIANO

La metafísica moderna ha cuestionado los límites del conocimiento racional y se ha enfocado en la búsqueda de un principio filosófico autofundado y fundante de toda la realidad. Si bien no fue Kant quien inició la crítica de los fundamentos del conocimiento, no es menos cierto que ha sido uno de los exponentes de mayor importancia dentro de la tradición filosófica occidental abocada a esta labor.

1.1. Búsqueda de un principio autofundado y fundante de todo lo real

Ante la problemática filosófica de la determinación de los límites del conocimiento, Kant propone una postura que se aparta del dogmatismo escolástico. En el dogmatismo impulsado por la metafísica escolástica, la razón aparece como absolutamente segura de sí en el conocimiento de las leyes de la naturaleza y como dominante en todo el horizonte del ser. Allí, el plano de lo irracional es eliminado. Frente a esta postura, Kant se reconoce a sí mismo ante “una nueva demanda de crítica de la razón cognoscente, de fijación de los límites del conocimiento humano y de revisión de sus criterios en cuanto a su alcance universal o limitado”,² en la que se ponga en consideración el lugar que ocupa lo irracional en la estructura del conocimiento.

Para establecer los límites del conocimiento racional y poner en consideración el plano de lo irracional en la estructura gnoseológica del pensamiento, Kant ha sometido a la razón a una crítica radical, por la que la verdad del conocimiento racional de la realidad deja de constituir un supuesto incuestionable. Las tres grandes críticas kantianas (*Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*), originadas en la crítica del conocimiento metafísico del

racionalismo logístico, ponen a prueba la posibilidad de la metafísica teorética y la prioridad de la razón pura, problematizando los límites fijados a la capacidad racional del hombre. En el marco de esta triple crítica, los juicios analítico-formales pierden su validez ontológica y se vuelve necesaria la constitución de juicios sintéticos *a priori* que se consoliden como principios supremos del conocimiento.

1.2. La invención del Sujeto trascendental

La filosofía clásica ha entendido el proceso del conocimiento como un proceso racional, regido por un *logos*, determinado por la relación de absoluta correspondencia entre dos realidades: la realidad subjetiva (sujeto) y la realidad objetiva (objeto). Ahora bien, en el intento de arribar a un conocimiento de carácter trascendental —conocimiento acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento, que aborda no tanto los objetos del conocimiento, sino el modo *apriorístico* de conocerlos—, conformado por juicios sintéticos *a priori*, Kant cancela la ontología metafísica, cuyo objeto correspondía al estudio del ente en su totalidad, y se aboca al estudio del modo de conocer los objetos, fundado, en último término, en el Sujeto trascendental.

Kant invierte la relación gnoseológico-ontológica de sujeto-objeto, predominante en la filosofía clásica, otorgándole primacía al sujeto respecto del objeto en la relación del conocimiento, lo que habilita un nuevo horizonte de comprensión en el plano ontológico-gnoseológico. A partir de dicha inversión, Kant introduce la noción de Sujeto trascendental como punto arquimédico en el proceso del conocimiento. El saber verdadero —objetivo, universal y necesario— encuentra en él su fundamento último.

Para el filósofo alemán, el único capaz de elaborar juicios sintéticos *a priori* constituidos como fundamentos de todo conocimiento, es el Sujeto trascendental, en tanto sujeto racional. El Sujeto trascendental se constituye como principio autofundado y fundante de la realidad, idéntico en sí mismo y sustraído de toda historicidad. La subjetividad kantiana se consolida como subjetividad universal que encierra en forma *apriorística* todas las posibilidades del conocimiento.

Tal como lo afirma Samaja, “Kant pretende derivar del Yo (finito e imperfecto) el sistema de los presupuestos de la Ciencia, es decir, de un saber infinito y perfecto”,³ un saber trascendental. El Sujeto trascendental kantiano es concebido como identidad pura, como una unidad y totalidad fuera de toda temporalidad, “que contiene en sí mismo el fundamento de la unidad de diferentes conceptos en los juicios, y por consiguiente, contiene el fundamento de la posibilidad del entendimiento”.⁴ Incapaz de ser objetivado, encierra en sí las formas *a priori* o condiciones de posibilidad del conocimiento, que constituyen la actividad configuradora de la realidad objetiva.

La consecuencia inmediata de este giro kantiano, es la constitución de los objetos del conocimiento racional en “fenómenos”, por intervención de las intuiciones *a priori* del espacio y tiempo —relativas al sujeto trascendental— y de los conceptos, constituyentes de las estructuras trascendentales del sujeto. El objeto fenoménico se constituye en el encuentro de las intuiciones puras de la sensibilidad —que organizan el fenómeno— y los conceptos. Por la sensibilidad, el sujeto recibe impresiones —lo que Kant llama *representaciones*— y configura, por medio de las intuiciones, un fenómeno. Es decir, por la sensibilidad, algo *se nos da*. Por otro lado, por el entendimiento, facultad mediada por conceptos, el sujeto conoce la representación dada en la sensibilidad. Es decir, por el entendimiento, algo puede ser *pensado*. El conocimiento del objeto es originado en ambos planos propios del sujeto trascendental: son necesarias las intuiciones que organicen los datos de la sensibilidad y los conceptos que produzcan su unificación o determinación.

Todo aquello que se presenta frente a los sentidos debe ser sometido a las leyes *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento, ya que “no podemos representarnos nada como enlazado en el objeto, sin haberlo enlazado previamente nosotros mismos”,⁵ lo que afirmaría una postura contraria a aquella que postula una mera receptividad en el proceso del conocimiento. De este modo, “entre todas las representaciones, el enlace es la única que no es dada por los objetos, sino que sólo puede ser efectuada por el sujeto mismo, porque es un acto de la espontaneidad de éste”.⁶

En este sentido, siguiendo a Heimsoeth, “en el fondo sólo se puede conocer aquello de que uno mismo es el autor [...] sólo conocemos *a priori* de las cosas aquello que hemos ‘introducido’ antes en ellas, en tanto se nos presentan en la conciencia como fenómenos”.⁷ Y, por tanto, “reducese el conocimiento objetivo en último término a un autoconocimiento del sujeto y de las formas espirituales a él inmanentes”.⁸ Es decir, en última instancia, el conocimiento del objeto no es más que el conocimiento de las estructuras trascendentales operantes en todo sujeto racional y humano. En este sentido, “el hombre es el *principium originarium* de los fenómenos”.⁹

1.3. La razón

La capacidad racional del Sujeto trascendental —entendido este último como fundamento último del mundo fenoménico— es aquella que permite, en sentido estricto, la elaboración de los juicios sintéticos *a priori*. En su *Crítica de la razón pura*, Kant entiende a la razón como la facultad propiamente humana que proporciona los juicios sintéticos *a priori* como principios supremos del conocimiento verdadero.

En sentido amplio, la razón se constituye como fuente principalísima de todos los componentes *a priorísticos* del conocimiento: las intuiciones puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y los conceptos puros del entendimiento (categorías).

En sentido estricto, la razón teórica no se limita al conocimiento de lo racional sino que es la facultad de lo incondicionado, es decir, disposición que “busca y exige inexorablemente lo incondicionado y lo en sí”,¹⁰ que busca y exige un conocimiento trascendente a la experiencia. De este modo, las leyes de la razón pura deben tener el mismo carácter de trascendentalidad,¹¹ derivado del conocimiento trascendental en que se originan: “los principios que surgen de este principio supremo de la razón pura serán, empero, trascendentes con respecto a todos los fenómenos, es decir, no se podrá hacer de él nunca un uso empírico, que sea adecuado a él”.¹²

1.4. *El Sujeto trascendental y la verdad*

Kant concibe al Sujeto trascendental no sólo como fundamento último de los fenómenos, sino también de toda actividad sintética del conocimiento, y por tanto, como lugar de la verdad. En este sentido, para el filósofo prusiano la verdad reside en las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, ubicadas en el Sujeto trascendental. Un conocimiento verdadero sólo será posible a partir de la constitución del objeto por el encuentro entre las intuiciones *a priori* de la sensibilidad —espacio y tiempo—, a las que se reduce todo fenómeno, y los conceptos originados en las categorías del entendimiento.

La noción de verdad, por tanto, no resulta de una mera espontaneidad pasiva, tal como se concebía en la metafísica escolástica, sino que se funda en las condiciones estructurales de todo conocimiento en cuanto tal: es decir, en el modo en que se da el conocimiento en todos los casos y para todos los hombres, en tanto así se determina el modo humano de conocer. De este modo, en cuanto el hombre se constituye como principio originario de los fenómenos conocidos, el sentido último de la verdad reside en la capacidad racional del hombre, que encierra las condiciones de posibilidad del conocimiento, y sobre la que se funda toda construcción subjetiva del objeto cognoscible.

1.5. *Condiciones de posibilidad del conocimiento*

Ahora bien, las condiciones de posibilidad *a priori* del conocimiento, pertenecientes al Sujeto trascendental, son, por un lado, las formas puras de la intuición sensible: el espacio y el tiempo; y por el otro, las formas *a priori* del entendimiento: las categorías y los principios.

Por su parte, las formas puras de la intuición sensible son formas de intuición que, en tanto sensibles, se basan en afecciones, y que configuran la realidad de los fenómenos,¹³ sometiendo bajo ellas a todas las sensaciones: “A ellas debe ser siempre conforme la síntesis de la aprehensión de lo múltiple del fenómeno”.¹⁴ Es a partir de la intuición del espacio y tiempo que se da la unidad de la síntesis de las múltiples sensaciones de la realidad empírica: “Con estas intuiciones es dada *a priori* [...] la unidad de la síntesis de lo múltiple y por tanto también es dado un enlace al cual debe conformarse todo lo que haya de poder ser representado determinadamente en el

espacio o en el tiempo”.¹⁵ De esta manera, al constituir las formas puras de la intuición sensible las condiciones formales de posibilidad de toda representación de lo empírico, para que un objeto pueda ser conocido por un sujeto debe ser sometido necesariamente a las condiciones trascendentales del espacio y tiempo.

Por otro lado, las categorías son “conceptos que prescriben *a priori* leyes a los fenómenos”.¹⁶ Si bien es cierto que lo múltiple de las representaciones puede ser dado en una intuición sensible constituida como mera receptividad, es el entendimiento, mediante el uso de las categorías y principios, el que permite el enlace, la síntesis como representación de la unidad sintética de lo múltiple: “todo enlace, ya seamos conscientes de él, o no lo seamos, ya sea un enlace del múltiple de la intuición o de varios conceptos [...] es una acción del entendimiento”.¹⁷ Se trata de “un acto de la espontaneidad de la facultad representativa”¹⁸ que da como resultado la síntesis. Es por esto que “las categorías contienen, por el lado del entendimiento, los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general”:¹⁹ permiten la comprensión y síntesis de toda experiencia en relación a la realidad empírica.

Por lo tanto, las formas puras del entendimiento junto con las formas puras de la sensibilidad, todas éstas descritas en los párrafos anteriores, constituyen las condiciones trascendentales del conocimiento. Así lo afirma Kant: “Toda síntesis [...] está sometida a las categorías; y [...] las categorías son condiciones de la posibilidad de la experiencia, y tienen, por tanto, validez *a priori*, también con respecto a todos los objetos de la experiencia”.²⁰

De esta forma, Kant otorga prioridad al Sujeto trascendental cognoscente que, en tanto racional, constituye el fundamento último de la actividad sintética del conocimiento, y por tanto, el lugar de la verdad.

2. LA CRÍTICA LEVINASIANA

Siguiendo la perspectiva levinasiana, la ontología kantiana lleva los supuestos sobre los que se funda la metafísica clásica en su punto culmen, en el privilegio de un ente subjetivo que actúa como principio autofundado. Levinas critica fuertemente la filosofía kantiana en la medida en la que otorga prioridad al Sujeto cognoscente, en tanto principio autofundado y fundante de todo lo real, que predomina y pretende dominar al objeto cognoscible. De acuerdo a lo postulado en la ética levinasiana, en el idealismo trascendental kantiano el Yo “puede” poder sobre lo Otro: lo objetiva, lo determina, lo domina. Esto se ve reflejado en el movimiento de la representación, en el que el Mismo define, objetiva y conceptualiza al Otro, sin ser determinado por él.

Para el filósofo francés las filosofías de la totalidad se han encargado de desapropiar al Otro de lo que lo hace ser Otro, es decir, de su propia alteridad y diferencia, subsumiéndolo en categorías universales y generales, encerrándolo en conceptos abstractos que intentan abarcarlo en su totalidad. Así, la idea de totalidad

como ideal de la inteligibilidad integral aparece como una ilusión necesaria que ejerce una función reguladora en el saber. El Sujeto trascendental —sujeto ideal del conocimiento— sólo puede contener las condiciones de posibilidad puras del conocimiento verdadero en la medida en la que reduce toda alteridad a mismidad. Esta reducción del Otro por el Mismo se funda en lo que Kant llama la unidad de la aperccepción trascendental.

2.1. *La subjetividad en la ética levinasiana*

El pensamiento fenomenológico de Levinas instaaura en la filosofía un giro en lo que respecta a la concepción de la subjetividad. El sujeto deja de ser entendido en términos gnoseológicos, como fundamento del conocimiento, y es abordado desde un plano más originario: el plano ético. El sí mismo es abordado en su relación con lo absolutamente Otro, con aquello que le resulta absolutamente diferente y extraño.

La subjetividad ya no será entendida como un Sujeto trascendental intercambiable, sino como lo que está *más allá*, en tanto que lo trasciende, del plano de lo conceptual. Se trata de la *ipseidad* incapaz de permanecer anquilosada en su esencia, fundada en la experiencia del otro como absolutamente Otro, que desnuclea al Yo, haciéndolo responsable incluso antes de ser capaz de responder por él.

Siguiendo al filósofo de Kaunas, el sentido último de la subjetividad se funda en la relación ética entre el Mismo (*Je*) y el Otro (*Autri*), en la que es el Otro, desde su absoluta exterioridad, quien convoca al Mismo a responder por él. El otro en tanto Otro se revela al Yo en la manifestación de su rostro como ser separado y autónomo, conservando la absoluta alteridad de su ser, y lo llama a una relación ética en la que la distancia no es franqueada, es decir, en la que ambos términos permanecen separados.

La subjetividad levinasiana se hipostasia en respuesta a la interpelación de la alteridad del Otro. Esa hipóstasis que la constituye se consolida en una tensión constante, permaneciendo expuesta a la afección ajena, en una intriga temporal que altera la estabilidad y solidez de un sujeto sustancial. Se trata de una subjetividad aconteciente, arrojada al devenir, atravesada por la relación con lo Otro, que da lugar a una ruptura de la consistencia identitaria kantiana y ve en el pensamiento una tensión ineludible. La filosofía de la tensión se convierte, de este modo, en una forma adecuada a su contenido, en índice de la alteridad que la constituye.

En este sentido, la ética es entendida como filosofía primera, en tanto funda la relación originaria del sí mismo con el otro absolutamente Otro, es decir, un Otro constituido por su alteridad. En la relación ética se lleva a cabo el extrañamiento del Otro respecto de los pensamientos y posesiones del Mismo,²¹ es decir, el ejercicio de la espontaneidad del Yo es cuestionado por la presencia del Otro. La ética se funda en el cuestionamiento de la libertad del Mismo: “A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética”.²²

En la ética se realiza la esencia crítica del saber, en la medida en la que habilita el cuestionamiento de la espontaneidad del Yo. El conocimiento verdadero se funda en la ética en tanto ella se consolida como desnucleamiento del Yo originado en el recibimiento del Otro por el Mismo. De este modo, “la metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber”.²³ El saber como crítica sólo es posible por la precedencia de la interpelación del Otro respecto de toda posibilidad de identificación del Mismo.

2.2. *Lo absolutamente otro*

Levinas propone algo original y novedoso: la exterioridad del objeto no es objetiva en tanto se encuentra fuera del plano subjetivo, no es trascendencia en tanto conocimiento de lo incondicionado, tal como lo considera Kant, sino que es esencialmente relación con el Otro. En la relación ética, el Mismo es interpelado por la mera presencia de un otro absolutamente Otro, que cuestiona su espontaneidad, y que manifiesta en su rostro la franqueza de alguien que interpela, que llama al Mismo a salir de sí, pero que, sin embargo, no permite que su alteridad se vea reducida en una relación de identidad.

El autor de *Totalidad e infinito* define lo absolutamente Otro como el Otro: “Lo absolutamente Otro, es el Otro”.²⁴ El Otro es el Extranjero, que excede y desborda al Mismo, impidiendo que el Yo *pueda* poder sobre él: “...extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*”.²⁵ Para Levinas, la posesión es la forma por excelencia que utiliza, entre otras, la ontología kantiana, mediante la que el Otro es reducido al Mismo, llegando a ser parte de su propiedad. La subsunción de lo individual en lo general, en el neutro, es condición de posibilidad del dominio y dominación del Otro. La ontología kantiana, fundamentada en la omnipotencia del Yo sobre el Otro, al que reduce en su dominio, privilegia una relación ontológico-gnoseológica con el Otro en la que el Yo *puede* poder sobre él. Que el Yo *pueda* poder sobre el Otro implica que el Sujeto trascendental ejerce su poder de dominación sobre el Otro, reduciéndolo a Mismidad. De este modo, la reducción de la alteridad en el orden del conocimiento supone la reducción de la diferencia en el orden ontológico y ético.

