

in memoriam Julia V. Iribarne

“...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://www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/uca/facultad-de-filosofia-y-letras/publicaciones/revista-tabano/>
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."

Impreso en la Argentina
ISSN 1852-7221

TÁBANO

Revista de filosofía

Buenos Aires

ISSN 1852-7221



Número 10

2014

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

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

AUTORIDADES DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

RECTOR

Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández

VICERRECTORES

Dra. Beatriz Baglian de Tagtachian

Dr. Horacio Rodríguez Penelas

Dr. Gabriel Limodio

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

José María Aguerre

VICEPRESIDENTE

Mateo Belgrano

SECRETARIA

Mercedes Ruiz

TESORERA

Cruz Bosch

VOCALES

Mariana Rodríguez y Marcos Pérez Mendoza

“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

Marcos Jasminoy

EDITOR RESPONSABLE

Guillermo N. Barber Soler

EDITOR EJECUTIVO

Mateo Belgrano

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Mauro Guerrero, Joaquín Jasminoy, Mercedes Miguel,
Sofía Polivanoff y José Martín Valle Riestra

COLABORACIONES ESPECIALES

Sofía Campos

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)

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 10 (2014)

<i>Presentación</i>	9
<i>Julia Iribarne como traductora</i> Luis R. Rabanaque	13
<i>Preservación de sí mismo.</i> <i>La paradoja del centramiento descentrado</i> Julia V. Iribarne	19
<i>El sujeto como espectador en el pensamiento de Hannah Arendt.</i> <i>Del juicio estético al juicio político</i> Catalina Barrio	31
<i>El pecado y lo sagrado.</i> <i>Una lectura sobre lenguaje, hombre y filosofía en Bataille</i> Sebastián Vega	49
<i>Octavio Paz. Los intelectuales, la modernidad y la crítica.</i> <i>Homenaje a cien años de su nacimiento</i> José Manuel Flores Eudave	59
<i>La concepción del poder de dominar de Buenaventura de Bagnoregio y sus alcances políticos</i> Malena León	71
<i>Arqueología de la racionalidad filosófica. Filosofía y vida en</i> <i>Le point de départ de la recherche philosophique (1906)</i> Francisco Bodean	85
<i>Simone Weil y la ciudad de hoy</i> Augusto Del Noce [<i>traducción</i>]	95
<i>Gnoseología en Nicolás de Cusa. Precisión y objetividad</i> Julián Ignacio López	109
<i>La desaparición. Un lenguaje sin espacio</i> Pedro Nel Alzate Velázquez	121

<i>Libertad, alteridad, nostridad</i>	
Martín Grassi.....	129
<i>Reseñas</i>	141
<i>Sobre los autores</i>	143
<i>Instrucciones a los autores</i>	147

PRESENTACIÓN

FILOSOFÍA Y VIDA

La filosofía como tal no puede surgir de otra fuente que no sea la vida misma. La pregunta filosófica nace de ese desborde de vida que es el misterio, de esos huecos por los que la vida deja intuir su fondo más oscuro y por eso mismo más radiante. Filosofar, así, es hacerse responsable de ese desborde, es responder por él y ante él. Sin embargo, este buscar lo más-allá-de-la-vida de toda vida, lo más-allá-del-mundo de todo mundo, que distingue a toda actividad filosófica, es también el germen de su peligro más terrible. Porque la filosofía, lo sabemos todos, tiende continuamente a cierto anti-vitalismo racionalista por el que la mente filosófica se separa, como en un movimiento ascendente de soberbio ascetismo, de la sórdida ingenuidad mundana. Y esto, hay que decirlo, independientemente de la doctrina que se profese; porque incluso un nietzscheano “vitalista” se considerará separado del vulgo y portador del auténtico sentido de “Vida”, e incluso un nihilista posmoderno se creará por encima de los ingenuos discursos que se pretenden verdaderos.

Por eso, es también natural que surja el movimiento pendular opuesto: un impulso que busque romper con el abstracto mundo anti-vital de las ideas y conceptos. Un impulso que pretenda volver a situarse en la corriente de vida que vemos fluir inexorablemente a nuestro alrededor. Así, los conceptos e ideas serán tomados como impuros “derivados” de una fuente valiosa y original, cuya originalidad ha sido manchada por la irrespetuosa acción de la copia. Esta ruptura, acompañada siempre de una imagen o sensación de *regreso*, o *retorno*, buscará corregir la ruptura primigenia por la cual el hombre se habría desvinculado de la autenticidad de lo real, buscará sanar un *pecado original*. Y esto, insisto, puede verse en los más variados movimientos filosóficos de ayer y de hoy, y de las más variadas formas: el tomista acusará a Kant, el kantiano al posmoderno, el posmoderno a Platón.

No es la intención acá hacer una historia de los movimientos pendulares de la filosofía, sino destacar en este dinamismo el doble impulso del filosofar. Por un lado, la tendencia a *salirse de la vida* a fin de poder buscar lo que está más allá y poder decir algo *sobre* ella; y, por el otro, la reacción inevitable de una vuelta *hacia la vida*, de un retorno a la vitalidad original de la que en un comienzo de partió. Son, a mi entender, dos energías necesarias y complementarias, sin alguna de las cuales la filosofía queda trunca. Porque filosofar, en última instancia, será buscar *decir algo sobre la vida*. Y para poder decir algo, deberá estar por encima, deberá estar por afuera; pero para que ese *algo* diga realmente la vida, deberá estar también inmerso en ella, justamente *vivirla*. Porque si nos cerramos en un vitalismo

reaccionario, podríamos olvidar algo que es propio de la filosofía: la racionalidad. Y si nos cerramos en un intelectualismo abstracto, perderemos algo aún más importante: la sabiduría. Ajustar esta complementariedad no sólo será asegurar el ámbito propio de la filosofía, sino también garantizar su fecundidad.

¿Cuál será entonces la responsabilidad del filósofo, en un mundo vertiginoso y plural? Dejarse partir de la vida para poder salir de ella y encontrar algo más. Saber volver a ella para enriquecerla con lo aprendido. Ése será su aporte, su originalidad y su vocación. Y por eso será, también, su servicio a la sociedad. La actitud filosófica, en tanto puede desde la vida decir ese *algo más*, está llamada a hacerse cargo de su poder crítico e imaginativo con toda la responsabilidad que eso merece. El filósofo debe ver más allá, para así también *hacer ver* más allá, es decir, para comunicar su mirada, para mostrar que lo establecido es solo una faceta de lo posible, y que hay mucho más por descubrir o crear. No debe desmerecer esta función social: su mirada no sólo es necesaria para comprender el mundo, sino además para poder tomar distancia de él y para proponer un mundo nuevo, más acorde a las necesidades y deseos del hombre, más acorde a la vida.