Para Levinas, lo otro en tanto Otro está más allá de toda objetivación, la excede, la desborda. El Otro es trascendente al Mismo, se ubica más allá de él, aun estando en relación con él, y así, “a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo”.²⁶ De esta forma, lo Otro se presenta con una alteridad que constituye su propio contenido; que, a su vez, no limita al Mismo, ya que si así lo hiciera, dejaría de ser Otro, siendo todavía el Mismo: “Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: [...] sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo”.²⁷

En consecuencia, la relación ética es incapaz de fundarse en el movimiento de la representación, en la que la alteridad absoluta de lo Otro se desvanecería, formando un sistema cerrado y totalitario con el Mismo. En palabras de Levinas, “la relación metafísica no podría ser, propiamente hablando, una representación, porque lo Otro se disolvería allí en el Mismo”.²⁸ En la ética, lo Otro es tal en tanto se consolida como una alteridad no formal, anterior a toda posibilidad de decisión y dominación del Mismo.

Antes de poder ser englobado por el Yo en una relación de conocimiento, antes de ser abarcado en su totalidad por un concepto pretendidamente acabado y universal, el otro es Otro en su absoluta alteridad, irreductible a las categorías lógicas del entendimiento. La ética funda una relación en la que el Otro, en su absoluta alteridad, antecede a toda posibilidad de conocimiento objetivo —fundado en una relación de adecuación entre un sujeto y un objeto— en la medida en que se funda en la desmesura del Deseo metafísico que espera una relación ética y justa con lo absolutamente Otro.

2.3. *El rostro del otro*

Siguiendo a Levinas, el rostro posee una característica peculiar: *se expresa*, se expone, constituye el acontecimiento ético por excelencia. El rostro *acaece*. Y en este sentido, excede a toda posibilidad de objetivación y tematización del sujeto del conocimiento. En palabras de Levinas, “el rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma”.²⁹ Es decir, el rostro deshace a cada instante la imagen plástica que el Yo se forma de él.

Para Levinas, “el modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro”.³⁰ En este sentido, el rostro no es fenomenologización de lo que aparece, en tanto no supone la construcción subjetiva del objeto del conocimiento ni es cognoscible en su totalidad ni reductible a conceptos lógicos. Por el contrario, el rostro se constituye como la expresión del Otro al Yo que excede a todo fenómeno o idea fundados en el Sujeto.

Es por esto que para Levinas “este *modo* no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada”.³¹ El rostro se manifiesta como desbordamiento de toda imagen cognoscitiva que el Yo puede hacerse de él, como exceso de toda comprensión y tematización del Yo. Es decir, antes de poder exponerse a la contemplación del Mismo, que lo conceptualiza y objetiva, reduciéndolo a sus propias categorías, el rostro del Otro se revela en su absoluta franqueza, negándose a todo intento de posesión y dominación del Yo: “el rostro se niega a la posesión, a mis poderes”.³²

Sin embargo, la resistencia del rostro no es violenta ni negativa, sino más bien ética: "...la relación se mantiene sin violencia, en paz con esta alteridad absoluta [...] tiene una estructura positiva: ética".³³ El rostro revela al Yo el mandato "no matarás", marcando al Yo un límite ético que no puede franquear. Por la revelación del mandato, el Otro expresa al Yo su imposibilidad de matarlo, aun cuando el sujeto lo haga efectivamente en el plano de lo real. El Otro le habla al Yo, y le dice con su rostro que *no puede* poder: le señala un límite, una resistencia ética. El *no poder* poder sobre el Otro señala la resistencia del Otro a los poderes del Yo, en tanto supone el desnucleamiento del sujeto: no significa que el Yo no pueda matar al Otro en el plano de lo real, sino que no lo puede abarcar ni reducir a Mismidad para deducir de él un conocimiento objetivo. En este sentido, el Otro se constituye como origen de la relación con el Mismo, desnucleando al Yo desde un movimiento cuestionador. Es el Otro el que se revela en un sentido primero. Y en ese revelarse, se constituye como origen de la relación, desnucleando y cuestionado al Mismo en sus estructuras constitutivas.

La revelación insta una relación con el Mismo en la que el punto de partida es el Otro, que en su manifestación de sí se expresa independientemente de toda posibilidad de poder que el Yo pueda ejercer sobre él. En la revelación, el Otro se deja ver en su absoluta vulnerabilidad, sin estar cubierto de ningún adorno que disimule su absoluta alteridad: el Otro se deja ver en la desnudez de su rostro. Pero no se muestra ante mis ojos como la luz que actualiza las esencias, sino que se revela en sí mismo, independientemente de mí: "La desnudez es rostro. La desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que lo deleve y que, por esto, me sería ofrecido, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones en una luz exterior a él. El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez".³⁴ Por lo tanto, el rostro "*es por sí mismo y no con referencia a un sistema*".³⁵

En este sentido, la exposición del Otro en su desnudez no habilita al Yo a ejercer un poder sobre él como consecuencia del movimiento del develamiento de su ser. Por el contrario, la exposición del Otro es anterior a toda relación que suponga el develamiento. El Otro se expone ante el Mismo en su desnudez, en su absoluta alteridad antes de poder ser conocido. El Otro, en un movimiento de salida del *en lo de sí*, se presenta y se expresa en su absoluta alteridad ante un Yo, pero independientemente de él: en esto consiste lo que Levinas llama manifestación $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$: "La manifestación $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en expresarse".³⁶

En su revelarse desde su absoluta sinceridad, el rostro del Otro exige al Yo una respuesta. El Yo debe responder a una alteridad que no subsume su ser otro absolutamente Otro en el ser del Mismo. Para Levinas, la verdadera trascendencia no radica en el conocimiento objetivo y absoluto del objeto, sino en el responder del

Otro. Este responder del Otro supone un otro absolutamente Otro, constituido como origen de la relación. En este sentido, antes de poder autoconstituirse como principio fundante de relación, el Yo es desnucleado en su permanencia en lo de sí por un Otro que se revela y que espera una respuesta.

En la relación de trascendencia, el Otro no se reduce a una mera objetualidad o fenómeno, sino que se revela en su absoluta alteridad ética, desbordando a cada instante la imagen que el Yo se hace de él, cuestionando, en consecuencia, todo concepto objetivo a partir del cual el Yo pretende conocerlo. Por tanto, en la relación ética el Yo es desnucleado por el rostro del Otro que se revela, y frente al que debe responder.

2.3. Rostro y lenguaje

Para Levinas, “el rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta, según la palabra de Platón, se socorre a sí mismo. Deshace en todo momento la forma que ofrece”.³⁷ En este sentido, la expresión del rostro del Otro supone la imposibilidad de su objetivación y reducción a Mismidad, “deshaciendo” constantemente la forma que el sujeto pueda hacerse de él, en su exposición a un constante dinamismo al que está arrojado involuntariamente. En este sentido, el rostro del Otro se expresa al Yo por medio del lenguaje. El Otro habla y se dice desde la absoluta vulnerabilidad y sinceridad de su rostro. Esto supone la anterioridad de la revelación respecto del movimiento del develamiento, lo que significa que el Otro, antes de poder presentarse ante un Yo que lo reduzca a sus propias categorías lógicas en la búsqueda de un conocimiento verdadero, se muestra, se revela, desde lo que es en sí mismo, independientemente del Yo.

“El hombre es el único ser con quien no puedo encontrarme sin decirle este encuentro, y es por ello que el encuentro se distingue del conocimiento. Hay en toda relación con un ser humano un saludo —aunque sea como rechazo del saludo”.³⁸ Sólo a otro hombre puedo comunicarle quien que soy, incluso antes de poder hablarle, incluso cuando me niego a saludarlo. Sólo con otro hombre puedo dialogar. La ética señala una relación de diálogo entre el Mismo y el Otro en la que, por un lado, se supone una subjetividad frente a la cual el Otro se revela desde su absoluta franqueza y desde su absoluta alteridad, y por el otro, señala la posibilidad de generar un intercambio entre ambos términos sin reducir el pensamiento absolutamente extraño al propio.

Por un lado, el lenguaje posibilita al Otro expresar al Yo el mandato ético del “no matarás”, su imposibilidad ética de matarlo, aun cuando el Yo lo haga efectivamente. El Otro le dice al Yo que *no puede* poder: le señala un límite, una resistencia ética. Por el otro, la palabra, signo emitido por un Otro, lo señala a él mismo en el proceso de donación de sentido al mundo.

Para Levinas, la palabra del Otro es la palabra primera: el rostro, en su expresión, habla. Le habla a un ser separado al que le muestra el mundo como fenómeno organizado. Por la palabra del Otro, el mundo puede ser mostrado como tal: “La palabra que ya apunta en el rostro que me mira, introduce la franqueza primera de la revelación. Con relación a ella, el mundo se orienta, es decir adquiere una significación”.³⁹ Si el Otro no se revelara a sí por medio de la palabra a un Yo que se mantiene en su absoluta exterioridad, el mundo no podría presentarse “ni siquiera como espectáculo”, ni siquiera como un plexo de significaciones, como un conjunto de fenómenos organizados. El mundo como espectáculo no podría ser sin que antes un Otro le hubiera dirigido la palabra al Mismo. “Un mundo tan silencioso no podría siquiera ofrecerse como espectáculo. El espectáculo, en efecto, sólo es contemplado en la medida en que tiene un sentido”.⁴⁰ Por tanto, para que algo se le organice al Yo como mundo y resulte significativo, tiene que estar precedido por el lenguaje originado en el Otro.

Un mundo silencioso, al que el Mismo no tuviera acceso por la ausencia de palabra, sería an-árquico, es decir, sin principio, y por tanto, imposible de ser conocido como fenómeno. Se trataría de un mundo indiferente incluso a la palabra ausente y de un silencio que no señala a nadie señalando el mundo y que se señale al señalarlo. No hay palabra porque no hay expresión del rostro del Otro: el Yo no es capaz de salir de sí y se cierra en lo de sí. El signo señala al Interlocutor como a quien lo emite. El Otro, indicado por el signo como su significado, es el que emite y dona el signo, es su origen. “Lo que es indicado por un signo como significando este signo, no es un significado del signo, sino que emite y dona el signo”.⁴¹ El mundo adquiere sentido y significación gracias a la revelación y expresión del rostro, gracias a la palabra que viene del Otro en el discurso.

Para el filósofo de Kaunas, el lenguaje como expresión del Otro, que en su revelarse en la franqueza del rostro se dice a sí por la palabra dicha al Mismo, se constituye como origen de la relación con un Yo que lo recibe a su pesar, “dejándolo ser” en su absoluta franqueza. En este sentido, Levinas sostiene que “el discurso no es simplemente una modificación de la intuición (o del pensamiento), sino una relación original con el ser exterior”.⁴²

El lenguaje supone la relación con un ser independiente del Mismo, que sólo se relaciona con el Mismo en la medida en la que es relación a sí, que se configura como $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$, existencia para sí, posesión de sí, ateo, franco, desnudo:

En su función de expresión, el lenguaje mantiene precisamente al otro al que se dirige, a quien interpela o invoca. Ciertamente, el lenguaje no consiste en invocarlo como ser representado y pensado. Pero por esto el lenguaje insta una relación irreductible a la relación sujeto-objeto: la *revelación* del Otro.⁴³

De este modo, mientras en el discurso que reduce al Otro a Mismidad, el Otro aparece como dato a ser objetivado, el lenguaje de la ética indica un “dejar ser”

a lo otro en tanto que Otro: “Esta separación frente a toda objetividad significa positivamente, para el ser [...] su *expresión*, su lenguaje. *Lo Otro en tanto que otro es Otro*. Es necesaria la relación del discurso para ‘dejarlo ser’”.⁴⁴ La imposibilidad de la relación sujeto-objeto instaurada en el lenguaje radica en la revelación del rostro del Otro. Esta revelación del rostro al Mismo, su expresión por medio del lenguaje, constituye el acontecimiento original de la significación ética.

CONSIDERACIONES FINALES

Luego de abordar los presupuestos fundantes de la concepción kantiana y levinasiana de la subjetividad, desde un plano trascendental y ético, correspondientemente, ha sido posible explicitar los elementos que permitieron señalar la ruptura de la concepción moderna de sujeto y la emergencia de una subjetividad aconteciente y dislocada.

Ante la problemática filosófica de la determinación de los límites del conocimiento, Kant lleva adelante la crítica radical de la razón. A partir de ella, la verdad absoluta del conocimiento racional deja de constituir un supuesto incuestionable y los juicios analítico-formales pierden validez. Kant advierte la exigencia de formular juicios sintéticos *a priori*, por lo que se aboca a la búsqueda de un conocimiento trascendental, que se consolide a partir de los principios supremos del conocimiento. En el marco de esta búsqueda, otorga prioridad al Sujeto trascendental respecto del objeto fenoménico en la relación de conocimiento. Para el filósofo alemán, el Sujeto trascendental se constituye como principio autofundado y fundante de todo lo real, al que remite, en última instancia, todo objeto fenoménico. La razón del Sujeto trascendental se constituye como el lugar de la verdad, en tanto encierra las condiciones transcendentales del conocimiento.

En este sentido, el objeto fenoménico se constituye en el encuentro de las intuiciones puras de la sensibilidad —que organizan el fenómeno— y los conceptos, fundados en el Sujeto trascendental. Y, por tanto, tal como sostiene Heimsoeth, sólo podemos conocer aquello que introducimos previamente en el fenómeno cognoscible. De este modo, el conocimiento objetivo del objeto se reduce al autoconocimiento del sujeto trascendental y de las condiciones de posibilidad del conocimiento que lo constituyen. El sujeto kantiano se consolida como el principio originario y fundante de todo fenómeno.

Ahora bien, la filosofía de Levinas opera un movimiento de ruptura respecto de la filosofía kantiana en lo que respecta a la cuestión de la subjetividad. La originalidad de la propuesta levinasiana radica en la primacía que el filósofo de Kaunas concede al Otro en la relación ética, en oposición a la filosofía kantiana en la que el Sujeto trascendental se constituye como punto arquimédico de todo conocimiento y de toda realidad. Mientras que para Kant, el Sujeto trascendental es el principio autofundado y fundante de todo lo real y de todo conocimiento, y por

tanto, el fundamento último en el plano gnoseológico-ontológico, para Levinas, la subjetividad se hipostasia en la respuesta al acontecimiento de la interpelación de la alteridad del Otro, sin origen en su voluntad libre. Esa hipóstasis que la constituye se sostiene en la imposibilidad del reposo, expuesta a la afección ajena, y convoca a la infinidad de la responsabilidad, en una intriga temporal que altera todo giro hacia la estabilidad y solidez de un sujeto trascendental.

Para Levinas, la subjetividad se constituye como *ipseidad*, incapaz de permanecer anquilosada en su esencia, fundada en la experiencia del otro como absolutamente Otro, que desnuclea al Yo y lo hace responsable, incluso antes de ser capaz de responder por él. La subjetividad levinasiana encuentra su fundamento último en la relación ética con el Otro. En la relación ética, el rostro del Otro se revela, se expresa, acaece. La expresión del rostro del Otro en su absoluta franqueza constituye, para Levinas, el acontecimiento ético por excelencia. El rostro del Otro no es, como podría pensarse desde el idealismo trascendental kantiano, fenomenologización de lo que aparece, ya que no supone ni la construcción subjetiva del objeto a partir de categorías trascendentales, ni la posibilidad de ser conocido en su totalidad o ser reducido a conceptos lógicos subjetivos. El rostro es la expresión del rostro del Otro al Yo en su absoluta franqueza, excediendo todo fenómeno o idea originados en el Sujeto.

Levinas entiende al rostro como el modo a partir del cual el Otro se me revela, excediendo toda imagen plástica que yo pueda tener del Otro. En este sentido, la esencia del rostro consiste en destruir a cada instante la huella ideal que deja en mí, en exceder toda tematización que pueda hacer de él. El rostro se revela en la negación a la posesión y dominación del Yo.

La resistencia impuesta por el rostro del Otro no es violenta. Es ética. He aquí otro elemento innovador de la filosofía levinasiana. El rostro determina un límite ético, que el Yo no puede franquear. No se revela desde la venganza o la violencia, sino desde la paz, desde un horizonte ético. Por la revelación del mandato “no matarás” impuesto por el rostro, el Otro expresa al Sujeto la imposibilidad de matarlo, no efectivamente, en el plano de lo real, sino en un plano ético. El rostro del Otro marca al Yo que no *puede* poder sobre él.

Ahora bien, el rostro habla, dice, se-dice. El rostro del Otro se expresa por medio del lenguaje. El Otro se dice desde la absoluta vulnerabilidad y sinceridad de su rostro. Y por el lenguaje, opera en un sentido doble: por un lado, señala al Yo una resistencia ética, expresa el mandato ético “no matarás”; y por el otro, se señala a sí mismo en el proceso de donación de sentido al mundo, es decir, le habla a un ser que se mantiene separado y le muestra el mundo como fenómeno organizado. Sin la palabra del Otro, el mundo ni siquiera podría presentarse como espectáculo. Por el contrario, el mundo adquiere sentido y significación gracias a la revelación y expresión del rostro, gracias a la palabra que viene del Otro en el discurso. Para

Levinas, el lenguaje como expresión del Otro, que en su revelarse en la franqueza del rostro se dice a sí por la palabra dicha al Mismo, se constituye como origen de la relación con un Yo que lo recibe a su pesar, “dejándolo ser” en su absoluta franqueza.

Por lo tanto, se vuelve evidente la existencia de una ruptura entre la concepción kantiana de la subjetividad y aquella perteneciente a la filosofía levinasiana. Se arriba a esta conclusión a partir del análisis de los elementos fundantes de la noción de subjetividad en ambas filosofías. En el caso de Kant, se ha atendido a la noción de Sujeto trascendental, mientras que en el caso de Levinas, se ha analizado la subjetividad a partir de la revelación del rostro del Otro, en la que se funda la relación ética. Son tres los argumentos que nos permitieron arribar a tal conclusión: la primacía que se le concede al Sujeto trascendental y a la revelación del rostro del Otro; la comprensión de la subjetividad; y la consecuente concepción del pensar en cada caso.

En primer lugar, mientras en el enfoque gnoseológico kantiano se le concede primacía al sujeto cognoscente, en la propuesta ética de Levinas se le otorga prioridad al Otro que se revela en la franqueza del rostro. Esto quiere decir que, mientras que para el filósofo alemán la cuestión de la subjetividad se funda en la posibilidad subjetiva de objetivación de la realidad, para Levinas, la presencia del Otro que se revela en la franqueza del rostro y que interpela al Yo, exigiéndole una respuesta, antecede a todo planteo gnoseológico. El rostro se manifiesta como desbordamiento de toda imagen cognoscitiva que el Yo puede hacerse del Otro, como desbordamiento de toda objetivación del conocimiento. Por tanto, para Levinas, el acaecer del rostro del Otro antecede y desborda la capacidad objetivante y conceptualizadora del Sujeto trascendental kantiano. El otro en tanto Otro, en su sincera expresión, desborda la capacidad de tematización del Sujeto: lo antecede. Se evidencia a partir de este primer argumento una relación de ruptura entre la filosofía trascendental kantiana y la filosofía levinasiana de la alteridad.

En segundo lugar, mientras para Kant la subjetividad es comprendida a partir de la Mismidad, para Levinas el sujeto se constituye a sí mismo y a la realidad objetiva a partir de la alteridad. Por lo tanto, es posible afirmar que las condiciones de posibilidad del conocimiento radican en lugares diferentes para ambos autores. Para Kant, las condiciones trascendentales del conocimiento se hallan en el Sujeto trascendental. Este último es concebido como identidad pura, constitutiva de una totalidad, y fundamento de toda objetivación de la realidad. En el conocimiento se establece una relación de correspondencia entre la subjetividad y la objetividad donde le corresponde al sujeto el rol de fundador, aquel que conoce y objetiva toda realidad exterior.

Sin embargo, para Levinas, la condición de posibilidad del conocimiento radica en la relación ética del Mismo con el Otro, como superación de la inmanencia subjetiva por la interpelación del Otro absolutamente diferente. El filósofo de Kaunas

concibe una subjetividad aconteciente, arrojada al devenir, atravesada por la relación con lo Otro. Se trata de una identidad atravesada por la alteridad, es decir, interpelada por el Otro antes de toda posibilidad de objetivación. Y, por tanto, obligada a responder. Para Levinas, sin la relación ética con el Otro por medio del lenguaje, ni siquiera sería posible hablar de “fenómenos”, mientras que para Kant, son las formas puras de la intuición sensible, fundadas en el Sujeto trascendental, las que posibilitan la configuración de los mismos. Para Levinas, el sujeto sólo puede conocerse a sí mismo y conocer el mundo a partir de la relación con el Otro, relación que precede a toda objetivación fundada en el Sujeto. De esta manera, para Levinas la relación con la alteridad antecede toda posibilidad de conocimiento subjetivo: es anterior a toda posibilidad de reducción de lo diferente a la identidad. En esto consiste el segundo argumento que explicita la relación de ruptura entre la filosofía de la subjetividad trascendental y la filosofía de la alteridad.

En tercer y último lugar, existe una diferencia entre ambas perspectivas filosóficas a la hora de concebir el pensamiento. Mientras que para Kant el pensamiento significa la inteligencia de los seres, cuya esencia radica en la supresión de la alteridad del ser conocido, para Levinas el plano del pensar refiere a la relación ética con el ser, en la que la distancia de la relación entre el Mismo y el Otro no es franqueada.

A la teoría como inteligencia de los seres, Levinas la denomina ontología. En ella, no hay nada diferente al ser cognoscente capaz de limitarlo en el proceso del conocimiento. Es decir, no se concibe a un Otro que interpele al Mismo desde su absoluta alteridad. De este modo, el Otro es neutralizado en el movimiento de la conceptualización. Su absoluta alteridad es eliminada. En este sentido, la filosofía kantiana se constituye como ontología en tanto el Sujeto trascendental lleva a cabo la tematización y conceptualización del fenómeno a partir de las formas *a priori* presentes en él. Sin embargo, en la teoría fundada en la relación ética con el Otro, la alteridad del rostro se manifiesta como cuestionamiento del ejercicio de la espontaneidad del Mismo. De esta manera, la alteridad cobra un papel fundamental en la constitución del conocimiento. Se trata de un saber crítico que no reduce lo Otro al Mismo, como lo hace la ontología, sino que cuestiona al Mismo desde el Otro. De esta forma, la diferencia entre la concepción de la teoría como inteligencia de los seres y como respeto de la exterioridad y alteridad del Otro, constituye el tercer argumento que evidencia una relación de ruptura entre la filosofía kantiana y el pensamiento levinasiano.

¹ Una primera versión del presente trabajo fue enviado con el título “De la verdad como develamiento a la verdad como revelación. Revisiones críticas de Emmanuel Levinas a las nociones clásicas de verdad”. Luego, a instancias de las modificaciones sugeridas por el evaluador, el título fue modificado por el actual.

-
- ² HEIMSOETH, H., *La metafísica moderna* (trad. José Gaos), Revista de Occidente, Madrid, 1932, 131.
- ³ SAMAJA, J., *El lado oscuro de la razón*, Ed. JVE Psiqué, Buenos Aires, 2000, 109.
- ⁴ KANT, I., *Crítica de la razón pura* (trad. Mario Caimi), Ed. Colihue, Buenos Aires, 2009, 202.
- ⁵ *Ibid.*, 201.
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ HEIMSOETH, H., *La metafísica moderna*, 156.
- ⁸ *Ibid.*
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ *Ibid.*, 159.
- ¹¹ Con el término “transcendental” Kant refiere a aquello que está más allá de la experiencia o empiria.
- ¹² KANT, I. *Crítica de la razón pura*, 391.
- ¹³ Los fenómenos, según Kant, son el resultado de la síntesis que el Sujeto trascendental hace del caos de sensaciones. No son cognoscibles en sí mismos.
- ¹⁴ *Ibid.*, 225.
- ¹⁵ *Ibid.*, 225-226.
- ¹⁶ *Ibid.*, 227.
- ¹⁷ *Ibid.*, 200-201.
- ¹⁸ *Ibid.*, 200.
- ¹⁹ *Ibid.*, 230.
- ²⁰ *Ibid.*, 226.
- ²¹ Con “el Mismo” Levinas se refiere al movimiento identitario que se percibe a sí como único, que se mantiene dentro de sí y pretende reducir al Otro a una totalidad. Se trata de una identidad fundada en una razón autoconsciente.
- ²² LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (trad. Daniel E. Guilloit), Sígueme, Salamanca, 1997, 67.
- ²³ *Ibid.*
- ²⁴ LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 63.
- ²⁵ *Ibid.*
- ²⁶ *Ibid.*
- ²⁷ *Ibid.*, 62.
- ²⁸ *Ibid.*
- ²⁹ *Ibid.*
- ³⁰ *Ibid.*, 74.
- ³¹ *Ibid.*, 74.
- ³² *Ibid.*, 211.
- ³³ *Ibid.*, 210-211.
- ³⁴ *Ibid.*, 98.
- ³⁵ *Ibid.*
- ³⁶ *Ibid.*, 89.
- ³⁷ *Ibid.*
- ³⁸ LEVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (trad. José Luis Pardo), Ed. Pre-Textos, Valencia, 1993, 18-19.
- ³⁹ *Ibid.*, 120.
- ⁴⁰ *Ibid.*, 116.
- ⁴¹ *Ibid.*, 115.
- ⁴² *Ibid.*, 89.
- ⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Ibid., 94.

ANALÍA GIMÉNEZ GIUBBANI

UCU – UCA

EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA *QUINTA MEDITACIÓN* CARTESIANA DE HUSSERL

analia.gimenez@ucu.edu.uy

Recepción: Junio 2017

Aceptación: Septiembre 2017

RESUMEN

Este trabajo recorre las etapas en las que Husserl analiza la constitución del otro, en la *Quinta Meditación Cartesiana*. Examina textos y pone en claro la vinculación entre la corporalidad y la experiencia del extraño. Concretamente, este escrito se centra en la descripción de la experiencia del otro, indaga el aspecto del problema planteado por Husserl que refiere a la constitución del sentido de otras subjetividades.

PALABRAS CLAVE

Intersubjetividad. Solipsismo. Otro. Mundo objetivo.

RESUMO

Este trabalho passa pelos estágios em que Husserl analisa a constituição do outro, na *Quinta Meditação Cartesiana*. Ele examina textos e deixa claro o vínculo entre a corporalidade e a experiência do estranho. Especificamente, este trabalho centra-se na descrição da experiência do outro, investiga o aspecto do problema levantado por Husserl que se refere à constituição do significado de outras subjetividades.

PALAVRAS-CHAVE

Intersubjetividade. Solipsismo. Outro. Mundo objetivo.

El tema de la *Quinta Meditación* es mostrar cómo el idealismo trascendental supera el solipsismo y da cuenta de los problemas constitutivos del mundo objetivo. Discurre articulada en tres movimientos: 1) descripción del *solus ipse*, el yo y su esfera de pertenencia; 2) descripción de la experiencia del otro; 3) constitución de la realidad inter-monádica, idea de armonía preestablecida. Como conclusión se muestra de qué manera la filosofía husserliana responde a las últimas cuestiones y puede ser entonces llamada metafísica en un nuevo sentido.

La superación de solipsismo se da a través de la teoría de la constitución trascendental del otro, la *Einführung*. Pero a su vez esta teoría de la constitución del otro se revela como fundante de la teoría trascendental del mundo objetivo. En efecto, la experiencia del prójimo está esencialmente ligada a la experiencia del mundo. La objetividad del mundo se define por el hecho de existir para cada uno de nosotros, por ser intersubjetivo, accesible a cada uno. Este carácter de compatibilidad o mutua accesibilidad del mundo es lo que va co-entendido cuando hablamos de su realidad objetiva.

También de otra manera el mundo reenvía al prójimo, es en el caso de objetos determinados por predicados “espirituales” que por su sentido y origen dependen de una subjetividad extraña: todos los objetos de cultura.

De manera que la constitución de las subjetividades extrañas es la condición de posibilidad de la existencia de un mundo objetivo.

Debemos entonces prescindir de lo que está en cuestión. Lo hacemos realizando una nueva *epojé*¹ en el seno del ámbito trascendental que abstraiga las funciones constitutivas de la intencionalidad que se relacionan a las subjetividades extrañas, ya sea directamente: presencia de los otros; ya sea indirectamente: mundo objetivo.

Adviértase que se dice: “abstracción de las funciones constitutivas”, esto da la diferencia con la primera *epojé* fenomenológico-trascendental en que lo que se abstrae es el sentido de existencia natural del mundo y de lo que en él hay (incluido los otros) pero deja al descubierto —y ese es su sentido— las funciones constitutivas. Esta nueva *epojé* se opera en el seno de la experiencia trascendental.

Se trata entonces frente al campo de todas las funciones de constitución, prescindir de aquellas cuya posibilidad no se ha mostrado. En primer lugar, la experiencia del otro en la que hay un sentido existencial que transgrede, traspasa, rebosa mi ser propio; por definición el otro es el *alter ego*, el otro que yo. La trascendencia del prójimo con respecto a mi ser propio deriva tautológicamente del propio concepto de “otro”. En segundo lugar, advertir cómo lo que me es extranjero interviene en la determinación del sentido de los objetos del mundo, y eliminar por abstracción esta influencia.

¿Qué es lo que queda entonces? Lo que Husserl llama “la naturaleza que me pertenece” o “la esfera de pertenencia” o “el mundo de mi propiedad” o “el mundo primordial”.

¿Qué contenidos positivos admite?

Esta nueva *epoché* tiene similar procedimiento abstractivo que la fenomenológico-trascendental, en su residuo están los mismos objetos que luego se van a descubrir como objetivos, solo que ahora están a título de “pertenencias”.

Esta “naturaleza que me pertenece” está constituida por mi yo personal en el que está “incluido” (trascendencia inmanente) una “especie de mundo” en el que se ubican los cuerpos de los otros (como *Körper*).

El texto de Husserl dice:

Así, pues, gracias a esta peculiar exclusión abstractiva de sentido respecto de lo ajeno, hemos conservado con nosotros una especie de «mundo»: una naturaleza reducida a lo mío propio, y, ordenado a ella merced al cuerpo vivo y físico, el yo psicofísico con cuerpo vivo, alma y yo personal.²

De manera que en la pertenencia no solo se incluye la corriente pura de las vivencias, los *habitus* constitutivos de mi ser propio sino también los sistemas constitutivos de objetos. El objeto intencional pertenece al sentido monádico de la pertenencia. Aquí introduce Husserl la noción de trascendencia inmanente. El residuo de esta *epoché* no es “mi interior” sino mi vida —es decir mi ser monádico del que habla en la *Cuarta Meditación*— en el cual el objeto es una unidad sintética, inseparable de mi vida y sus potencialidades. Pero se trata de una trascendencia inmanente: el mundo que porto constituyendo mi ser propio no es el mundo objetivo sino el mundo monádico. La distinción se aclara con la oposición que Husserl hace entre la Naturaleza en sentido objetivo y la Naturaleza que me pertenece. La primera es también el resultado de una abstracción: la de lo psíquico pero lo que se obtiene está situado en el mundo, es una capa del mundo objetivo. En la Naturaleza que me pertenece no hay mundo objetivo porque no hay “otro” —su condición de posibilidad—.

Husserl insiste en señalar las relaciones de implicancia entre estas capas constitutivas: la experiencia del mundo objetivo no es posible sin la experiencia del otro, y ésta no es posible sin la experiencia de lo que no es otro, “la pertenencia”, pero esta, a su vez, no necesita de las otras. Por eso se habla de experiencia primordial.

¿Cómo entender esta primordialidad? No es primordial temporalmente considerada. Husserl advierte que no está haciendo un análisis genético sino estático,³ el otro y el mundo objetivo están ya ahí desde siempre. La primordialidad es

descubierta en el desbrozamiento de las capas constitutivas realizado en el análisis puro de la conciencia. Los sentidos constitutivos de la esfera de pertenencia son autárquicos respecto de los sentidos constitutivos de las otras experiencias.

En el *ego* trascendental se encuentra la división de todo su campo trascendental en esfera “que le pertenece” —allí ubicada en la capa coherente de su experiencia del mundo— y en esfera de lo que le es extranjero. Pero Husserl hace esta observación muy importante: los modos de presentación de lo que es ajeno, son los de la esfera de pertenencia. Es decir, la mónada no abandona nunca su ámbito, en él se reflejan las mónadas otras. Esto hace decir a T. Celms que con la teoría de la constitución del otro, Husserl pasa de un solipsismo singular a un “solipsismo pluralista”.⁴

Queda entonces establecido el concepto de experiencia primordial.

La trascendencia del mundo objetivo es de un grado superior con relación a la trascendencia primordial. Entonces es necesario comprender cómo sobre un plano superior fundado sobre el primordial, se da la atribución de sentido de trascendencia objetiva a un objeto.

Se trata de interrogar a esta experiencia misma y de revelar intencionalmente el modo como da ella sentido, el modo en que puede ella surgir como experiencia y puede confirmarse como evidencia en favor de un ser efectivamente existente y que es poseedor de una esencia propia y susceptible de explicitación que no es la mía propia ni se inserta, como un fragmento suyo, en la mía propia —en tanto que, sin embargo, tan sólo en la mía puede alcanzar sentido y verificación—.⁵

Se insiste de nuevo en la referencia de la trascendencia del objeto a su compartibilidad. Pero el texto anterior nos posibilita ir viendo en qué sentido es dable hablar de metafísica espiritualista en Husserl: el objeto no tiene una propia raíz ontológica; su realidad consiste en su explicitación intermonadológica.