Así, imbuidos de este espíritu, con el objetivo de aportar aunque sea en lo más mínimo al desarrollo vital de nuestra sociedad, les presentamos esta décima edición de la Revista Tábano del Centro de Estudiantes de Filosofía de la UCA.

Priman en esta serie de artículos, sin descuidar otras cuestiones, temas de ética y filosofía social que buscan llevar a la práctica la actitud filosófica descrita arriba. Abre la revista una semblanza de quien fuera una apasionada y admirada profesora de esta casa, Julia Valentina Iribarne, a cuya memoria dedicamos esta edición de la Revista Tábano; el escrito, a cargo de Luis R. Rabanaque, se enfoca en su labor como traductora. Lo sigue un artículo de la propia Julia —que impartiera en su momento y con pasión en clase— en el cual busca traer luz sobre algunas cuestiones fundamentales de la existencia humana y de su apertura a los otros, apoyándose como siempre en la fenomenología husserliana. Queremos recordar aquí la incansable labor de Julia como investigadora y docente, como traductora y escritora, pero sobre todo su talante humano, su búsqueda apasionada de sentido, sus palabras de aliento, su generosidad, su afecto.

El artículo de Catalina Barrios, de Mar del Plata, trabaja el rol crítico y constructor del pensador, y nos comparte sus investigaciones sobre el “reflexionar políticamente” en Hannah Arendt. Sebastián Vega, de Córdoba, busca aclarar el sentido de la filosofía a partir de la relación vital y mítica entre el lenguaje, el pecado y lo sagrado en la obra de Bataille. José Manuel Flores Eudave, de México, homenajea a su compatriota Octavio Paz en el centenario de su nacimiento, trayendo a la actualidad sus advertencias sobre la necesidad de un ejercicio crítico por parte de los intelectuales, particularmente en América Latina. A continuación

Malena León, estudiante cordobesa, muestra cómo Buenaventura ejerció dicho espíritu crítico en sus reflexiones sobre las nociones de dominio y posesión, y evalúa los alcances de dichos planteos. Francisco Bodean, estudiante de Santa Fe, desarrolla, desde el concepto de racionalidad filosófica de Maurice Blondel, la articulación entre la subjetividad activa del filósofo, su pensamiento analítico y su realización práctica. Le sigue una traducción original de un artículo de Del Noce, en el que el pensador italiano retoma las ideas de Simone Weil para demostrar que los positivismos y sociologismos del siglo XX no conducen a una revolución política sino meramente científica. Debemos este trabajo de traducción a Carolina Riva Posse y Magdalena Pereyra Iraola. Le sigue el artículo de Julián Ignacio López, de Buenos Aires, que busca exponer la problemática planteada por Nicolás de Cusa en torno a los límites y posibilidades de un conocimiento preciso, e interpretarla como una cuestión clave en el paso de la Edad Media a la Modernidad. Pedro Nel Alzate Velásquez nos comparte, desde Colombia, una aguda y seria reflexión fenomenológica sobre la *desaparición*, que se hermana con la experiencia desgarradora que tantos han sufrido en distintos países latinoamericanos. Y para cerrar, Martín Grassi nos regala una reflexión metafísica sobre la relación entre el yo, el otro y el nosotros desde la filosofía de Gabriel Marcel, a la que le sigue una reseña de su último libro *(Im)posibilidad y (sin)razón: La filosofía, o habitar la paradoja* (2014).

Como con el tábano, esperamos que todos estos escritos sean pequeñas invitaciones a movilizarnos, sea en el ámbito de la reflexión filosófica o en el de la práctica, a salirnos de la tibia e inmóvil comodidad de siempre para dar un paso más, para ver en la profundidad todo eso que hay detrás y hay delante, todo eso que somos y que todavía no somos.

Guillermo N. Barber Soler

LUIS ROMÁN RABANAQUE

UCA – CONICET – ANCBA-CEF

JULIA IRIBARNE COMO TRADUCTORA

* Una primera versión de este texto fue leída en el Acto de Homenaje a la Dra. Julia V. Iribarne que, organizada por el Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli”, tuvo lugar en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires el 6 de noviembre de 2014. Se le pidió especialmente al autor, miembro de nuestro Comité Editorial, su colaboración para este número dedicado a la memoria de Julia Iribarne.

1. EL FENÓMENO DE LA TRADUCCIÓN

Dos géneros de reflexiones se suscitan cuando considero la labor de Julia Iribarne como traductora. En primer lugar, si —como ha sugerido Hegel y parece confirmar Ricoeur— el reconocimiento de sí se alcanza en el espejo de las obras, no resulta difícil advertir que los trabajos que Julia Iribarne se propuso verter al castellano reflejan muchas de las preocupaciones fundamentales que han frecuentado su pensamiento. Las palabras que en referencia a la fenomenología de Husserl pronunció al cierre de la presentación de su libro *De la ética a la metafísica* las resumen de una manera concisa pero altamente significativa. Julia expresa su admiración por el fundador del movimiento fenomenológico según tres razones centrales: 1. por su formidable *libertad* de pensamiento, 2. por su convicción acerca de nuestro ser radicalmente *intersubjetivos* y 3. por su inquietud por la *humanización* de los seres humanos. Libertad, intersubjetividad y humanidad son temas centrales que recorren toda su obra filosófica. A través de estos títulos Julia subraya una convicción de fondo que concierne a la orientación teleológica que habita al ser humano y a su capacidad para encarnarla conduciendo su vida y habitando el mundo en función de ideas superiores, ideas que se dirigen al —«*estado de las mónadas*», —*ale* decir, [a] la unidad no homogeneizante de la humanidad toda, construida por la articulación de las diferencias». Es precisamente en esta tendencia hacia una forma superior de existencia comunitaria que reside, para Julia, —el sentido de la vida».¹

Lo dicho se enlaza, en segundo lugar, con una de las maneras como la propia Julia Iribarne persiguió estas ideas en su existencia filosófica concreta: en su labor de traductora. Realizar una traducción implica tender puentes entre comarcas a las que separa algún abismo: por ello combina, como ya lo sabían los antiguos

exégetas bíblicos, una tarea de orden técnico, ingenieril, y a la vez, una reflexión que va más allá de la gramática y que adopta en última instancia un carácter filosófico. Como lo señala muy acertadamente Hans-Georg Gadamer en su obra *Verdad y método*, la *traducción* concierne tanto a la hermenéutica (GW 2, 419), como al lenguaje mismo en su condición de medio universal de la comprensión (GW 1, 388).² No se trata nunca de un reflejo especular sino de una interpretación (GW 1, 388) que, en el caso de los textos escritos (*Übersetzung*), adquiere la forma de una reconstrucción (*Nachbildung*) del sentido en la nueva lengua, cuyo efecto resulta ser una cierta “*subreiluminación*” (*Überhellung*) del original (GW 1, 389). Por esta razón se trata siempre de un des-plazamiento (*versetzen*) de sentido y no de un re-emplazo (*ersetzen*) del original (GW 2, 153). Esta idea está contenida ya en la propia palabra castellana “*traducción*”, que remite al latín *tra-ductio*, literalmente, “*conducir de un lado a otro*”, “*pasarle un lado a otro*” (por ejemplo, de una orilla de un río a la otra) al igual que en el vocablo alemán *Über-setzung*, literalmente, “*tras-poner*”, y asimismo en el inglés *trans-lation*, derivado de *trans-fero*, “*llevar de una parte a otra*”. Todos ellos aluden precisamente al trans-porte de un lugar a otro, que es un tránsito en dos direcciones porque tiene que aproximarse a la lengua extraña y a la vez debe hacerlo desde el acervo de la lengua propia. En términos más técnicos, toda traducción, como explica Gadamer, es la unidad indisoluble de una *anticipación implícita* que capta previamente el sentido del todo a interpretar, y de una *fijación explícita* de lo captado previamente (GW 2, 205). Hay por una parte un lazo común, una comunidad (*Gemeinsamkeit*), que vincula al intérprete con la *tradición* (GW 1, 298), es decir, con los *pre-juicios* que sustentan la anticipación de sentido, y que posibilita el momento de pertenencia (*Zugehörigkeit*) a dicha tradición. Y hay, por otra parte, un lazo común entre el original y la versión en otra lengua en virtud de la participación en aquello que se dice, es decir, en virtud del acuerdo en torno a la *cosa misma* (GW 1, 391). Podría decirse que, en la apropiación de sentido inherente al encuentro hermenéutico entre el traductor y el texto en lengua extraña, se presenta un movimiento que puede describirse en términos de institución originaria, sedimentación virtual y reinstitución de sentido. Gracias a la idealidad de la palabra, la tradición escrita trasciende el momento de su donación originaria y se eleva a la esfera del puro sentido (GW 1, 394), donde se despoja de su circunstancia inmediata y deviene signo. Este movimiento de ascenso se complementa con el movimiento descendiente de la reconversión del signo nuevamente en habla y sentido (GW 1, 397), lo que Gadamer caracteriza como “ *fusión de los horizontes*” del texto y del intérprete. El acuerdo del que depende la fusión de los horizontes es una comunión que *dentro* del lenguaje *trasciende* al lenguaje. Para que esto pueda acontecer es preciso que el traductor abandone la ilusión de ponerse en el lugar del autor, de re-crear al creador, porque comprender es siempre comprender de otra manera. Además, la cosa de la que se habla se hace presente siempre desde una perspectiva, se da en un escorzo que implica una

multiplicidad abierta de otros escorzos como posibles experiencias de lo mismo. Positivamente, esto quiere decir que la traducción tiene como resultado la elevación de la conciencia comprensora a una generalidad de grado superior (cf. GW 1, 310) y de ahí la “sobreiluminación” del texto en su traducción. Pero conlleva a la vez un importante riesgo, que queda expresado en la ambigüedad del conocido lema: “*traduttore traditore*”: quien traduce es *tra-ductor* porque se inscribe en y prolonga una *traditio*, una herencia de sentido, y *traidor* porque está expuesto a una inexorable alteración de su fuente original. La propia sobreiluminación pone más agudamente de manifiesto una oscuridad de fondo, que no es otra cosa que la extrañeza de la alteridad.³

2. LAS TRADUCCIONES DE JULIA IRIBARNE

Los dos géneros de reflexiones que mencionamos, el filosófico-personal y el filosófico-exegético, se ven plasmados con claridad en la obra de traducción de Julia. Un breve repaso de dicha obra permite advertirlo. Quisiera en lo que sigue ocuparme por separado de sus trabajos más breves y de los libros completos.

2. 1. Artículos y textos breves

En el orden nacional, Julia Iribarne contribuyó tempranamente al anuario *Escritos de Filosofía* que publica la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires vertiendo el texto de Klaus Held, “La tesis de Husserl acerca de la europeización de la humanidad”.⁴ Held discute allí el sentido de las expresiones “europeo” y “Europa” en la última obra publicada de Husserl, que lleva por título precisamente *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Para ello retrocede hasta los orígenes históricos de la filosofía y la ciencia griegas, de la *episteme*, para ocuparse luego de las reflexiones de Husserl en el texto principal y en los anexos.

En el orden internacional ha traducido dos textos importantes provenientes del legado husserliano. En primer lugar, el manuscrito titulado “Temporalización – Mónada (21/22 septiembre 1934)”.⁵ La traducción corresponde al texto número 38 de *Husserliana XV*, donde Husserl expone en forma breve y concisa los temas del absoluto como razón, la historia como desarrollo de la temporalidad monádica y la función “aróntica” de la filosofía. Julia aclara en su Nota introductoria que la motivación para verter este breve texto provino de la afirmación de Iso Kern según la cual se trata por así decirlo del “testamento” de Husserl, donde “bosqueja el conjunto de su concepción filosófica”.⁶ En la nota 4 Julia propone la traducción de *Einfühlung* como “empatía” en lugar del habitual “empatía” y explica las razones de esta preferencia.⁷ En segundo lugar, el texto titulado “Valor de la vida – Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad <Febrero de 1923>”.⁸ Como indica Julia en su Nota introductoria, este manuscrito de investigación aborda problemas ético-

existenciales que recorren tres órdenes de temas: 1. El yo, los otros y las cosas, 2. La persona ética, su valoración, propósitos y fines, 3. El enfrentamiento entre destino y racionalidad.⁹ Se trata de un texto relativamente extenso en el que Husserl se refiere a la vulnerabilidad humana y las dimensiones de la falta de certeza en cuestiones que nos afectan radicalmente porque conciernen al sentido mismo de la vida.¹⁰