Antes de entrar en la descripción de la experiencia del otro, Husserl adelanta una afirmación que solo hacia el final de la *Quinta Meditación* se aclarará: la mera existencia del otro no alcanza para transformar mi mundo primordial en mundo objetivo. Porque si cada uno de nosotros es a su vez una mónada con su mundo primordial, aisladas, el objeto sigue siendo inmanente, referido a cada mónada. La idea de mundo objetivo exige una intersubjetividad concordante, una comunidad de mónadas. Es decir, el otro referido desde sí a mi mundo y de la misma manera. La constitución del mundo objetivo comporta una armonía de mónadas, que no es una hipótesis metafísica sino que se descubre en la explicitación de los contenidos intencionales de la constitución del otro.

¿En qué forma, en qué síntesis, bajo qué procesos constitutivos se da la experiencia del otro?

La experiencia de los objetos es un modo de conciencia en que el objeto es dado “en original”. Pero en la experiencia del otro esto no es posible, no participo de la vida misma del otro, de sus fenómenos propios porque en ese caso seríamos uno, habría una superposición. Si el otro se da, entonces debe haber una forma de intencionalidad mediata. Una intencionalidad que represente una co-existencia que no está ni puede estar ella misma en persona. Es un acto que no presenta sino que hace co-presente, algo que está presente a través de otra cosa que está presente originariamente (como dice Ortega, el otro es una compresencia). A este acto Husserl lo llama *apresentación*.

La *apresentación* también se da en la experiencia del mundo exterior. Un objeto presenta en la percepción ciertas fases y otras —sus reversos— son puestas sin que se presenten directamente. Lo percibido es el motivo de la posición de la co-existencia.

La diferencia con la *apresentación* del otro estriba en que en el caso del objeto es posible hacer presente lo co-presente, recorrer infinitamente los horizontes de la experiencia natural, y en el caso del otro esa posibilidad de *presentación* está cerrada; el otro es pura compresencia. Pero aun sin esta posibilidad de pasaje a la *presentación*, la *apresentación* es una experiencia efectiva.

¿Cómo se da? Por lo que Husserl llama *apercepción asimilante*.

Debemos partir de la distinción entre *Körper* y *Leib*. *Leib* es organismo, cuerpo animado, viviente, sujeto, mío; sentido y sintiente, percibido “internamente”, punto cero del espacio, experiencia individual y propia. *Körper*, el cuerpo como cosa, sin animación, objetivo, objeto, corpus, percibido como “externo”, pensable, medible.

En el mundo primordial solo mi cuerpo es *Leib*, los de los demás son *Körper*. En la experiencia del otro, lo que se produce es la consideración del cuerpo del otro como *Leib*, lo cual significa que ese cuerpo está animado interiormente, lo que implica la posición de otro yo.

Al entrar un ser humano en el campo de mi percepción, su cuerpo no se me da como un cuerpo sino como al servicio de una actividad interna, esto es posible solo por una *apercepción asimilante* a partir de mi propio cuerpo. Y queda excluida una efectiva experiencia del otro cuerpo como organismo, tal como percibo originariamente mi propio cuerpo.

Se ve cuál es el sentido del planteo de Husserl: en la esfera de pertenencia se introduce el otro (porque un cuerpo ajeno aparece como *Leib*), pero esa ruptura no puede provenir del exterior dado que todo sentido es constituido en el *ego* trascendental monadológico, la ruptura tiene que concebirse a partir de elementos de la propia esfera de pertenencia.

En efecto, en la apercepción asimilante entran un *Körper* y mi *Leib*, por su semejanza, se encadenan, y se da una transposición de sentidos, en la cual se transgrede, se abre mi esfera de pertenencia y aparece el otro.

Esta apercepción asimilante es un mecanismo asociativo que se da también en la experiencia cotidiana de objetos. Toda apercepción en que se capta un objeto de la vida cotidiana contiene una intencionalidad que reenvía a una “creación primera”. Una transposición por analogía del sentido creado por primera vez al objeto nuevo: por ejemplo, un niño al ver por primera vez unas tijeras, capta el sentido de las tijeras como tales, el cual es transponible a todo nuevo objeto análogo.

Husserl aclara que esta apercepción asimilante no es un razonamiento por analogía, ni surge por una comparación.

Lo característico de la apercepción asimilante propia de la experiencia del otro, es que el original, la creación primera, esto es, el cuerpo propio, es presente y viviente de una manera continua.

La observación muestra que la *Einfühlung* (endopatía, empatía) no es un proceso intelectual, sino que posee elementos de orden vivencial, unidos a la sensibilidad del cuerpo propio. Designa el acto de percepción mediante el cual nos es dado el otro como sujeto, como “otro yo”, mediante la interpretación de su corporalidad.

El cuerpo propio entonces “como término de referencia análoga” al cuerpo del otro en la apercepción asimilante, se da en una “experiencia omnipresente, vivencial y sensible”.

Anótese la importancia de la presencia de estos elementos vivenciales en el marco del llamado “intelectualismo” de Husserl.

La apercepción asimilante de la experiencia del otro es llamada por Husserl apareamiento (parificación, *Paarung*: paridad en común). ¿Qué tipo de acto es el apareamiento? En él se dan dos contenidos en la unidad de una conciencia y fundan, en tanto que aparecen como distintos, una unidad de semejanza. En el seno de este conjunto apareado hay una transgresión intencional: una transposición de sentidos — se aprehende uno de sus miembros conforme al sentido del otro—.

Tiene que haber una base de acoplamiento: que no haya conciencia de diferencias en los aspectos en que se trasponen el sentido.

En resumen, podemos caracterizar así el apareamiento: 1) los elementos que se acoplan están juntos en la unidad de una conciencia pero son distintos, esto ocasiona su relación; 2) se llaman, y mediante una transgresión intencional se da el apareamiento; 3) se cubren total o parcialmente (en el primer caso se da la identificación).

En el caso de la experiencia del otro se da un apareamiento en el cual se transpone al alter *ego* los sentidos mediante los cuales se capta el *ego*. Este apareamiento es posible por la experiencia del cuerpo del otro que por su semejanza con el mío fundan una pareja.

Pero además está la conciencia de que el sentido transferido (el considerarlo un organismo) no puede ser cumplido por mí originalmente, no puedo comprobarlo en una experiencia original.

Hemos pasado vista a los conceptos de presentación, apercepción asimilante, apareamiento y transgresión intencional que lo corona.

El apareamiento es una de las formas primitivas de la síntesis pasiva. Las dos formas de la síntesis pasiva son la asociación y la identificación. No se trata de dos formas de pensamiento sino de formas de conciencia primordiales que posibilitan la labor del pensamiento.

A su vez el apareamiento es una especificación de la asociación que no se agota en ser una forma de la experiencia del otro, sino que se puede rastrear en otras experiencias.

Puede encontrarse en estas nociones de identificación y asociación cierta filiación kantiana aunque en uno y otro caso ellas obran siguiendo las motivaciones propias de cada doctrina.

En el §8 de las *Meditaciones*, Husserl define la identificación como síntesis que transcurre pasivamente bajo la forma de la conciencia interior del tiempo. Distingue temporalidad vivencial —la temporalidad interna en que se dan las presentaciones de esta mesa, por ejemplo— y la temporalidad objetiva, aquella en que se ubica la mesa misma. La identificación realiza la síntesis de las vivencias superando el tiempo inmanente, no como un mero estar pegadas unas junto a otras, sino posibilitando la referencia a algo único —el objeto intencional— que no está en el tiempo inmanente, no se ubica en el fluir de las vivencias, sino que está mentado por ellas.

Estas fórmulas se aproximan a las empleadas por Kant en la deducción de las categorías de la *Análítica* de la *Crítica de la Razón Pura* (primera edición), para la síntesis de reconocimiento en el concepto, en la cual la apercepción trascendental —“el yo pienso que debe poder acompañar todas mis representaciones”⁶— funda la posibilidad de la referencia al objeto único.

En cuanto a la asociación se emparenta con la síntesis de reproducción en la imaginación de Kant. Reflexiona Kant que existe una ley empírica según la cual entre las percepciones que se siguen se forma una asociación de tal forma que el espíritu pasa de unas a otras, y tiene que haber en el campo trascendental algo que posibilite

esta asociación. El mecanismo de la asociación estudiado por Husserl describe la posibilidad a nivel trascendental de la asociación.

Como queda visto la presentación del otro no nos lleva jamás a la presencia original del otro, sino que lo pone bajo una intencionalidad mediata.

Ahora bien, ¿cómo se funda esta transferencia que no remite a la experiencia correspondiente?

La presentación que nos da lo que en el otro es inaccesible, está ligada a la presentación original de su cuerpo; el término de referencia (cuyo otro polo es mi cuerpo) es el cuerpo del otro. La corroboración de la transferencia se da por nuevas presentaciones concordantes con las anteriores. La presentación saca su valor existencial de presentaciones verdaderas, que cambian constantemente y no menos constantemente la acompañan.

El comportamiento del otro cambia, pero sigue testimoniando que está dirigido psíquicamente, cuando cesa de ser un organismo en su presentación misma la que cambia.

Este texto de Husserl es bien explícito: “en esta especie de accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario tiene su fundamento el carácter del otro (del «extraño») existente”.⁷

En esta inaccesibilidad está fundado su carácter de ser otro (*alter ego*); en que lo que es inaccesible se dé esencialmente unido a presentaciones, se funda la posibilidad de tener su experiencia, pero justo como otro.

Queda establecido entonces que el otro se me da en anticipaciones no intuitivas y su corroboración se logra por presentaciones sistemáticamente concordantes.

Con esta idea de presentaciones concordantes puede relacionarse la idea de Ortega del carácter recíprocante del prójimo. Este consiste en el hecho de representarme por adelantado la relación que entre el otro y yo va a tener lugar, es decir, contar con el sentido de los actos del otro; cuando esta anticipación se frustra (el comportamiento del otro no conviene a los sentidos adelantados) la presentación no se da, no hay concordancia. Por ejemplo, en el caso de las personificaciones que realizan los niños: “hablar” con la muñeca.

Adviértase que esta intersubjetividad construida a través de un proceso de experiencia solo se da para verificar si se trata o no de un *alter*, pero en cuanto a la común estructura de sentidos en que el otro y yo vivimos, la subjetividad no es construida por experiencia, sino que está ya dada trascendentalmente, dado el carácter monadológico de cada yo. De manera que cuando decimos que la objetividad del mundo se define por su carácter intersubjetivo, no debe entenderse que la verdad

adquiere un carácter evanescente y queda sometida a la comunidad práctica, histórica de los espíritus (tal como puede pensarse en el marco de cierto pragmatismo), sino que la objetividad está puesta por las estructuras trascendentales del *ego*.

Las potencialidades residentes en la esfera primordial tienen una función constitutiva en la apercepción del otro. La posibilidad de la variación de perspectivas que yo experimento en mi mundo primordial contribuye a darnos la experiencia del otro. Mi cuerpo es dado en el modo del “aquí”. El del otro en el del “allí”. Yo puedo por una libre variación de mi cuerpo cambiar mi situación de tal manera que el “allá” se transforme en “aquí”, entonces experimento la variación del mundo desde la nueva perspectiva. Con esto comprendo que a la constitución de toda cosa están unidos sistemas de fenómenos coordinados al cambio de situación. Es decir, la visión del mundo cambia con el traslado de perspectivas. No comprendo al otro meramente como un doble mío, ni provisto de una esfera primordial semejante a la mía, sino una esfera constituida por fenómenos tales como yo podría tener si fuera “allá” y constituyera ese “allá” en mi “aquí”.

La forma de reenvío a lo que no se da en propia presencia —el otro y su mundo primordial— no significa reenvío a un mundo desconocido e insondable sin ligazón con el mundo propio, sino que al operarse sobre la base de un cuerpo captado como organismo —es decir investido de la acción interna del otro— testimonia el engarce del otro con los elementos ubicados en mi naturaleza primordial.

Es decir: si cada esfera primordial de cada yo estuviera aislada en sí misma no se podría identificar el cuerpo del otro que para mí es *illic* (allá) con ese mismo cuerpo vivido por el otro como *hic* (aquí). El cuerpo podría obrar como índice de la presencia del otro, pero no sería entonces organismo, porque esta idea supone la de la animación interna, la del hacerse uno con lo animado.

Pero las cosas no suceden así dice Husserl. La presentación está ligada esencialmente a las presentaciones de tal manera que ella no se puede dar si el elemento presentado no pertenece a la unidad del objeto presentado.

Entonces, no se puede presentar la coexistencia del otro yo sin conferir a su cuerpo —ubicado en mi naturaleza primordial— el sentido de perteneciente al otro *ego*.

Un texto clave de Husserl dice así:

“mediante la presentación misma y su unidad —necesaria para ella en tanto presentación— con la presentación que coactúa con y para ella (en virtud de la cual existe para mí ahí otro y, en consecuencia, su yo —*ego*— concreto), está ya necesariamente producido el sentido de identidad de «mi» naturaleza primordial y la otra re-presentada”.⁸

El núcleo de la argumentación es que la presentación no es un mecanismo de indicación, de signo, de índice, sino que exige un lazo esencial de lo presentado a lo presentado, una unidad.

Así queda establecida la comunidad de las mónadas en su primer estrato: la naturaleza intersubjetiva. Más explícitamente esta comunidad revierte en la identidad de los sistemas sintéticos que constituyen los modos de aparecer de los objetos, lo distinto en cada mónada son las percepciones efectivas que varían con la perspectiva.

Si se reduce la experiencia del otro, el cuerpo ajeno queda como pertenencia de mi esfera primordial, si se agrega la experiencia del otro, este mismo cuerpo es objeto de una presentación (es visto como organismo) y esta capa presentativa se sintetiza con la capa presentativa. De la misma manera todo objeto natural recibe una capa presentativa (la cual no es explícitamente asumida) que se suelda en identidad con la capa de la esfera primordial. Esta capa presentativa es, como se comprende, la pertenencia del objeto a la naturaleza primordial del otro.

En Husserl el sentido de la apercepción del otro implica la identidad entre el mundo de los otros, mundo perteneciente a su sistema de fenómenos, y el mundo de mi sistema de fenómenos. La unión de la esfera primordial con la esfera extranjera es establecida por medio de la síntesis que identifica el organismo corporal del otro dado de una manera primordial, y el mismo organismo, pero aprehendido por el otro. “Esta identificación sintética no es un enigma mayor que cualquier otra”.⁹

En resumen: la armonía de las mónadas se da en cuanto a los sistemas constitutivos trascendentales. La fundamentación de esa comunidad está basada en la intencionalidad constituyente del *ego*: desde que imagino una mónada ajena, ella está necesariamente en relación conmigo, o conmigo como variante posible de mí mismo, yo tengo con relación a ella el papel de mónada constituyente.

Se concluye este trabajo, con dos observaciones finales.

En primer lugar, y como señalan varios estudiosos de Husserl, la *Quinta Meditación* no fue su última palabra en torno a la problemática de la intersubjetividad y la superación del solipsismo. Pero el análisis de la empatía ya en las *Meditaciones* tiene un alcance mucho mayor que el intento de dar cuenta de la experiencia del otro concreto, ella se dirige a fundamentar una teoría trascendental del mundo objetivo.

En segundo lugar, en Husserl la corporalidad no es primeramente finitud sino apertura (mediación) al mundo y a los otros. Somos mónadas con ventanas, interconectadas a través de nuestros cuerpos. La corporalidad aparece entonces como una condición *a priori* de la experiencia del mundo. Ricoeur expresa este carácter del cuerpo en el siguiente fragmento:

Yo estoy, en primer lugar, orientado hacia el mundo. [...] La primera significación que leo en mi cuerpo, [...] no es que es finito, sino precisamente que está abierto a...; es incluso esa apertura a...la que lo convierte en mediador originario «entre» yo y el mundo. El cuerpo no me encierra, al modo de ese saco de piel que, visto desde fuera, lo hace aparecer como una cosa en el campo de las cosas; me abre al mundo, [...] El cuerpo me abre también a los demás en la medida en que se expresa, es decir, que muestra el dentro sobre el afuera y se convierte en signo para el otro, descifrable y brindado a la reciprocidad de las conciencias.¹⁰

¹ Sobre la naturaleza de la *epoché* cabe decir que indica un momento negativo, de suspensión del juicio, al que sigue uno positivo que es la reducción fenomenológica o trascendental. Se trata de dejar fuera de juego toda pretensión de validez. Es el primer momento en un cambio de actitud, que busca evitar que los prejuicios se proyecten; detenerse, poner a la luz los prejuicios, exponerlos, evidenciarlos. La *epoché* da como resultado dirigir nuestra mirada al fenómeno (lo que se ilumina por sí mismo).

² HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas* (trad. de José Gaos y M. García Baró), F.C.E., México, 1985, 158-159.