2. 2. Traducciones de libros

La tesis doctoral de Julia Iribarne sobre el problema de la intersubjetividad en la fenomenología husserliana fue publicada en dos tomos.¹¹ Como señala Eugenio Pucciarelli en el prólogo, la obra recorre un itinerario que comienza con la pregunta por la existencia de una teoría de la intersubjetividad en Husserl, enfrenta luego la objeción del solipsismo, tomando como hilo conductor la expresión de Husserl —«Llevo a los otros en mí»—, se detiene luego en la quinta *Meditación cartesiana* y muestra por último la unidad de la teoría de la intersubjetividad de la mano de la monadología.¹² Un interés particular exhibe el segundo tomo, pues, como lo ha indicado Rosemary Rizo-Patrón,¹³ tiene el gran mérito de ofrecer por primera vez en la lengua castellana una cuidadosa selección de textos de los tres monumentales volúmenes de *Husserliana* consagrados al tema, los XIII, XIV y XV, tanto en la forma de traducciones completas o parciales, como de sumarios de las cuestiones más relevantes. Esta selección se atiene al criterio cronológico de los volúmenes alemanes editados por Iso Kern y presenta textos fundamentales que conciernen a la empatía, a la sociología fenomenológica, a la monadología, a la corporalidad y a la teleología.

Un nuevo aporte a la comprensión de la fenomenología es proporcionado por la traducción del libro de Karl Schuhmann, *Husserl y lo político*, que publicó originalmente en la editorial Almagesto (1994), y reeditó posteriormente en Prometeo (2009). Este texto ya clásico aborda la cuestión de la constitución de la esfera de la comunidad política y del estado. A la cuidada versión del texto de Schuhmann se suma un Estudio preliminar en el que se explicitan cuestiones que son centrales para percibir su contenido y su alcance, en particular los problemas de la temporalidad y la historia, de la monadología, de la facticidad y la teleología implicada en ella. Julia se extiende en torno al problema del estado y a su función primariamente negativa, así como de la relación entre la filosofía de la historia y la historia de la filosofía.

El admirable trabajo de traducción de la *Crisis* de Husserl, publicada por Prometeo en 2008, constituye la última gran contribución de Julia a la delicada labor de tender puentes.¹⁴ La versión incluye los setenta y tres párrafos del texto husserliano y enriquece la edición con un extenso y pormenorizado Estudio preliminar que esclarece los planteos fundamentales y orienta la lectura de la obra.

Quisiera hacer tres breves observaciones. En primer lugar, se trata de la tercera traducción castellana de la *Crisis*. Hay una primera, profundamente olvidable, que fue reemplazada ventajosamente en 1991 por la versión, clásica y ya largamente agotada, realizada en España.¹⁵ En segundo lugar, la traducción que ofrece la doctora Iribarne mejora considerablemente la fluidez del texto y corrige algunos errores y decisiones cuestionables de la versión anterior. Me gustaría señalar unos pocos ejemplos significativos. Así, en el § 9 b) y también c), Julia traduce el término alemán *Fülle* como —comido”, en lugar de —plétora”, sin duda correcto pero algo pomposo; el verbo *erfahren* es vertido con el neologismo —experienciar”, que elude las inevitables connotaciones, tanto científicas como de sentido común, que conlleva —experimentar”; *Bewährung* y los términos relacionados son vertidos como —erificación” y no como —acreditación” (cf. p. ej., § 55); *Modus* y sus compuestos, como —modo” y no como el poco natural —modus” (cf. p. ej. § 28); *Leistung*, como —actuación” y no como —andimiento” (cf. p. ej. §2, MM, 5; § 9 h), etcétera. Ha rectificado igualmente algunos errores evidentes de la edición española, tal como ocurre con el participio *entschieden* en el § 9 b) al que corresponde —decida” en lugar de —dáfida” (MM, 32); lo mismo ocurre con *Methode*, —modo” en lugar de —radio” (MM, 33), y con *Zeichnungen* (en el § 9 a), —diseños” y no —ignos” (MM, 26). En tercer lugar, el texto preparado por Julia Iribarne consigna también la paginación original de *Husserliana* VI, lo que constituye un servicio muy útil a la hora de consultar el original en alemán, criterio seguido también por Antonio Ziri6n en sus traducciones de los tomos primero y segundo de *Ideas*.

Por 6ltimo, cabe consignar que en los 6ltimos a6os emprendi6, junto con la profesora Mariana Chu, de la Pontificia Universidad Cat6lica del Per6, la traducci6n de textos del tomo XXXVII de *Husserliana* que corresponden a las *Lecciones sobre introducci6n a la 6tica* dictadas por Husserl en los semestres de verano entre 1920 y 1924. Este trabajo no ha sido a6n editado.

3. UNA BREVE OBSERVACI6N FINAL

Este somero recorrido por la obra de traducci6n de la profesora Julia Iribarne nos permite advertir que su labor de *traduttrice* transita exitosamente los agudos desfiladeros entre la fidelidad y la traici6n al sentido, a la vez que cumple con los dos requisitos que Schleiermacher le ha exigido a la interpretaci6n de textos: el dominio t6cnico de la lengua y la capacidad de —adivnaci6n”, asociada a la con-genialidad, que supone junto con el conocimiento del experto una sensibilidad m6s pr6xima a la sabidur6a pr6ctica. Porque el traductor, como dijimos, tiende puentes, fusiona horizontes que sin su intervenci6n permanecer6an extra6os entre s6. Con ello hace su aporte a la realizaci6n efectiva de la teleolog6a inscrita en la esencia misma del ser humano. Como lo expresa Klaus Held, la traducci6n —es

un fragmento de institución de cultura; el traductor contribuye a ella al hacer que el mundo de pensamiento de un gran filósofo de otra cultura se incorpore a su propia cultura como patrimonio común”.¹⁶ Julia Iribarne se ha sumado a esta noble y vasta tarea de humanización con su esfuerzo paciente y silencioso, sin grandilocuencias, con esa generosa humildad que constituye —siempre— el sello distintivo de los grandes espíritus.

¹ –Palabras de cierre” a la Presentación del libro de la Dra. Julia V. Iribarne, *De la ética a la metafísica* (San Pablo/ Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2007, 267 pp.), *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, tomo XLII/2 (2008), 903-904.

² La sigla remite a: GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1990, seguida de número de tomo y página.

³ Cf. ALBIZU, E., –Hermenéutica y lenguaje en Gadamer”, *Anuario de filosofía jurídica y social* 14 (1994), 69-70.

⁴ En: *Escritos de Filosofía* 21-22 (1992), 21-46.

⁵ Publicado en RIZO-PATRÓN, R. y VARGAS GUILLÉN, G. (eds.), *Acta Fenomenológica Latinoamericana* II, San Pablo/ Pontificia Universidad Católica del Perú, Bogotá/ Lima, 2005, 311-317.

⁶ *Ibid.*, 312.

⁷ *Ibid.*, 314-315.

⁸ Publicado en RIZO-PATRÓN, R. y ZIRIÓN QUIJANO, A. (eds), *Acta Fenomenológica Latinoamericana* III, Pontificia Universidad Católica del Perú/ Jitanjáfora, Lima/ Morelia, 2009, 789-821. El original permaneció inédito hasta 1997, cuando Ullrich Melle lo hizo público en *Husserl Studies* 13/3, 1996-1997, 201-235.

⁹ *Ibid.*, 790.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ IRIBARNE, J. V., *La intersubjetividad en Husserl: Bosquejo de una teoría*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires. Tomo I, 1987, y tomo II, 1988.

¹² *Ibid.*, tomo I, III.

¹³ En su reseña del libro publicada en *Areté* VI/1 (1994), 194-198.

¹⁴ HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción y estudio preliminar de IRIBARNE, J. V., Prometeo, Buenos Aires, 2008.

¹⁵ HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de MUÑOZ, J. y MAS, S., Crítica, Barcelona, 1991. En adelante citada como MM, seguida de número de página.

¹⁶ HELD, K., –Bemerkungen zur Phänomenologie des Übersetzens— Observaciones sobre la fenomenología de la traducción— Traducción de Antonio Ziri6n Q., con la colaboraci6n de Viviana Oropeza, en: ZIRI6N Q., A., *GTH: Glosario-guía para traducir a Husserl*, Ensayos de traducci6n, [en l6nea]: <<http://www.ggthusserl.org/ensayos/ensayo.html#Bemerk>> [consulta: 03/12/2014].

JULIA VALENTINA IRIBARNE

ANCBA - CLAFEN

PRESERVACIÓN DE SÍ MISMO LA PARADOJA DEL CENTRAMIENTO DESCENTRADO

* Este trabajo fue presentado en el IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, desarrollado en Bogotá del 29 de agosto al 1 de septiembre de 2007; y luego publicado en el libro *En torno al sentido de la vida*.¹ Para esta publicación se presenta la versión utilizada por la autora para la cátedra de *Antropología filosófica* de la UCA en el año 2008.

Recepción: --

Aceptación: Agosto 2014

RESUMEN

Husserl se pregunta por el límite de la aspiración natural a la “preservación de sí mismo” y por la posibilidad de su superación. En primer lugar, se exhiben las instancias que fundan la identidad que la persona tiende a preservar; ellas hacen manifiesto el sentido centrípeto de la identidad organizada y de la autopreservación correlativa. En segundo lugar, se examina el hecho del descentramiento en las instancias expuestas y en las correspondientes al plano ético, en que el sentido del descentramiento alcanza su culminación. Finalmente, se reflexiona sobre los límites de esta aspiración natural y la posibilidad de su superación.

PALABRAS CLAVE

Edmund Husserl. Autopreservación. Centramiento. Descentramiento.

RESUMO

Husserl se pergunta pelo limite da aspiração natural, a “preservação do próprio ser” e pela possibilidade de sua superação. Em primeiro lugar, se mostram as instâncias que criam a identidade que a pessoa geralmente é levada a preservar; elas manifestam o sentido centrípeto da identidade organizada e da autopreservação correlativa. Em segundo lugar, se examina o fato da descentralização nas instâncias expostas e nas do plano ético, aonde o sentido da descentralização chega à sua culminação. Finalmente, reflexiona-se sobre os limites desta aspiração natural e da possibilidade de sua superação.

PALABRAS-CHAVE

Edmund Husserl. Autopreservação. Centralização. Descentralização.

La expresión “preservación de sí mismo” con que abrimos nuestra propuesta de reflexión, es tema de larga trayectoria en el pensamiento filosófico; en esta oportunidad lo veremos a través del pensamiento de E. Husserl. La preservación de sí mismo se vuelve para él un problema; se pregunta por el límite de esta aspiración natural y por la posibilidad de su superación. A diferencia de Schopenhauer, para Husserl, el velo de Maja no engaña en general, solo encubre un estrato más profundo de la autopreservación que el filósofo trascendental puede hacer manifiesto.

Se trata de un concepto fundamental en la concepción teleológica de Husserl, quien lo caracteriza diciendo:

En última instancia, la vida yoica es atravesada por una aspiración a alcanzar una unidad y una claridad unívoca en la multiplicidad de las convicciones, de modo que el yo se volverá tal que permanecerá y podrá permanecer fiel a sí mismo, en la medida en que ya no se incline a abandonar sus convicciones, y lo que depende esencialmente de esto, ser desdichado. Esto es naturalmente una idea, pero ella designa el sentido de la aspiración a la preservación de sí mismo en su idealidad.²

Intentamos aquí la comprensión de dos funciones: centramiento y descentramiento, cuya co-presencia se constata cuando se reflexiona sobre la identidad que tiende a preservarse a sí misma.

El planteamiento se ubica, en general, en el mundo de la vida, el de la praxis.

Con las expresiones auto-preservación o preservación de sí mismo traducimos la palabra alemana *Selbsterhaltung* que acepta también ser traducida correctamente por autoconservación. No son versiones antagónicas, sin duda el concepto de autopreservación lleva implícita la auto-conservación; lo inverso, en cambio, no se cumple en el sentido de lo que aquí entendemos por “preservación de sí mismo” o “auto-preservación”. La autoconservación es un proceso que en el ser humano comienza siendo instintivo, que es válido para todo ser viviente en tanto se cumplan las funciones vitales de que está provista la especie correspondiente. La preservación de sí mismo, en cambio, concierne exclusivamente al ser humano, como ser humano histórico y, dentro de ciertos límites, a cargo de su vida.

Anticipamos en el punto de partida, la razón que justifica el examen de las funciones que se presentan como paradójales. El sentido de la expresión “preservación de sí mismo” es manifiestamente centripeto; si se cumpliera sin atenuantes, convertiría a las sociedades humanas en seudosociedades; la coexistencia devendría más bien tema de ciencia ficción referido a un agrupamiento de individuos solipsistas, que solo podrían convivir en sociedad manipulados como autómatas desde una jerarquía superior (cf. de G. Wells 1984 y de R. Bradbury, *Fahrenheit 451*). Sin esa manipulación los hombres terminarían siendo “lobos los

unos para los otros”. Por cierto Hobbes anticipó esa concepción: justamente los seres humanos llegan al contrato y fundan el Estado, no en busca de la auto-preservación sino de la más elemental auto-conservación y entregan sin reservas su voluntad a cambio de sus vidas, porque “*Homo homini lupus*”.