³ En cuanto a los niveles del análisis fenomenológico, el estático no toma en cuenta los horizontes, se trata de una correlación abstracta yo (cartesiano) - noema. En el nivel genético el yo tiene el espesor de la experiencia, no es un polo vacío, es sustrato de una historia.

⁴ Cf. CELMS, T., *El idealismo fenomenológico de Husserl* (trad. de José Gaos), Revista de Occidente, Madrid, 1931, 169-172.

⁵ HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, 168.

⁶ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Analítica trascendental, I.2, sección segunda, §16, B133, Alfaguara, Madrid, 1988, 6ª ed., 154.

⁷ HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, 178.

⁸ *Ibid.*, 189.

⁹ *Ibid.*, 192.

¹⁰ RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004, 37-38.

MARINA GRINENCO

UCA

EL REALISMO SOCIALISTA SOVIÉTICO

LA MADRE, MÁXIMO GORKI

marinagrinenco@hotmail.com

Recepción: Diciembre 2016

Aceptación: Noviembre 2017

RESUMEN

Máximo Gorki describe en *La madre*, el proceso de transformación interior de una débil mujer hacia los principios marxistas del comunismo soviético. Madre de un joven revolucionario, Pelagia invita al lector a transitar su conversión, para que él también la realice. Es así que, por su función educadora, dicha novela se convierte en uno de los principales antecedentes del realismo socialista. Aún más, es posible identificar ciertas características propias del pensamiento ruso, aunque atravesadas por el marxismo occidental. Por lo cual, el hombre de la novela se presenta en su dimensión práctica exacerbada y escindido en sí mismo.

PALABRAS CLAVE

Rusia. Comunismo. Arte. Realismo Socialista. Gorki. Zenkovsky.

RESUMO

Máximo Gorki descreve em *La madre*, o processo de transformação interior de uma mulher fraca para os princípios marxistas do comunismo soviético. Mãe de um jovem revolucionário, Pelagia convida o leitor a viajar na sua conversão, para que ele também perceba. Assim, devido ao seu papel educativo, esta novela se torna um dos principais antecedentes do realismo socialista. Além disso, é possível identificar certas características do pensamento russo, embora atravessadas pelo marxismo ocidental. Portanto, o homem da novela aparece em sua dimensão prática exacerbada e dividida em si mesma.

PALAVRAS-CHAVE

Rússia. Comunismo. Arte. Realismo socialista. Gorky. Zenkovsky.

INTRODUCCIÓN

La novela de Máximo Gorki, *La madre*, es considerada el principal antecedente de la corriente estética propia del régimen comunista soviético, el realismo socialista. Esta manera de hacer arte se consolida con la toma del poder por parte de la facción bolchevique. A pesar de haber sido publicado con anterioridad al período comunista, es utilizado como propaganda política a lo largo del mismo.

Ahora bien, siendo que la cultura muchas veces funciona como catalizador de la sociedad en la cual se inserta, al estudiar el realismo socialista en sus varias disciplinas de aplicación y, en particular, en la literatura, es posible entrever al hombre ruso de esos años. En las siguientes líneas, se intentará recuperar el aire que se respiraba en aquella época, el descontento social y los sueños de una sociedad ideal que se extendían por las fábricas y campos, las repetidas huelgas, los cambios profundos de esta nueva mentalidad como el lugar de lo sagrado y la arrogancia fáustica de un revolucionario que confía en cambiar el destino de la humanidad con sus propias manos.

1. CONTEXTO HISTÓRICO

1.1. *Revoluciones de 1905 y 1917*

Rusia, a comienzos del siglo XX, era una potencia atrasada en comparación con otras. Recién en 1860 los campesinos dejaron de estar legalmente sometidos a sus señores, la industrialización llegó más tarde que en las demás potencias europeas y hasta 1905 no existían los partidos políticos. Aun así, la época anterior a la revolución fue de prosperidad, de crecimiento económico nacional debido a las inversiones externas, la paulatina industrialización, la modernización del sistema monetario y otros factores. Sin embargo, al campesinado nunca le llegaron noticias de aquello. Siendo el ochenta por ciento de la población, no habían experimentado una mejora en su economía.

Durante el período de 1905 se levantaron varias huelgas obreras y manifestaciones estudiantiles, pero fue la del 9 de enero la que desató la Revolución. Conocido como el “domingo sangriento”, las tropas del Zar dispararon contra los trabajadores de San Petersburgo que se manifestaban pacíficamente frente al Palacio de Invierno. En octubre de ese mismo año, el Zar permitió el establecimiento de la Duma (parlamento electivo nacional), la existencia de diversos partidos políticos y entidades sindicales. Sin embargo, la Duma tenía un poder limitado, los integrantes de los partidos socialistas eran arrestados y algunos gremios clausurados. A final de cuentas, los logros alcanzados no eran tales.

En 1914 estalló la Gran guerra europea y Rusia se alió con Francia e Inglaterra, contra Alemania y Austro-Hungría. Para ese momento la sociedad estaba profundamente dividida y la estructura burocrática era frágil, la legitimidad del

régimen era extremadamente precaria. Tras múltiples derrotas y un gran malestar social, en febrero de 1917 el Zar abdicó y asumió un gobierno provisional encabezado por burgueses y liberales. Convivió con este el *soviet* (consejo de obreros) de Petrogrado, el portavoz de la revolución del pueblo. Empero, seis meses más tarde se derrumbó esta estructura de poder dual y tomaron el mando de Rusia los bolcheviques, asaltando las zonas estratégicas de la ciudad hasta llegar al Palacio de Invierno. Posteriormente, nombraron un nuevo gobierno llamado *Sovnarkom*.

Vladímir Lenin fue el principal dirigente bolchevique de la Revolución, por lo cual asumió el cargo de presidente del *Sovnarkom* y lo ejerció hasta principios de 1924, cuando se enfermó y falleció. Lo sucedieron otros dirigentes, hasta que Iósif Stalin toma su cargo. En vida Lenin desconfiaba de él, empero por medio de múltiples alianzas logró tomar el poder total. Encabezó la Unión Soviética con una fuerte política represiva, se destacó de su gobierno las grandes persecuciones y los grandes proyectos de industrialización en desmedro de las condiciones de vida de la población.

Ahora bien, la revolución se caracteriza entre otras cosas por su sujeto: la clase proletaria. Esta lideraba la modificación radical que sufrió la organización de la sociedad rusa. Como agentes de este cambio, los trabajadores creían que para llevar a cabo la revolución se necesitaría concretar una primera fase, la consciencia de clase. Esta condición implicaba que ellos debían comprender la situación social en la cual estaban inmersos y con ello, las relaciones antagónicas que la definen y determinan el destino de la humanidad, para luego actuar de acuerdo a ello. Para hacer esta toma de conciencia de clase y del lugar que ocupaban en el devenir irrefrenable de la historia, los obreros y campesinos eran educados por los intelectuales.

El único futuro al cual se debía apostar era el de una sociedad sin clases, realizable actualmente en el mundo inmanente al trabajador. Esta prometedora etapa final involucraba a los proletarios de todas las naciones, era una causa universal, expandible a toda Europa.

1.2. *El realismo socialista*

El primer antecedente reconocido del realismo socialista es la literatura rusa realista del siglo XIX y su exponente principal, Máximo Gorki. Sus relatos retrataban de manera frecuente a los personajes *del bajo fondo*, los obreros y campesinos, con minuciosas descripciones que buscaban ensalzar aquellas figuras, en desmedro de otros personajes ricos y poderosos.

A lo largo de su vida, aún en el exilio, fue un gran impulsor de esta corriente estética. En 1934 fundó junto con otros literatos la Unión de Escritores Soviéticos. Más aun, en la primera sesión fue reconocido públicamente como principal motor de los principios del realismo socialista. Ahora bien, en los primeros años de la

revolución, lo artístico empieza a tener mayor importancia. Una vez los socialistas estuvieron al mando de la Unión Soviética, Lenin lanza la idea de un “plan de propaganda monumental”. Este consistió en llamar a los más reconocidos escultores rusos para que construyeran diversos monumentos a las figuras más destacadas de la Revolución y del ámbito cultural y científico. Debido al desorden económico de la guerra civil, el plan no tuvo grandes resultados. Sin embargo, “la idea leninista de la propaganda monumental resulto ser un modelo característico para el género socialista de relaciones entre el arte y las masas populares”.¹

Una vez finalizada la guerra civil y reestructurada la economía nacional, se comenzó a trabajar en la cultura más asiduamente. La tarea principal era “acercar el arte al pueblo y el pueblo al arte”,² generar el gusto por lo artístico, lo cual implicaba educación, instrucción de las grandes masas heterogéneas que conformaban el territorio ruso: múltiples etnias, culturas, clases sociales, etc. Al mismo tiempo, se hizo necesario transformar el arte para que fuera accesible a las grandes masas.

Para llevar a cabo estos vastos objetivos, fueron convocados los artistas de mayor fama a colaborar en la construcción del socialismo. El gobierno los exhortaba a incorporar como nuevo contenido para sus obras a la vida cotidiana y para que así pudieran hablar el mismo idioma de la gente.

La vida y los destinos de estas masas se convirtieron en el tema fundamental de la pintura y, en gran medida, también de la escultura y el grabado. Se procuraba por todos los medios que este arte girase no solo en torno a las masas, sino que fuese ‘para ellas’; que el arte hablase al pueblo en un lenguaje cercano a él.³

En el año 1925, el Estado hace el llamamiento formal para colaborar en la creación del arte soviético y el método más adecuado para hacerlo era la corriente estética realista, por su claridad explícita a la hora de transmitir un mensaje. El decreto del Comité Central del Partido Comunista definía que el realismo socialista exige al artista dar:

una representación histórica concreta y fiel a la realidad en su desarrollo revolucionario. Además, la veracidad y objetividad de la representación artística de la realidad debe combinarse con la tarea de ejercitar y remodelar ideológicamente a los trabajadores en el espíritu del socialismo.⁴

Por un lado, el artista debía ser *fiel* a la realidad pero considerando siempre su evolución revolucionaria. Por lo tanto, si lo real develaba injusticias, violencia, abusos o despotismo, no debería ser representado. La *fidelidad* o la *objetividad* estaban limitadas a los éxitos del régimen, borrando entonces sus errores. Es así que las más diversas obras se encontraban cargadas de optimismo exagerado en el futuro de la nación rusa. Se ilustraba la vida del trabajador soviético idealizado, como mujeres cargando costales, sonrientes, deleitadas por su extenuante labor. Por otro lado, el artista de este modo cumplía con una finalidad: educar al pueblo en el

socialismo. Promover aun en formas excesivamente obvias la organización social que se estaba instalando y que no podía ser frenada. Lenin llamaba a los realizadores del realismo socialista, “ingenieros de almas”.

Las corrientes estéticas que se habían desarrollado a principio de siglo (cubismo, futurismo) eran incomprensibles para la gente trabajadora de escasa formación artística y por lo tanto tuvieron que recurrir a lenguajes más concretos. Incluso Kazimir Malevich, padre del suprematismo, en sus siluetas de colores lisos pinta algunos rostros, se vuelca hacia los retratos. Por el contrario, muchos otros pintores se exiliaron: Alexandre Benois, Konstantín Somov, León Baskt, entre otros; y compositores como Dimitri Shostakóvich, Serguei Prokófiev y Aram Jachaturian fueron obligados a dar arrepentimientos públicos e inhabilitados temporalmente a seguir produciendo su música.

2. MÁXIMO GORKI: EL ESCRITOR PROLETARIO

2.1. *Su vida*

Máximo Gorki originalmente se llamaba Alexéi Maximóvich Peshov, tomó el nombre de su padre junto con el adjetivo ruso *gorkii* que significa “amargo”. Cuando tenía apenas tres años, su padre murió a causa de una peste y su madre, al encontrarse viuda antes de lo pensado, volvió a la casa de su familia. Allí, el pequeño Alexéi fue rechazado y maltratado. La familia castigaba de esta manera a la madre por haber contraído matrimonio con un hombre de origen humilde y aquel niño era, pues, símbolo del agravio. Esto se vio exacerbado por los problemas económicos que transitaban y la convivencia se volvió insoportable. Desesperada por salir de esa situación, la madre se casó con un hombre mucho menor que ella, pero se separó rápidamente y enfermó de tifus. Murió cuando el niño tenía once años.

Sin más opción, regresó a la casa de sus abuelos, donde fue obligado a dejar sus estudios para adoptar oficios que detestaba. Más allá de todo, leía con voracidad y su abuela le fomentaba este amor por la literatura regalándole libros. A los quince años comenzó a relacionarse con grupos estudiantiles antizaristas y a contactarse con deportados políticos quienes, habiendo cumplido su condena, se instalaban en las ciudades ribereñas del Volga, donde él vivía.

Al poco tiempo, luego de sufrir un gran desamor, intentó suicidarse sin éxito. El tiro atravesó un pulmón y le dejó una secuela que cargaría toda su vida: tuberculosis. Debido a esta enfermedad, posteriormente viajaría continuamente en busca de alivio. Aún así, se enroló como marinero y de esta manera conoció Ucrania, el Danubio, el Mar Negro, Crimea y el Cáucaso. Por momentos vivía en la calle y después navegaba, trabajaba por temporadas, leía y escribía inspirado en su andar por los pueblos costeros. Sus personajes eran “esa gente sencilla y desarraigada que se

encuentra en los campos y las calles, vagabundos, estibadores, gitanos, a los que el escritor trata con ese fondo de ternura que será una constante en todas sus novelas”.⁵

A los 24 años publicó su primer relato en un periódico local y logró que se editara en una revista de San Petersburgo. Luego de varias publicaciones y puestas en escena de sus historias, Gorki se volvió famoso. Era aclamado por el pueblo sencillo, dado que sus relatos mostraban compasión por los pobres y hostilidad hacia los poderosos. Su manera de vestir también contribuía a esa popularidad. Se arreglaba como un campesino: “blusa cerrada y corta, pantalones, cinturón grueso, pelliza y botas de media caña”.⁶

Ya siendo un escritor reconocido se codeó con los grandes pensadores y literatos de su época como Anton Chéjov, con quien tuvo una gran amistad. Al igual que otros intelectuales, participaba activamente en pos de la revolución. Afiliado formalmente al Partido Obrero Socialdemócrata, fue también editor de la revista *Vida Nueva*, uno de los medios de divulgación de las ideas socialistas más prestigiosos.

Ahora bien, habiendo fracasado las jornadas revolucionarias de diciembre de 1905, los otros miembros del Partido decidieron mandarlo al exterior ya que corría grave peligro de encarcelación. Se mudó a Estados Unidos y seguidamente a Italia. En el primer año de su exilio escribió *La madre*, con el objetivo de reavivar los ánimos caídos por las derrotas y complicaciones en Rusia. Regresó a su patria en 1913 gracias a la amnistía política dictada por el zar, para continuar trabajando *in situ*. Sin embargo, se opuso a la insurrección de 1917 porque lo creía apresurado y demasiado violento. Por esto se lo tildó de *traidor de la Revolución* hasta 1931, cuando, estando nuevamente exiliado, se desdijo y pudo regresar.

En sus últimas manifestaciones públicas hablaba maravillas de la política stalinista y en especial de la figura del líder. Empero, así como fue un intelectual muy respetado por la élite dirigente y saludado con muchísimo entusiasmo por el pueblo ruso en cada uno de sus regresos, rápidamente pasó al olvido. Sus obras ya no eran ponderadas, su relación con Stalin fue empeorando los últimos años de su vida. Murió el 18 de junio 1936 y aun enemistado con varios hombres de poder, fue enterrado en el muro del Kremlin con los mayores honores del régimen soviético.

Paso a la historia como “el escritor proletario” por sus historias de pequeñas personas, de modestas viviendas y manos gastadas por el trabajo. Todavía estrictamente realista, sus escritos son de un romanticismo animoso con la finalidad de suscitar nueva confianza en el futuro. Quizás haya sido su vida, su manera de vestir o hablar, o quizás los relatos cercanos a la realidad campesina y obrera en las más profundas necesidades y anhelos, lo que hizo que fuera immortalizado con ese apelativo.

2.2. *La madre* (1907)

La historia cuenta la vida de una mujer de nombre Pelagia, casada con un obrero, con el cual tenía un hijo. Ambos trabajaban en la fábrica del pueblo y vivían con la mujer en una pequeña casa. Se describe a Pelagia como profundamente miedosa, sumisa y resignada a lo que la vida le había brindado: un hombre borracho y violento, del cual no podía defenderse. Empero, él muere y la historia toma un nuevo rumbo.

Pável, a diferencia de su padre y del resto de los obreros, actuaba de otra manera: no bebía mucho alcohol, ayudaba a su madre con la casa y la trataba con respeto. Comenzó a juntarse con jóvenes de la ciudad, con quienes pasaba noches enteras leyendo y discutiendo acerca de temas que ella no comprendía. Al inicio se mostraba reacia con aquello que estaba alterando el carácter de su hijo, completamente atemorizada lo rechazaba, pero con la presencia dulce y educada de los invitados de Pável, paulatinamente se va interesando y finalmente, decide formar parte.