También en el punto de partida es necesario recordar que en Husserl la subjetividad es radicalmente intersubjetiva. “Llevo a los otros en mí” dice Husserl repetidamente. Este punto de partida nos aleja de toda comprensión solipsista del tema, o de una posición egoísta. Esta posición hace que desde el primer momento sepamos que la autopreservación entendida como centramiento nos conducirá necesariamente a determinadas posiciones complementarias.

Los pasos de esta exposición son los siguientes: en primer lugar, se exhiben las instancias que fundan la identidad que la persona tiende a preservar; ellas hacen manifiesto el sentido centrípeto de la identidad organizada y de la autopreservación correlativa. En segundo lugar, se examina el hecho del descentramiento en las instancias expuestas y en las correspondientes al plano ético, en que el sentido del descentramiento alcanza su culminación. El último tema a considerar, puesto que Husserl busca reconocer los límites de esta aspiración natural y la posibilidad de su superación, reflexiona a ese respecto.

1. EXPERIENCIAS DE CENTRAMIENTO

El yo sabe de sí por la constitución originaria de sí mismo, a partir de las estructuras formales de la conciencia interna de tiempo, que opera en dos niveles: por una parte, se trata del yo libre, por otra, del yo de las tendencias, este último depende de estructuras constituyentes naturales, procesos de conciencia que constituyen el mero mundo de los objetos, y del nivel hylético de las meras sensaciones mediatizadas por el cuerpo vivido de los primeros haberes subjetivos del yo. La unidad anímico-corporal-vivida es el presupuesto que funda tal mediatización de sensaciones. Esa unidad está siempre pre-dada en la apercepción conjunta del yo-ser-humano.³ Como yo constituido soy punto cero de orientación del mundo al que me dirijo.

Yo sé de mí. Tengo de mí una experiencia portadora de evidencia, no solo a la manera cartesiana del “pienso-existo” sino de la vigorosa experiencia del “yo puedo” por la que me reconozco como origen de mi acción.⁴ Tengo a este respecto *certidumbre de creencia*,⁵ es un creer que la unidad intencional auto-configurante, en las visiones dadas en sí mismas, es del mismo modo que lo visto como realmente existente. Se trata aquí de un tipo diferente de la *creencia* que en el mundo de la vida afirma la existencia de un Dios trascendente, y también del que Husserl exige de sí mismo, cuando se trata de creer en el sentido del todo, para lo que no hay evidencia racional fundante. En *Ideas II*,⁶ Husserl hace referencia a la “auto-

preservación” y con esa expresión, desde nuestro punto de vista, parece confirmar la paradoja de que nos ocupamos: la de este estar fuera de sí del sujeto que es al mismo tiempo el modo de ser sí mismo y de constituirse a sí mismo como yo-ser-humano.

La identidad de la persona como sujeto individual de motivación, también expresa el correspondiente estilo de motivación, o dicho de otro modo: el estilo de motivación moldea la identidad de la persona. La autopreservación hace que en los cambios de las apariciones del yo, se mantenga un “típica” en sus unidades de motivación. Con esto no estamos señalando una suerte de fijación estática. La identidad del yo se constituye en el curso temporal de la conciencia, se sostiene en ese curso, se confirma siempre de nuevo a lo largo de los cambios de las decisiones del yo; el yo conserva su estilo individual, a partir del que es reconocible.⁷ Hay implícito en esto que el yo personal puede, no solo configurar sino reconfigurar su estilo de motivación. Hablar de libertad, en este contexto, alude a la necesidad de no ser establecido de una manera fija a partir de lo pre-dado, de modo que es posible un “yo puedo” de un yo referido a sí mismo en el acto de tomas de posición. La persona no solo instituye convicciones nuevas sino que las modifica o puede modificarlas. El término “preservación de sí mismo” alude al centro unitario que se mantiene a pesar de las modificaciones, abarca tanto la capacidad de modificarse como las modificaciones fácticas.

El resultado de esta actividad se caracteriza en la lengua alemana con un atributo altamente preciso, imposible de traducir con una sola palabra: somos *einmalig*; vale decir, lo que llegamos a ser sucede *una sola vez*, no se repiten las identidades.

El centramiento se manifiesta en el hecho de que la motivación más primordial que subyace a la renovación de las tomas de posición y habitualidades de la persona es su preocupación por la vida como la vida *mía*, la que está a *mi* cargo. Se trata de la busca de una “satisfacción vital” que me lleva a preguntarme por *mi* auténtica existencia, la que *me* traería cierto bienestar.

La persona, en su búsqueda, atiende a ciertas formas normativas que le permitirían conducir su vida como verdadera, auténtica y en esa medida, feliz. Estas metas operan como motivación, la forma mejor convoca desde el futuro. La concepción misma de una norma para la propia vida feliz, contiene, para Husserl, la exigencia de moverse hacia ese ideal, vale decir, tiene un sentido teleológico para la persona que responde a esa motivación; quien asume la motivación es ella misma: una vez más, se trata de centramiento.

En el ámbito de esta temática, es necesario vincular el tema de la preservación de sí mismo con el de la “auto-regulación”. La persona se comporta respecto de sí misma en modos relativos a las circunstancias y lo hace a partir de la

auto-crítica; esta le permite rechazar disposiciones propias o revalidarlas y hasta, en función de su auto-regulación pre-establecida, puede transformarse a sí misma. La preservación de sí mismo concierne a la persistencia de la mismidad de la persona a partir de sus tomas de posición e incluye los cambios; es una posición voluntaria de un nuevo grado de unidad personal según su auto-regulación; ella implica la institución expresa de una habitualidad voluntaria que prescribe la preservación de peculiaridades personales. Con palabras de Husserl, se trata de

aspirar a llegar a una unidad y a una unanimidad en la multiplicidad de sus convicciones, de modo que el yo quiera llegar a ser tal que se mantenga fiel a sí mismo, respectivamente, que pueda mantenerse fiel a sí mismo, en la medida en que no sienta más inclinación a abandonar sus convicciones.⁸

La fidelidad a sí mismo parece aludir exclusivamente al centramiento.

Tal como dice Husserl en algunos manuscritos tardíos (Ms. A V 22, 19), todo interés práctico es interés por las “preocupaciones vitales”. De eso resulta la “vida en la preocupación” (Ms. E III 4, 3) por el comportamiento respecto de sí mismo, precisamente en el sentido de la auto-preservación; en esto se hace visible, una vez más, la orientación predominante hacia el futuro. Dice Husserl en el mismo texto: Vivir es “existir en permanente preocupación por el futuro” (ibid., 2). La preocupación, referida a la preservación de sí mismo, abarca todos los grados de esa preocupación, hasta el grado superior de la posición de una voluntad de vida universal referida a una “tarea vital” unitaria como *telos*.

El mantenerse fiel a sí mismo implica, entonces, una dimensión teleológica: estamos situados en el ámbito de la práctica, la persona tiene la obligación de realizar ciertas posibilidades. A partir de la visión voluntaria del conjunto de la propia vida y del asumir la teleología reflexivamente, la preservación de sí mismo se convierte en un ideal práctico que como tal está en el infinito.

Para Husserl, es la preocupación, vale decir, el interés vital por la preservación de sí mismo, lo que motiva la reflexión teórica. En la raíz de ese vínculo se halla el hecho de que la vida humana está permanentemente expuesta al fracaso, nada garantiza que las intenciones alcancen el completamiento adecuado según lo predelineado; de ahí procede la preocupación. La vivencia es de *desengaño*,⁹ si ella tiene lugar, se aniquila el horizonte de expectativa; la evidencia que sobreviene implica una tesis de realidad respecto de la que lo esperado se desvanece. Es en este punto que la intención frustrada motiva la reflexión. La reflexión no solo señala las razones del fracaso sino que ayuda a alcanzar un saber que asegure el logro de la finalidad en todos los casos semejantes y posibles.

La preocupación, experiencia de centramiento, concierne a todo lo necesario para la preservación del existente según un conocimiento de experiencia,

un conocimiento que tiene que estar a disposición, un conocimiento accesible: se trata de experiencia dóxica que sirve a la actividad práctica.

Otras experiencias de la persona refuerzan, en principio, la idea de centramiento. Cuando se trata de la propia acción, sé que es *mía* la finalidad, *mío* el proyecto que la incluye, *mía* la elección de los medios y los movimientos de *mi* cuerpo vivido, exigidos para llevar a cabo la acción.

Por lo que respecta a la vocación, tema que ocupa una posición relevante en la antropología de Husserl, la experiencia del centramiento alcanza uno de sus rangos más altos. En la vocación el llamado es exclusivamente personal y solo quien es convocado puede dar respuesta. Husserl es un buen ejemplo de alguien que se entregó de pleno a responder al llamado. La literatura ofrece ejemplos paradigmáticos, tales como Franz Kafka, en *La metamorfosis*, hipérbole de lo que siente un ser humano cuya irrevocable vocación es ignorada, desconocida y/o desprestigiada por su más inmediato entorno.

No solo una experiencia tan radical como “el yo pienso” o la del “yo puedo” aluden a un grado máximo de centramiento sino también la experiencia de los sentimientos: tristeza, alegría, dolor, por ejemplo, y también la experiencia del propio deseo, de la propia expectativa, de la propia frustración; cada uno de ellos en cada caso son *míos*: es *mi* tristeza; es *mi* alegría, es *mi* irresistible anhelo etc.

Otro tema concerniente a la identidad que ha de ser preservada y que, en principio, alude al centramiento, es el de la responsabilidad para consigo mismo.

No solo en los textos de *Renovación*,¹⁰ sino en manuscritos tardíos, Husserl se ocupó de este tema. Su exigencia de renovación concernía tanto al mundo como al sí mismo. Tal responsabilidad exige a la persona ubicarse correctamente respecto a su esencia teleológica, vale decir, orientarse voluntariamente según el *telos*, ya que la fuente de la gradual aproximación a la meta (que se halla en el infinito) es la voluntad de cada ser humano. Su responsabilidad para consigo mismo le impone asumir su auto-regulación para aproximarse a la meta. Esta responsabilidad se presenta, en principio, como estrictamente centrada en la medida en que compromete la propia libertad y la propia decisión.

2. EXPERIENCIAS DE DESCENTRAMIENTO

Las instancias revisadas hasta aquí conducen a la afirmación de una identidad personal predominantemente centrada, centrípeta. Sin embargo, el hecho de que en nuestro punto de partida hayamos asentado el carácter intersubjetivo de la subjetividad, nos invita a re-examinar las instancias en que tal interrelación se hace manifiesta; se investiga por esa vía la función de descentramiento, centrífuga, de la propia identidad y de la correlativa preservación de sí mismo.

En primer lugar, el sentido mismo de la intencionalidad de la conciencia permite ilustrarla por medio de una imagen centrífuga. Recordamos en este punto el texto con que J.P. Sartre¹¹ celebra el desvelamiento husserliano de la conciencia como intencionalidad, puesto que “ser conciencia es siempre ser conciencia de algo”, y destaca la dificultad de representarla por medio de imágenes, de las que la menos inadecuada sería la de una sucesión de estallidos.

El mismo sentido centrífugo exhibe la estructura temporal de la conciencia. La temporalidad constituida la muestra como fluyente a partir de un presente efímero, descentrado hacia el pasado en forma de retención y simultáneamente hacia el futuro en forma de protención, en un transcurrir que no se detiene. Se trata de los éxtasis temporales, una modalidad de ser hacia más allá de un presente huidizo.

Por otra parte, si nos situamos desde el punto de vista de fenomenología genética y generativa, hallamos al infante humano en sus orígenes entretrejido con el otro sin saber de sí mismo. La historia de esta falta de límites comienza en la vida intrauterina y se prolonga más allá del nacimiento durante el primer año de vida en simbiosis con la vida de la madre. Es adecuado decir que el infante humano actúa desde el momento de su nacimiento como centrado-descentrado. Grita por incomodidad o desagrado y se tranquiliza con el abrazo. Por cierto, se trata aquí del operar de un instinto no-objetivante, no hay en esto una intención diferenciada de convocar al otro, no obstante es con la presencia del otro como se restablece el equilibrio. Un texto de Husserl conocido como “El infante. La primera empatía”) expone este estado de cosas en los siguientes términos: “El niño pide por la madre en la „visión“ normal, en el satisfacerse las necesidades originarias del niño grita involuntariamente, frecuentemente eso „surte efecto“”.¹²

La contraprueba empírica, o si preferimos, del mundo de la vida, de este centramiento-descentrado originario se halla en el libro de R. Spitz, *El primer año de vida del niño*, en que como una de las causas del autismo, se muestra como los infantes dejados en instituciones que reciben niños abandonados, tienden a padecer “hospitalismo” y “autismo” por la ausencia de una misma persona que lo atienda, quien a lo largo de los días repita los mismos gestos en situaciones semejantes, reiteración que funda la organización de la percepción en el infante. En esta interpretación de la enfermedad, la presencia del otro en entretrejimiento radical se halla en la base de la organización perceptiva normal de la persona. Desde nuestro punto de vista esta forma de comprensión es compatible con los análisis husserlianos de la génesis de la razón y el desvelamiento de la “irracionalidad” que la funda.