Se involucra personalmente con cada uno de los *camaradas* de su hijo, en especial con Andrei, a quien llamaba con ternura “Andriusha”. El primero de mayo, Pável y Andrei encabezan una marcha con todos los obreros de la fábrica. La movilización es frenada por la policía del Zar y ellos son encarcelados. Quienes se encontraban todavía libres llevan a Pelagia a vivir a la ciudad. Allí conoce a otros compañeros de su hijo, entre ellos a Sofía, con quien viaja disfrazada a los campos para repartir panfletos propagandísticos.

Los jóvenes revolucionarios son finalmente juzgados y deportados a Siberia. Durante el juicio, Pável da un breve discurso en defensa de la revolución que luego otros transcriben para distribuir por la ciudad. Pelagia, cada vez más orgullosa y comprometida con lo que defendía su hijo, decide tomarse un tren para distribuir aquellos papeles, pero no lo logra. La interceptan antes de partir, la policía quiere arrestarla pero la gente de su alrededor la defiende. La historia concluye en aquella estación: mientras el forcejeo continúa, Pelagia proclama la revolución gritando con ferocidad: “¡Pueblo, reúne todas tus fuerzas en una sola fuerza!”

Gorki redactó esta novela mientras vivía en Estados Unidos, desarraigado de su patria en razón de su integridad física, en parte porque eran épocas de grandes persecuciones a los antizaristas y, a su vez, para cuidar la tuberculosis con un clima más dócil que los gélidos inviernos rusos.

En estos años, escribe para transmitir esperanza a su pueblo ya que en Rusia se respiraba un aire de desaliento y fracaso. Los levantamientos de 1905 no dieron muchos frutos, los reclamos no eran atendidos e incluso las movilizaciones eran reprimidas. El descontento era grande, la mayor parte de la población trabajaba mucho y vivía con escasos bienes, mientras que la familia real se hacía de múltiples palacios y costosas obras de arte. Dicha situación de desproporción fue propicia para

la germinación de ideas marxistas y por lo tanto, todo este período anterior a la insurrección fue de desarrollo y afianzamiento hasta concretar la revolución.

La historia, entonces, responde a esta etapa de gestación y crecimiento de la revolución que, en parte, se llevo a cabo por medio de huelgas y manifestaciones. El relato se inspira en una movilización del 1 de mayo de 1902 que sucedió en la pequeña población de Sórmov. Al igual que los héroes de la narración, existieron el obrero metalúrgico Piotr Zalómov y su madre Anna Kirilóvna Zalómovna, que se afilió a la organización obrera a la que pertenecía su hijo y vestida como peregrina, ayudo a repartir la propaganda clandestina por la región de Ivanovo. Los arrestaron, fueron enjuiciados y deportados a regiones apartadas de Siberia, tal cual sucede en la novela.

Ahora bien, lejos de terminar con su actividad subversiva, para el autor todos ellos se convirtieron en héroes. En el juicio final, los describe llenos de la paz y la claridad característica de los mártires. Declaran allí que nunca dejarían de luchar, que el encarcelamiento no los frenaría. Es así que Gorki busca transmitir ilusión y confianza en el futuro. El pueblo ruso debía continuar luchando, los cambios estaban en las manos de todos, incluso de una mujer mayor como Pelagia. La novela procura enardecer los ánimos de todos los trabajadores rusos y, la figura de la madre, enseñar que la clase proletaria no encontraba límites nacionales ni de edad.

Por otro lado, la obra se basa en otros hechos que también sucedieron realmente. En la primera parte cuenta cómo los obreros del arrabal eran lentamente formados en los principios marxistas. Estos recibían educación por parte de los intelectuales. En grupos de estudio, leían acerca de cultura general y marxismo. Asimismo, como en la historia, se repartían panfletos clandestinos en las fábricas y campos. Todas estas medidas se ejercían en función de generar en los trabajadores “consciencia de clase”, esto es, el conocimiento de su situación de opresión y de que luchando moverían la historia a su favor. Ahora bien, este proceso de *conversión* a los principios socialistas se da esencialmente en Pelagia, pero por influencias indirectas. A diferencia del adoctrinamiento visible e intencional que daban a los obreros, es posible identificar en la madre una evolución personal, interior.

En primera instancia, Pelagia comienza a notar que Pável tenía comportamientos diferentes a los demás hombres del arrabal. Envueltos en un paisaje teñido de amarga rutinariedad, éstos entraban y salían de la fábrica cada día y su única satisfacción era el descanso embebido en vodka. En tanto se excedían con el alcohol, se generaba en las calles un clima de violencia que desembocaba en los hogares.

Los jóvenes imitaban a los adultos porque “la vida siempre había sido así: fluía regular y lenta como un río de turbias aguas, durante años y años, sin que se supiese hacia dónde iba, y toda ella estaba vinculada a las arraigadas y viejas costumbres de pensar y hacer siempre lo mismo, día tras día”.⁷ Sin embargo, la madre sentía que algo misterioso que le había arrebatado a su hijo. Pável se mostraba más

serio, leía libros buscando no ser visto y, luego de terminarlos, los escondía. Frecuentaba en mayor medida la ciudad e iba al teatro, comenzó a preocuparse más por su imagen. Utilizaba expresiones que su madre no comprendía y al mismo tiempo desaparecían de su lenguaje palabras groseras.

Una tarde le pregunto qué era lo que leía y él le respondió con absoluta sinceridad que su lectura constaba de libros prohibidos por el gobierno, que trataban sobre la vida obrera y que, si lo encontraban, lo llevarían a la cárcel. Ella sintió pavor y como todo en la vida le parecía inevitable y estaba acostumbrada a someterse, entonces ahora se limitó a llorar en silencio.

En cierta ocasión le expresó su temor y Pavel irritado le dirigió estas palabras:

—¡Ese miedo es la perdición de todos nosotros! Y los que nos mandan se aprovechan de nuestro miedo para atemorizarnos aún más.

La madre prorrumpió con angustia:

—¡No te enfades! ¿Cómo no voy a tener miedo? Me he pasado la vida entera temiendo... Tengo llena de temor el alma.⁸

Pelagia entonces, alberga miedo en su corazón, pero lo va perdiendo a medida que conoce a los jóvenes amigos de Pável, empieza a confiar en ellos y en lo que pregonaban. Al comienzo sólo preparaba el samovar para las reuniones y escuchaba lo que discutían, admiraba silenciosamente la fuerza que tenían para trabajar sin descanso y el coraje para arriesgar su libertad. Hasta que un cierto día se decidió por acompañar a su hijo en una manifestación de la fábrica. Mientras Pável discutía con el director, ella lo miraba con orgullo desde la muchedumbre. Más aún, cuando tuvieron problemas para llevar panfletos a la fábrica, ella se ofreció a hacerlo. Con la ayuda de María, la mujer que cocinaba para los operarios, consigue entrar y repartirlos sin ser vista.

Se gana así la confianza de los *camaradas* de Pável, para finalmente considerarlos como hijos. Empero, durante el proceso muestra ciertas resistencias respecto de su fe. Era una mujer muy religiosa, todos los días oraba frente a sus íconos, en Dios apoyaba sus penas para seguir adelante. Hasta que comienza a escuchar que aquellos jóvenes que tanto quería, negaban la existencia de Dios y rechazaban todo lo relacionado con el culto. Hablaban de que las iglesias eran las tumbas de Dios, porque Él vive en el corazón y en la razón de los hombres y no hay una instancia más allá de la vida. Todo lo que la Iglesia proclamaba no era más que una mentira utilizada para someter la voluntad del pueblo a la de unos cuantos, por medio del miedo. Ellos se proponían inventar una fe nueva, crear un Dios amigo de los hombres.

Profundamente irritada, cuidaba sus íconos con recelo. Pero al mismo tiempo, notaba que todos aquellos jóvenes encarnaban en cierta manera la fe que ella conocía y no podía entender por qué negaban a Dios. Viajaban del campo a la ciudad caminando, cruzaban los caminos de noche y bajo la nieve con el fin de repartir folletos o reunirse a estudiar. ¿Acaso no era eso esperanza en algo mayor a ellos? A medida que transcurre la historia, se va dando cuenta de que esta fe tan palpable era en este mundo. Leían, escribían y viajaban con la ilusión de que la clase obrera se liberaría del yugo burgués y formarían una sociedad ideal, en la historia de la humanidad actual. Este era el objeto de su esperanza, el cual va resonando cada vez en el interior de Pelagia.

Reconocía con admiración también la despreocupación que tenían por ellos mismos, la entrega total y desinteresada a la causa. El autor pone en boca de Pável bellas palabras acerca de la fuerza del gozo que lo mueve a continuar luchando, similar a la alegría que llevan los mártires cuando mueren en Dios. Todo esto va haciéndose un lugar en el corazón de Pelagia, en tan gran medida que paulatinamente va sacralizando la revolución y santificando a los *camaradas*.

Cada uno de los muchachos le parecía peculiar, pero “para ella fundíanse todos en uno solo: flaco, tranquilo, resuelto; rostro claro, con la mirada profunda, acariciadora y severa, de unos ojos oscuros, como la de Cristo camino a Emaús”.⁹ En todos ellos descubría al Mesías que traía la buena noticia de un nuevo mundo, un nuevo corazón, pero estos aún no se habían revelado como tales. Caminaban entre la gente sin ser reconocidos en su calidad de portadores de la verdad. En la severidad dogmática pero cálida de la profundidad de sus miradas, se le manifestaban grandes hombres y crecía su amor por ellos, en desmedro de su fe.

El quiebre final se produce cuando se muda a la ciudad. Allí se encuentra con gigantescos templos abarrotados de oro y plata, mientras mendigos esperaban en el atrio a que alguien les diese una moneda de cobre. Esto se contradecía con la imagen que se había forjado de Cristo como amigo de los pobres, que vestía con sencillez. Empezó a creer que el Señor que habitaba en esas iglesias era el Dios de los ricos y no encontró más que rechazo por aquel.

Insensiblemente empezó a rezar menos, pero a pensar más en Cristo y en la gente [...]. Le parecía que Cristo mismo, al que ella siempre había amado con impreciso amor [...], estaba ahora más cerca de ella y era ya otro, más elevado y visible, de faz más radiante e iluminada, como si en realidad hubiera resucitado para la vida, purificado y reanimado por la ardiente sangre que los hombres vertieran con generosidad en su nombre, sin invocar, pudorosamente, al desdichado amigo del género humano.¹⁰

Jesucristo, al cual le había rezado toda su vida, en quien encontraba sentido a todo su sufrimiento, había perdido su nombre y su rostro. Era otro, estaba más cerca y visible porque residía ahora en este mundo. La sangre derramada de los mártires revolucionarios lo resucitaron a la vida verdadera, la vida en pugna. Un nuevo pensamiento concibió en su corazón: “Jesucristo no habría existido si los hombres no

hubiesen perecido por su gloria”.¹¹ Los mártires de la revolución sucumben para la resurrección de un nuevo dios: el dios de los proletarios, por lo cual la causa es ciertamente sagrada.

Por lo tanto, hacia el final de la narración ya no puede orar, no le encuentra sentido. Se muda a la ciudad y deja sus íconos en el pueblo. No había lugar en su vida para la contemplación, se había vuelto un sujeto activo de la revolución, llevaba ella misma libros y folletos a los campesinos. Ya no esperaba a que las cosas mejoraran, sino que había tomado las riendas de su propia historia y las de la humanidad. Trabajaba para el “nuevo mundo”, era la paloma mensajera de los *mujik* (campesinos), tenía una tarea asignada, se había convertido en una *camarada*.

En resumen, el lector es llevado por todos estos momentos interiores a Pelagia, con el fin de ser educado también en la doctrina marxista. Ella va descubriendo la nobleza y el valor del accionar de su hijo y, por lo mismo, el lector transita este descubrimiento para finalmente convencerse, como Pelagia, de que éste es el camino verdadero. Quien empatiza con ella, comprende el miedo en el que vivía al principio y su posterior empoderamiento, la confianza que gana en sí misma y en el futuro de la humanidad. En este sentido, *La madre* es un antecedente del realismo socialista. En parte, por cumplir con la función educadora que exige dicha corriente estética y, también, por acercar el arte al pueblo al usar un lenguaje simple y personajes con los cuales se identificaría fácilmente un trabajador ruso.

3. ONTOLOGISMO, INTEGRISMO Y PANETISMO EN LA NOVELA

La novela presenta ciertos rasgos característicos que atraviesan también gran parte del pensamiento ruso, pero lo hacen de una manera particular en la narración. Siguiendo a B. Zenkovsky,¹² quien escribe una *Historia de la Filosofía Rusa*, es posible rescatar tres elementos: ontologismo, integrismo y panetismo.

Pues bien, respecto del ontologismo, la tradición rusa concibe un concepto de verdad íntimamente ligado a la vida concreta. El sentido se encarna en la vida, por lo cual no hace falta dar un salto teórico sino simplemente posar la mirada en la realidad para dar con el *lógos*. Pável Florenski define a la *istina* (verdad en ruso coloquial) como “«la existencia que permanece», «lo viviente», «el ser vivo», «el que respira», es decir que posee la condición esencial de la vida y de la existencia. La verdad en cuanto ser vivo por excelencia: tal es su comprensión en el pueblo ruso”.¹³

En *La madre* la vida que refiere a la verdad, no se presenta en su permanencia sino en un proceso dialéctico de realización, que depende del accionar humano para su transformación. Lo real está incompleto y reclama su plenificación al hombre revolucionario. La vida del arrabal oculta su victorioso futuro tras las cadenas opresivas de la fábrica, que deben romperse para ganar la libertad del obrero. La verdad, así entendida, no se ha alcanzado todavía. Hay algunos que la conocen, se han instruido y son llamados comunistas, ellos tienen la misión de hacer ver el

proceso inconcluso al pueblo trabajador para llevar la historia a su plenitud. Es así que la vida no es creación que atesora un *lógos*, sino transformación dialéctica que tiene como actor central al hombre. Por lo mismo, es posible identificar una eliminación total de la trascendencia, tanto es así que ya no es Dios quien lo trae a la vida, sino el hombre quien posibilita con su sacrificio el renacer de un nuevo Cristo.

Descansa, pues, en todo el pueblo ruso la autoría y responsabilidad del futuro de la humanidad. Un recurso que utilizan gran parte de las manifestaciones del realismo socialista es la presencia de un caudillo heroico. Simbolizando la figura de Stalin, encarna ideales para todo hombre soviético, es un ejemplo a seguir. Alexander Bruckner lo identifica en la literatura de Gorki y lo describe de la siguiente manera:

Gorki, con sus apasionadas y románticas descripciones de héroes del arroyo, que saben abrirse un camino, libres de todos los prejuicios de la burguesía: la fuerza de la razón, quien tiene la fuerza se traza a sí mismo la ley. Con un famélico ardor se entrelazaron la apoteosis fáustica, la animal alegría de vivir, el desprecio por todo lo débil, el revolcarse por el arroyo.¹⁴

El héroe es un hombre capaz de todo por sí mismo, confiado plenamente en sus fuerzas, no hay *más allá* de él. La verdad lo empodera y, al mismo tiempo, teniendo el poder, define la verdad: la ley de la historia que cree necesariamente direccionada a la sociedad comunista. La verdad es entonces la acción, llevar adelante la revolución, borrando cualquier tipo de contemplación inerte. Pável confía en que se liberará de todo yugo y ayudará a los hombres del arrabal, que describe como una masa uniforme sustraída durante el día por la fábrica y vuelta a rondar los bares en busca de sangrientas peleas, a librarse también de la opresión que los ciega. Los hará conocer su realidad, ser conscientes del potencial destructivo de su clase.

Este es un superhombre que rechaza la *smireníe* rusa, la entiende como sumisión a los poderosos y resignifica el mundo y su organización política y económica, junto con la religiosidad, borrando del mapa lo trascendente hacia la inmanencia, en donde radica su excelencia. En él culmina el deseo de dominio y control sobre lo real, esencial al hombre moderno occidental que modela a su parecer el orden de las cosas por la ciencia.

El autor previamente citado habla de lo fáustico, porque Fausto representa en la obra de Goethe la primacía de la acción sobre el verbo. En él no hay escucha de la palabra sino voz que se superpone. No recibe, destruye para construir según su parecer y por lo tanto es incapaz de aceptar algo mayor a él que lo defina, la grandeza del hombre es absoluta. En la novela, Pável comienza por negar la tradición en la que ha nacido, modifica su vestimenta, su manera de hablar y de actuar, pretende de esta manera comenzar a formar un mundo nuevo. Junto con sus *camaradas*, se esmera por estudiar y conocer todo para conquistar el devenir de la historia por medio de la razón.

En este punto se encuentra la siguiente cualidad del pensamiento ruso, el integrismo. Este implica la inclusión de todas las esferas de la vida humana: la fe, lo

racional y la afectividad. A diferencia de Occidente, el pensamiento ruso considera todas estas dimensiones del hombre para hacer filosofía, comprenderse a sí mismo y a su devenir. Sin embargo, en la novela se exalta a la razón como motor de la historia, en desmedro de los sentimientos, pasiones y creencias.

Pável, en ciertos momentos de la historia, se encuentra frente a la disyuntiva de elegir entre construir una vida con Shashenka, mujer de la cual se había enamorado, y expresarle sus sentimientos abiertamente, o entregarse por completo a la revolución, sacrificando cualquier proyecto para su vida. Opta por lo segundo, aun mostrándose cariñoso con su madre en algunas ocasiones, se niega a amar a una mujer porque quiere desprenderse de su afectividad para luchar guiado únicamente por la razón. Cree que la comprensión racional, el estudio exhaustivo, lo llevarán al éxito revolucionario, es así que los sentimientos son un obstáculo para los intelectuales. Más aun, la lectura de los textos occidentales, el conocimiento de las doctrinas marxistas en profundidad, sería lo único que los liberaría del miedo. La razón los empodera, es la vía excelentísima hacia el final de la historia.

Hace su aparición, entonces, el racionalismo científicista, por medio del marxismo. Los sucesos que componen la novela, presentan rasgos de esta corriente de pensamiento occidental y develan una confianza absoluta en la razón del hombre. Este conoce la historia hasta el momento devenida en hechos concretos y descubre un patrón: la lucha de facciones opuestas. Deduce, luego, que esto continuará hasta que el último enfrentamiento tenga lugar y el proletariado se instale como la única clase social. La solución al problema de la humanidad se desprende como de un silogismo e irrumpe en la tradición rusa la ilusión científica del hombre occidental moderno.

Con todo, Gorki introduce en la casa de Pelagia un personaje que devela rastros de aquel espíritu integrador. Andrei en cierta ocasión discute con Pável por la dureza con la que trataba a su madre. No le permitía preocuparse por él, la reprendía cada vez que se mostraba angustiada o temerosa, le decía que el miedo era una herramienta de opresión, que no debía de ninguna manera dejar que sus sentimientos afloraran. Por la sola razón, el conocimiento de que la historia se resolverá a favor de los proletarios, su corazón descansaría. Empero, esto no sucede hasta el final del relato y una tarde, tras una fuerte discusión entre madre e hijo, Andrei toma del brazo a Pável y lo arrastra hacia la entrada de la casa. Enfadado, le dice que su valiente heroísmo no valía el dolor de su madre y que debía tener compasión por ella. Relativiza aquel empoderamiento por la razón, considera también la sensibilidad de Pelagia, la da valor y la respeta. Por un momento destrona a la razón, pero no dura más que esos párrafos.

Al final de la historia, Pelagia y todos los camaradas ya no tienen miedo. El temor es para los débiles, así como la compasión. Ellos son amos y señores de sus decisiones, no les importa ser encarcelados y deportados a Siberia, ellos podrán salir

y volver a trabajar por la causa. Se sienten todopoderosos, su destino es prometedor. Empero se introduce aquí otro rastro del integrismo renegado, una cierta fe en un paraíso inmanente. La sacralización de la causa, los revolucionarios estimados como mártires y mesías del excelso futuro, llenos de bondad y justicia honesta. La caracterización de la sociedad sin clases se presenta como un estadio librado de cualquier mancha anterior, incorrupto y reunido en el amor universal de los proletarios. Todo esto no es más que una transmutación de los valores cristianos para predecir el futuro de la humanidad, tomando la idea del amor, la fraternidad, la justicia y la bondad. Y que finalmente expresa la presencia de aquel integrismo originariamente ruso, alterado por la ingenua fe en la razón propia de Occidente, y su destrucción.

Finalmente, el panetismo también tiene su lugar en *La madre*. Este concepto se refiere a la preeminencia de la dimensión ética en la tradición rusa. Debido a que la verdad y la vida se corresponden íntimamente, el pensamiento teórico se traslada a la acción. Diferente de Occidente, teoría y práctica se dan juntas. Asimismo, este aspecto se vincula con una centralidad del hombre, el actor propio de lo ético, por lo cual panetismo y antropocentrismo se integran.

La temática del relato es profundamente ética, versa sobre todo en la preocupación constante por el sentido, el fin de la historia, y cómo realizarlo. Es así que la manera de llevar a cabo la revolución aparece junto con la resolución teórica de la dictadura del proletariado. Se desprende de esto el carácter historiosófico¹⁵ del pensar soviético, que es también el eje central de la doctrina comunista.

En la novela, esta idea recorre el pensar de todos los personajes y es entendida por ellos como un reino inmanente a la actualidad del ser del hombre, accesible por la lucha de los proletarios de todo el mundo, contra sus opresores. El enfrentamiento de facciones opuestas es el motor de la historia que tiene como meta una sociedad despojada de clases sociales, donde la propiedad sea colectiva y estén exentos de cualquier institución. Afirma Andrei que predominará allí la bondad sincera y los hombres se admirarán mutuamente, emancipados de toda envidia y rencor. Ellos serán absolutamente libres, capaces de todo, “la vida no será ya vida, sino culto rendido al hombre; se exaltará su imagen; ¡para los hombres libres serán accesibles todas las alturas!”.¹⁶ Y este magnífico futuro creen que llegará indefectiblemente por la fuerza de la justicia histórica: los proletarios están destinados a destruir el poder de los ricos y crear una vida nueva.¹⁷

En resumen, es posible encontrar estas tres cualidades de la tradición rusa en la novela de Máximo Gorki aunque alteradas por la influencia de la doctrina marxista. Mientras que en el ontologismo aparece trastocado por el movimiento dialéctico de una realidad en proceso, que tiene al hombre como principal actor; el integrismo se fracciona por una concepción fragmentada del hombre mismo y busca en el fondo

volver a reunirse; y finalmente, el panetismo tiene su lugar en la preocupación por el final de la historia y los medios para realizarlo.

CONSIDERACIONES FINALES

El recorrido realizado por la obra literaria de Máximo Gorki, conduce irremediabilmente a preguntarse por el arte en sí mismo: qué dimensión tiene en la vida del hombre, en qué manera inhiere en la misma.

Un primer acercamiento es considerar que los diferentes lenguajes artísticos intentan manifestar lo que las palabras del hablar ordinario no pueden expresar. Esto que mueve al artista a la composición de sus obras, es la hondura del misterio con el que se encuentra y al cual no puede dar respuesta. Busca comunicar eso que ha descubierto en su interior y lo presenta por medio de una figura, su obra. Ahora bien, sucede que el realismo socialista soviético tiene un interlocutor determinado: el pueblo ruso. Por lo tanto, el arte habla de las inquietudes y preocupaciones del hombre soviético de aquella época e intenta brindar una solución al descontento que se vivía: levantarse en una revolución.

Al comienzo del proceso revolucionario, los artistas parecían manifestar su adhesión y preocupación por la situación de la nación rusa, alentando a la gente a tomar cartas en el asunto. Sin embargo, a medida que el régimen va mutando en un despotismo arbitrario en manos de Stalin, estos se veían más bien coaccionados a expresar su adhesión a la política de Estado y promoverla. Incluso más limitados en la composición de sus trabajos, en las figuras, trazos, colores o melodías.

Por lo tanto, el arte pierde hondura, no refleja la dimensión interior del artista sino una propaganda política del estado. Las obras se dimensionan por su funcionalidad. Las que no eran efectivas en su mensaje como el cubismo, fueron eliminadas. Se vieron limitadas al *mundo del trabajo*, esto es, “el mundo de la utilización, del servicio a fines, del resultado o producto, del ejercicio de una función; es el mundo de las necesidades y del rendimiento, el mundo del hambre y de su satisfacción”.¹⁸

Ahora bien, el acto de creación y contemplación artística, al igual que el acto filosófico, la conmoción existencial en virtud de experiencias límite o del amor, trascienden la utilidad. De la misma manera que uno no ama realmente a otro para obtener un beneficio ulterior, las expresiones artísticas son fines en sí mismos y al transformarse en medios, se vuelven seudorealizaciones artísticas.

Hay también seudoformas de la creación y contemplación artísticas, una seudopoesía, que, en lugar de romper la bóveda del día del trabajo, se limita, por así decir, a pintar adornos engañosos en su pared interior y que, con mayor o menor disimulo, se pone al servicio del mundo del trabajo como “poesía útil”, privada o también política.¹⁹

Sucede pues, que estas obras quedan coartadas por el fenómeno de la política comunista que se caracteriza por acaparar la totalidad del individuo, esto es, alterando no sólo su dimensión económico-administrativa o social, sino también espiritual. Empero, es importante rescatar que los años de gestación de la Revolución, en los cuales Gorki escribe *La madre*, la ilusión de una sociedad ideal era encarnada por gran parte de los artistas y la composición tenía un origen más honesto que el arte stanilista.

Entonces, es posible recuperar en Gorki el espíritu propio del artista, al transmitir la naturaleza humana que en ese momento transitaba un proceso de transformación social y que a su vez, era símbolo de su propia búsqueda personal, de sus anhelos y miedos. Esta novela, junto con otras similares, pasaron a la historia manipuladas en virtud del sistema del terror que se desarrolló posteriormente, para olvidar al “escritor proletario” en sus motivaciones más intrínsecas y particulares.

¹ KURZ MUÑOZ, J.A., *El arte en Rusia: la era soviética*, Instituto de historia del arte ruso y soviético, Valencia, 1991, 90.

² *Ibid.*, 89.

³ *Ibid.*, 93.

⁴ *Ibid.*, 137.

⁵ *Ibid.*, 8.

⁶ *Ibid.*, 9.

⁷ GORKI, M., *La madre*, Orbis, Buenos Aires, 1982, 9.

⁸ *Ibid.*, 22.

⁹ *Ibid.*, 111.

¹⁰ *Ibid.*, 219.

¹¹ *Ibid.*, 168.

¹² Cfr. ZENKOVSKY, B., *Historia de la filosofía rusa*, EUDEBA, Bs.As., 1967, introducción.

¹³ FLORENSKI, P., *La columna y el fundamento de la verdad*, Sígueme, Salamanca, 2010, 49.

¹⁴ BRUCKNER, A., *Historia de la literatura rusa*, Labor, Barcelona, 1929, 217.

¹⁵ El carácter *historiosófico* se refiere a la preocupación constante del sentido, del fin de la historia.

¹⁶ GORKI, M., *La madre*, 132.

¹⁷ Gorki no sólo expresa esto por medio de discursos explícitos, sino también utiliza abundantes recursos literarios simbólicos, forma unidades de oposición por medio del contraste. Por ejemplo, distingue entre dos razas, dos pueblos irreconciliables: los ricos y los pobre, u opone los hombres de la ciudad a los obreros del arrabal e introduce colores.

¹⁸ PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 2003, 81.

¹⁹ *Ibid.*, 98.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

CARBONE, M., *Una deformación sin precedentes. Marcel Proust y las ideas sensibles*, Barcelona, Anthropos, 2015, 224 pp. ISBN 9788415260912

Una deformación sin precedentes forma parte de la colección “Autores, Textos y Temas” de la Editorial Anthropos en su sección de Filosofía. Este libro fue traducido del original italiano: *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili* por Eduardo González Di Pierro. Sin embargo el autor ha agregado para la versión española un apéndice titulado: “Amor y música”, que no está presente en el original italiano.

El objetivo principal del libro es el de reencontrar, explorar y desarrollar algunas de las cuestiones que la obra de Marcel Proust plantea a la filosofía. Principalmente se analizarán las ideas sensibles, aquellas ideas que resultan ser inseparables de su manifestación sensible. Según Mauro Carbone, ha sido Maurice Merleau-Ponty el primero en señalar la centralidad de dichas ideas y explicar que Proust ha sabido mostrar en su obra, que estas, –contrariamente a lo que la tradición del pensamiento occidental nos ha enseñado-, no están separadas ni se oponen a lo sensible, sino que surgen precisamente de nuestro encuentro con éste.

Lo que M. Carbone intentará a lo largo del libro será investigar y prolongar la elaboración merleau-pontiana de la noción de idea sensible. Para llevar a cabo este objetivo también apelará a la obra de Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (1968), en que se desarrolla la noción del “en-sí de Combray”, que es, precisamente, una idea sensible. Carbone señala que Deleuze encuentra en Proust “el esbozo de una concepción anti-platónica de la reminiscencia que, en tanto tal, no existe en el último Merleau-Ponty, pero se revela del todo complementaria de su concepción de las ideas sensibles y no menos necesaria para elaborar finalmente una teoría no platónica de las ideas”.¹

El libro está estructurado a partir de una introducción, cinco capítulos, y un apéndice. La introducción, “¿Buscar? Más aún: crear”, se propone analizar el conocido pasaje de la obra de Proust que está más o menos fijado bajo el título de “Resurrección de Combray por la memoria involuntaria”. Carbone explica, a partir del análisis, que además del descubrimiento de la memoria involuntaria, lo que allí podemos hallar, es la descripción de la experiencia de una intuición eidética: la experiencia con que el protagonista de la obra vuelve a saborear la *esencia* misma del pueblo en que transcurrió parte de su infancia, dicha esencia es fruto de un simbolismo que transforma lo particular sensible en un universal inseparable de él.

El primer capítulo del libro se titula “La naturaleza: variaciones sobre el tema. «¿Por qué hay varios ejemplares de cada cosa?»”. En este capítulo se elucida la noción de *voyance* (videncia) para bautizar el nudo entre el escritor y lo visible, esta noción según Carbone resulta central para reconsiderar la relación entre lo sensible y lo inteligible. La *voyance* contribuye a nombrar la “mutación ontológica” que consiste en el darse *carnal* de las relaciones entre el hombre y el Ser, mutación no expresable en el lenguaje de la conciencia, de la representación, de la moderna confrontación entre sujeto y objeto. La *voyance* se perfilará entonces como aquella visión que en lo visible ve lo invisible, visión que - como nos enseña Proust- en el velo mismo de la música o de la palabra literaria, nos hace captar lo invisible de la idea que trasluce en ellos. La idea sensible será, pues, aquella dimensión que se abre en nuestro encuentro con sus ejemplares y que ya no podrá ser cerrada, esta noción nos evita efectivamente “separar lo sensible de lo inteligible, la existencia de la esencia, las variaciones del tema”.²

“El tiempo mítico de las ideas. Merleau-Ponty y Deleuze lectores de Proust” será el título del segundo capítulo del libro en el que se intentará describir el quiasmo entre empírico y trascendental, es decir, la génesis empírica de lo trascendental. Se realizará aquí una exposición de las divergencias y convergencias de las ideas merleaupontianas y deleuzianas en torno a la lectura que ambos llevan a cabo de la *Recherche*. Lo más significativo de esta exposición reside en la inauguración de un tiempo “mítico” en el que Merleau-Ponty ve vivir las ideas sensibles descritas por Proust. Las esencias se manifestarán así como ideas sensibles que aparecen en una transtemporalidad que se da en el quiasmo entre pasado y presente, que no se encuentra más allá del tiempo o fuera de él, sino entre.

El tercer capítulo, dedicado a dilucidar la expresión deformante y siempre renovada de nuestro encuentro sensible-afectivo con el mundo, se titula “Deformación y reconocimiento. Proust en la «inversión del platonismo»”. Carbone sostendrá, mediante el análisis del caso Cézanne, que “todo arte ha sido y es –por esencia- *deformación*, ya que responde siempre y de cualquier modo a un *principio de distorsión* que subyace al modo mismo de darse a nosotros de los fenómenos”.³ La “inversión del platonismo” supone pasar de la noción platónica de reconocimiento, que buscaba encontrar en lo individual una forma predeterminada, hacia una concepción de la obra de arte como lugar privilegiado en que aparece una esencia a través de sucesivas deformaciones sin forma preliminar, es decir, *una deformación sin precedentes*. Un ejemplo de este reconocimiento sin semejanzas será el *bal de têtes* descrito por Proust en la *Recherche*, análisis con el que Carbone finalizará esta sección.

El anteúltimo capítulo del libro se titulará: “La palabra del augur. Merleau-Ponty y la «filosofía del freudismo»”, aquí M. Carbone buscará exponer sucintamente la interpretación del freudismo que lleva a cabo Merleau-Ponty para alcanzar el

concepto de “palabra del augur” en el que verá “un símbolo ambiguo que se aplica de antemano a varias líneas de sucesos posibles”.⁴ Los poderes poéticos y oníricos de la carne, explica el autor, están investidos de ciertos entes a través de los cuales nos abrimos al Ser y que, por esta razón, devienen “emblemas” que envuelven nuestras relaciones con los demás y con las cosas de un halo mítico decisivo e inextinguible. Nuestra experiencia no dejará entonces de retomar de manera creativa estos emblemas como si fueran aquella “palabra del augur” que no es otra cosa que la palabra misma del mito.

En el último capítulo del libro, “¿Cómo podemos reconocer lo que no conocíamos? *Mnemosýne* y el arte del siglo XX”, Carbone recurrirá a un ensayo de Vernant (“Aspectos míticos de la memoria”) para caracterizar la transformación de *Mnemosýne* a lo largo de la historia en la antigua Grecia. Esto le permitirá mostrar cómo a la memoria se le atribuye tanto la función de recordar como una función poética. Dicha función permite la apertura de un tiempo mítico en el que se encuentran las ideas sensibles. El arte del siglo XX llevará a cabo un reconocimiento ciego de aquellas ideas, ciego ya que nunca han sido poseídas intelectualmente, sino que se trata del reconocimiento de las ideas que se crean en la experiencia operante, por *diferencia* y no por imitación de modelos preliminares, ideas que se crean en la memoria.

El último apartado del libro es el novedoso apéndice: “Amor y música. Tema y variaciones”. Este texto, que no ha sido incluido en la versión original del libro, busca establecer una analogía entre el tema musical y las posibles variaciones, y la idea y sus respectivas apariciones. En el caso de las ideas, Carbone nos indica que el tema trasparece en las variaciones, esto supone la mentada inversión del platonismo que sostendría que la idea da lugar a las diversas apariciones. Amor y música son los ejemplos de la *Recherche* proustiana que el autor del libro utilizará para sostener que las ideas sensibles son ideas negativas que no pueden desprenderse de las apariencias sensibles y erigirse en positividad de segundo grado. Analizando entonces los casos de la *Sonata de Vinteuil* y el amor por Albertine alcanzará la noción de “matriz simbólica” –considerada también por Merleau-Ponty como idea sensible– en la que ve aquella institución que da lugar a la elaboración de nuevas o renovadas constelaciones de sentido. Dicha matriz simbólica, idea sensible, tema, etc., se encuentra *en* las variaciones y no opera detrás de ellas como modelo.

Martín Miguel Buceta

SHEEHAN, T., *Making sense of Heidegger. A paradigm shift*, Rowman & Littlefield International, New York & London, 2015, 349 pp. ISBN 9781783481187.

¿De qué se trata la filosofía de Heidegger, después de todo? La respuesta a este interrogante ilustra cabalmente la intención y el objetivo que el autor persigue al redactar este libro: encontrarle sentido a la filosofía del pensador alemán, no porque ella carezca del mismo, sino porque éste se ha extraviado en el paradigma clásico de interpretación sostenido por los eruditos heideggerianos. Thomas Sheehan, académico norteamericano especializado en filosofía de la religión, filosofía europea del siglo XX y metafísica clásica, y autor de numerosos artículos, capítulos y libros acerca de Heidegger y el catolicismo, tales como *Heidegger, the man and the thinker* (1981), *The first coming: How the Kingdom of God became Christianity* (1986), *Karl Rahner: The philosophical Foundations* (1987), *Edmund Husserl: Psychological and transcendental phenomenology and the encounter with Heidegger* (1997), *Becoming Heidegger* (2007) y una traducción al inglés del tomo número XXI de la obra completa del filósofo alemán, *Logic: The question of truth* (2007), inaugura con el presente escrito una tercera línea de interpretación de la obra heideggeriana que se suma a un primer paradigma de carácter existencial,⁵ el cual se centra principalmente en el análisis que Heidegger realiza sobre la existencia humana, y una segunda lectura considerada clásica,⁶ la cual expone que el tema central de todo el trabajo del filósofo alemán es el ser. La presentación de este tercer paradigma surge de la pretensión de intentar darle sentido a Heidegger mostrando que la totalidad de su producción filosófica no trata acerca del ser sino sobre el sentido mismo, la significatividad y la fuente de éste.

El giro paradigmático en cómo leer e interpretar a Heidegger propuesto por Sheehan puede ser sintetizado en las dos siguientes tesis, fruto de una lectura estrictamente fenomenológica de este autor: en primer lugar, lo que a fin de cuentas el filósofo entiende por el ser es la inteligibilidad de las cosas, esto es, su presencia significativa (*Anwesen*) a la inteligencia humana (tanto teórica como práctica); y en segundo lugar, la meta última de este pensador, la así llamada “la cosa misma” (*die Sache selbst*), no es el ser o la inteligibilidad de las cosas sino aquello que la hace posible, a saber, el claro abierto (*Lichtung*).⁷ Según la primera tesis, cada vez que el hombre se encuentra con una cosa se halla ante algo significativo, o dicho en otros términos, el ser humano siempre se encuentra con las cosas *como* esto o esto otro (incluso en el caso de tratarse completamente desconocido, la cosa se presenta *como* algo que no se puede descifrar). El hombre tiene la habilidad de darle sentido a las cosas al conectar sus posibilidades (una necesidad, un interés, un propósito) con la posibilidad de algo que él encuentra, relacionando aquello encontrado con sus preocupaciones y metas diarias. Cuando las cosas son descubiertas en tal relación con los seres humanos dentro de un contexto o mundo dado, ellas tienen o cobran sentido.

De acuerdo con Sheehan, esta presencia significativa es el punto de partida o la pregunta que le sirve como guía (*Leitfrage*) a Heidegger, pero ella no es la respuesta a su interrogante fundamental (*Grundfrage*): ¿qué es lo que permite que las cosas sean tomadas *como* esto o aquello y, con ello, entender su ser?⁸ La fuente de la inteligibilidad de las cosas es la realidad (*Ursache*) o fenómeno originario (*Urphänomen*) llamado el claro, condición del significado, que es el espacio abierto en el cual los entes se vuelven presentes posibilitando la comprensión de su ser. El claro cuenta con la peculiaridad de tornar todo inteligible pero, a su vez, no es en sí mismo inteligible, puesto que está siempre oculto: aunque no se lo pueda conocer discursivamente, puede ser experimentado en la inmediatez no discursiva del asombro o de la angustia.⁹

Estas dos tesis son explicitadas con lujo de detalles por Sheehan a lo largo de los diez capítulos en los que se articula el libro, agregándole a ello tres apéndices, una extensa bibliografía de la obra completa de Heidegger y sus traducciones al inglés, y dos índices, uno sobre terminología alemana, inglesa y latina, y otro con términos de la antigua lengua griega. El texto comienza por donde Heidegger se inició: el pensamiento griego. El objetivo de los capítulos segundo y tercero es presentar la visión que el pensador alemán tiene de la metafísica griega, particularmente de Platón y Aristóteles. Los capítulos cuarto, quinto y sexto abordan la obra *Sein und Zeit*. El primero de ellos desarrolla dos interpretaciones fenomenológicas realizadas por Heidegger: el ser de los entes como presencia significativa dada a los hombres y la existencia (*Dasein*) como estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*). El capítulo quinto expone el fenómeno de la apropiación (*Ereignis*), el cual conforma la tríada de los conceptos capitales de la filosofía de Heidegger junto con los conceptos de ser y claro. La apropiación hace referencia a la relación recíproca e íntima del hombre y el significado, los cuales no pueden existir el uno sin el otro. El capítulo sexto versa sobre la anticipación resolutiva de la muerte. La cuestión de la unidad y la continuidad entre la obra temprana y tardía de Heidegger es presentada en el capítulo séptimo, mientras que el octavo discute en torno del viraje (*Kehre*) dentro del pensamiento del filósofo alemán. El capítulo noveno investiga lo que Heidegger denomina la “historia del ser” (*Seinsgeschichte*). Y por último, el capítulo décimo constituye una conclusión que ofrece reflexiones críticas sobre la disertación de 1953 titulada *Die Frage nach der Technik*.

El texto de Sheehan ofrece una argumentación notoriamente sólida y consistente que se fundamenta en las numerosas citas de la obra completa de Heidegger (cuya cantidad gira alrededor de los cien volúmenes) y sus correspondientes explicitaciones, en los diversos análisis de la intrincada terminología empleada por dicho filósofo, estableciendo equivalencias y clarificando términos mediante la remisión a otros idiomas, en las traducciones inéditas o divergentes a las ya existentes que el autor brinda, justificando su traducción y

analizando en profundidad dichos pasajes, y en la utilización de recapitulaciones y repeticiones a lo largo del libro, lo cual permite que el lector pueda seguir sin mayores problemas el hilo argumental. Por otra parte, la obra presenta algunas características que dificultan su lectura, como el estilo de escritura un tanto compacto de Sheehan, el uso de frases unidas por guiones y de neologismos, y la existencia de citas en latín y griego antiguo sin traducir. Todo ello limita la audiencia a profesionales, profesores y académicos dedicados al estudio del pensador alemán, de modo que podría afirmarse que el presente libro pertenece al ámbito de los escritos especializados y no a la esfera de los textos de divulgación recomendables para quienes aún se están iniciando en la filosofía.

Si ha de hacerse una última valoración acerca de esta obra, podría decirse que ella resulta muy iluminadora en ciertas cuestiones donde incluso el mismo Heidegger presenta cierta ambigüedad, como es el caso de la utilización de la palabra “verdad” para referirse a tres fenómenos distintos en la conferencia *Vom Wesen der Wahrheit* generando confusión en el lector. Tampoco deben pasarse por alto las reflexiones y críticas que el autor le dirige al pensador alemán, particularmente en aquellos temas que integran su elaboración filosófica después de la guerra, como el viraje en el pensamiento de Heidegger y su concepción de la historia del ser. Una apreciación puntual bastante llamativa de Sheehan situada en esta última cuestión consiste en que en ninguno de los 96 tomos de la obra heideggeriana aparece la palabra “capitalismo”, lo cual es discutible de acuerdo a las diferentes interpretaciones sobre la esencia de la técnica y la mentalidad que ella despliega e instala en la sociedad. Si bien uno podría no estar de acuerdo con los distintos juicios de valor del autor, debe reconocerse que ellos constituyen una invitación a seguir investigando y debatiendo acerca de estos temas específicos. El trabajo de erudición de Thomas Sheehan podrá no tener todas las respuestas a los interrogantes que genera la filosofía de Martin Heidegger, pero sí parece indicar el camino que conduce a la salida del ya histórico laberinto de las interpretaciones que rodea a la totalidad de la obra de dicha figura filosófica.

Juan Solernó

¹ CARBONE, M., *Una deformación sin precedentes. Marcel Proust y las ideas sensibles*, Barcelona, Anthropos, 2015, 11.

² Ibid. 51-52.

³ Ibid., 88.

⁴ Ibid., 136.

⁵ La lectura de carácter existencial de la obra de Heidegger, surgida luego de la Segunda Guerra Mundial y que tiene su auge durante la década de 1950, se basa fundamentalmente

en *Sein und Zeit*, agregándole a éste la influencia de la obra de Jean Paul Sartre *L' être et le néant*. Un ejemplo claro de este primer paradigma se encuentra en LANGAN, T., *The meaning of Heidegger: A critical study of an existentialist phenomenology*, Columbia University Press, New York & London, 1959.

⁶ Este segundo paradigma nace en 1963 con la obra de RICHARDSON, W. J., *Heidegger: Through phenomenology to thought*, Nijhoff, The Hague, 1963, y es confirmado inmediatamente por dos textos de ese período, a saber: PÖGGELER, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963, y VON HERRMANN, F. W., *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1964. Esta segunda lectura de Heidegger considera la totalidad de la obra de este pensador y establece un marco para interpretar la unidad de los períodos temprano y tardío de su carrera filosófica.

⁷ SHEEHAN, T., *Making sense of Heidegger. A paradigm shift*, Rowman & Littlefield International, New York & London, 2015, 23.

⁸ Esta es “[...] la pregunta por cómo es posible que se dé la presencia significativa como tal” („[...] die Frage, inwiefern es Anwesenheit als solche geben kann“). HEIDEGGER, M., *Zur Sache des Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, 86-87.

⁹ El claro está intrínsecamente oculto; se halla siempre presente y operativo, pero no es posible acceder a su por qué. Éste le roba al hombre la palabra debido a que “el claro es en sí lo inmediato. Por lo tanto, nada que sea mediato [tal como el lenguaje discursivo] podrá nunca alcanzar lo inmediato inmediatamente” („Das offene selbst ist das Unmittelbare. Kein Mittelbares [...] vermag deshalb je das Unmittelbare unmittelbar zu erreichen“). HEIDEGGER, M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981, 61.

TÁBANO 13 (2017)

SOBRE LOS AUTORES

IVANA COSTA (UCA – UBA – UNTREF)

Ivana Costa es doctora en Filosofía (UBA) y periodista (TEA y Universidad de San Andrés); enseña Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad Católica Argentina (UCA) y en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Dicta el seminario Hecho, verdad, relato en la Maestría de Periodismo Documental (UNTREF). Trabajó en diarios y revistas. Escribió libros de filosofía para escuela media, en colaboración con M. Divenosa. Publicó artículos sobre Platón, el platonismo tardoantiguo y Aristóteles. Tradujo escritos de Platón, Maquiavelo y Nicolás de Cusa.

GIORGIO FARO (PUSC)

Giorgio Faro, nacido en Milán en 1954, enseña Ética aplicada (familia, trabajo y política) en la Pontificia Università dell Santa Croce (Roma). Escribe sobre cuestiones relacionadas a la filosofía del trabajo. En el 2014 publicó *La filosofía del trabajo y sus caminos* (Edusc, Roma). También es un amante de la filosofía política de Thomas More, a quien ha dedicado varios trabajos en revistas especializadas.

GONZALO LUIS RECIO (UNQ – CONICET – UNTREF)

Gonzalo Luis Recio es becario del CONICET con lugar de trabajo en la Universidad Nacional de Quilmes. Es doctor en Epistemología e Historia de la Ciencia por la UNTREF. También es licenciado en Cs. Políticas y en Filosofía por la Universidad Católica Argentina.

MARÍA CIELO AUCAR (UNNE)

Licenciada en Filosofía en la Universidad Nacional del Nordeste. Su tesis de licenciatura lleva el título: “Verdad y alteridad. Presupuestos para una deconstrucción de la noción de verdad en el pensamiento de Emmanuel Levinas”. Ha trabajado en una beca de investigación de pregrado de la UNNE, con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas, dedicada al pensamiento de Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche y Emmanuel Levinas, denominada “Subjetividad y alteridad. Kierkegaard, Nietzsche y Levinas en el ardor de un mismo fuego”. Ha ejercido la docencia en el Seminario Interdiocesano “La Encarnación” y ha participado en carácter de Miembro Titular por los estudiantes

de la Comisión Evaluadora para la Carrera Docente en la UNNE. Es autora del artículo “Sobre la correlación subjetividad-alteridad en el pensamiento de Soren Kierkegaard y Emmanuel Levinas”, *Escritos de Filosofía* (2017), vol. n°4.

ANALÍA GIMÉNEZ GIUBBANI (UCU – UCA)

Es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad de Montevideo, Uruguay. Ejerce como profesora del Departamento de Formación Humanística de la Universidad Católica del Uruguay. Actualmente se encuentra realizando su doctorado en la Universidad Católica Argentina.

MARINA GRINENCO (UCA)

Es Profesora de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Participó activamente en el Centro de Estudiantes de Filosofía de dicha universidad como: Tesorera (2013), Vicepresidenta (2015) y Presidenta (2016).

MARTIN BUCETA (UNSAM – CONICET – UCA – USAL)

Profesor y Licenciado en Filosofía, Doctorando por la UNSAM, Becario doctoral CONICET, Profesor a cargo de Historia de la Filosofía Contemporánea de las Facultades de Filosofía y Teología del Salvador, Sede San Miguel, Profesor Adjunto de Ética y sus fundamentos de la Carrera de Ingeniería en Alimentos (UCA). Participante como tesista de diferentes proyectos de investigación.

JUAN SOLERNÓ (UCA)

Estudiante del último año de las carreras de Profesorado y Licenciatura en Filosofía en la Universidad Católica Argentina. En el año 2013 le fue otorgada una beca por el Referat Weltkirche para estudiar en la Universidad Católica de Eichstätt, Alemania. Es autor de dos artículos publicados anteriormente en esta misma revista titulados “Cruzando el umbral de la postmodernidad” (2013) y “Polémica contra los maniqueos en torno a la cuestión metafísica en el libro VII de las «Confesiones» de San Agustín” (2016).

TÁBANO

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

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

1. CONDICIONES DE ACEPTACIÓN

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

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

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

Los artículos enviados deberán ser aprobados primeramente por el Comité Editorial Interno, que luego los remitirá a Asesores Externos, Nacionales o Internacionales, para su evaluación anónima, en la modalidad de “revisión por pares”. Los evaluadores podrán aceptar incondicionalmente el artículo, aceptarlo sujeto a las condiciones que juzgue necesarias, rechazarlo incondicionalmente, o rechazarlo pero exhortando a su revisión o reformulación.

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

2. FORMATO BÁSICO PARA EL ENVÍO

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

Para el modo de citar y otras especificaciones, por favor remitirse a la sección “Instrucciones a los autores” de nuestra página web, en el siguiente link: <http://www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/uca/facultad-de-filosofia-y-letras/publicaciones/revista-tabano/>

3. DATOS DEL AUTOR, RESÚMENES Y PALABRAS CLAVE

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

Los artículos deben estar acompañados de un resumen (*abstract*) de aproximadamente 100 palabras, en castellano y además, si es posible, en portugués; caso contrario, lo traducirán los editores.

Se ruega sugerir cuatro o cinco palabras clave que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo; y, si es posible, indicarlas también en portugués.

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