En este orden de cosas, la situación del infante en el ámbito familiar y más adelante en la de la escuela, son condición de posibilidad de que se desarrolle en el

niño su capacidad trascendental de constituir el mundo tal como es para cualquiera, esto es, el mundo objetivo, y el constituirse a sí mismo. En lo que conocemos como la “monadología social” de Husserl, la comunicación, paradigma del descentramiento, es la modalidad de experiencia del otro que se halla en la base de los “actos sociales”. Me dirijo al otro con intención de provocar en él una respuesta. Como acabamos de ver, en los tempranos momentos de la génesis yoica, el calor del abrazo, la repetición de los gestos y de las voces, es el primer modo, fundante, de comunicación.

Si el ser “junto a” es una forma de vivir centrada, que tiene lugar en determinadas circunstancias de la vida cotidiana, como viajar en un medio de transporte, en un ascensor, o encontrarse en medio de una multitud, hay otras modalidades más significativas de descentramiento en la relación con el otro. Encontramos en Husserl expresiones como “ser-el-uno-con-el-otro”, “ser-el-uno-para-el-otro”, “ser-el-uno-en-el-otro” y lo que le sorprende particularmente: la posibilidad de ser “el-uno-según-el-otro”. Se trata en este caso de la experiencia de la relación amorosa en que los amantes renuncian a su propia voluntad a favor de la voluntad del otro.

Cuando Husserl expone las efectuaciones constitutivas del otro mundano, pone de manifiesto la profundidad y hasta la inevitabilidad de la presencia del otro para el reconocimiento de sí mismo por parte de cada sujeto. La exposición de las efectuaciones constitutivas del otro recorre varias instancias diferenciables. La que aquí interesa en particular es la del momento en que yo constituyo al otro según su exterioridad, como hombre o mujer, por ejemplo. Recién entonces me doy cuenta de que yo a mi vez soy visto por él de acuerdo a mi exterioridad, dimensión con la que no cuento habitualmente. Soy visto, estoy expuesto a la mirada del otro. Se cumple aquí un descentramiento radical: yo, que no sé como soy visto de espaldas ni qué gestos o posturas me caracterizan, necesito del otro para tener una versión completa de mí mismo para saber de mi ser, el que he de preservar. Con este paso se complementa el centramiento que se hizo manifiesto cuando empezamos por considerar la constitución de sí mismo por parte del yo.

También hicimos referencia a la fuerza de la experiencia auto-referencial cuando se trató la vivencia del “yo pienso” o del “yo puedo”. A este respecto también sabemos que el yo pienso es una abstracción del inseparable *ego cogito cogitatum*, en el que el *cogitatum* es tanto el mundo como el otro hacia el que me desciento. La experiencia del pensar, por ser un modo de intencionalidad, es radicalmente descentrante.

En cuanto al indiscutible vigor experiencial centralizador del “yo puedo” para el reconocimiento de sí mismo, se da concomitantemente descentramiento, ya que la conciencia organiza la acción en función de una meta en el mundo vivido que

incluye a las cosas y a los otros; algo nuevo o algo modificado resultará del reconocimiento del “yo puedo” en el origen de la acción.

Vimos que la organización del yo se va dando por la institución de habitualidades, asociaciones, valoraciones, fines, motivaciones, intereses, convicciones, por hacer efectivas ciertas capacidades disposicionales, y que a partir de ese haber se reconoce como él mismo. Pero tales instituciones no tienen lugar en un contexto solipsista: es en la relación con el otro como el yo va instaurando cada una de esas instancias, las reconoce, las modifica o las convalida. La modificabilidad de cada una de esas adquisiciones tiene lugar, de uno u otro modo, en mi confrontación con el otro.

Se trató de centramiento cuando hicimos referencia a la búsqueda de la normativa que permita a cada uno llevar una vida dichosa. Sin embargo, en relación con la radical intersubjetividad, nadie, de buena fe, puede declararse feliz, más que aislándose artificialmente. Si la persona alcanza niveles altos de valoración y de responsabilidad, sea por amor o por reflexión o por ambos, sabe que es inalcanzable la felicidad mientras los demás no son felices. No se puede hablar de felicidad no solo si nuestros allegados no son felices sino mientras haya guerras, por no nombrar más que la cifra de la desmesura humana. La imposibilidad de vivir la felicidad es la medida del descentramiento.

Hicimos referencia a la actitud amorosa en la que el mantenerse fiel a sí mismo implica a la vez centramiento y descentramiento. Ahora tomamos la experiencia de fidelidad a uno mismo en el ámbito de la valoración ética.

La experiencia en que culmina el centramiento descentrado de la identidad, que la preservación de sí mismo aspira a conservar, es la de la persona ética. La persona ética para ser tal tiene que ser centrada, debe ser consciente de sí misma, autorregulada y responsable por sí misma, sin embargo, esa auto-referencialidad incluye, esencialmente, descentramiento.

La preservación de sí mismo aspira a incluir cierta conformidad consigo mismo. El término *Selbstzufriedenheit* podría ser traducido por autosatisfacción, pero en ese caso sería necesario eludir toda resonancia narcisista. Es más adecuado interpretarlo como “conformidad consigo mismo” y hasta como “autoapaciguamiento”, lo que respetaría la referencia a *Friede*, paz, incluido en *Zufriedenheit*. Es verdad que, cuando la persona logra ser consistente consigo misma, se aquieta, tiene paz. Retenemos, entonces, de la conformidad consigo mismo a que se aspira, Husserl reclama reiteradamente la exigencia de coherencia de la persona, el intento de eludir las contradicciones en sus decisiones y sus acciones.

Su voluntad de ser una persona ética la lleva a aceptar cierta regulación para sí misma, un imperativo categórico formal que puede expresarse diciendo: “Quiere siempre lo mejor dentro de lo posible”; “Aspira siempre a lo superior”; “Quiere ser siempre mejor”.

Asumida esa autorregulación, la persona alcanza la conformidad consigo misma: en la medida en que opta por los valores más altos se convierte en una persona más valiosa porque esos valores son más altos porque no solo son favorables para esa persona, sino porque lo son para el prójimo, *de jure*, para toda la humanidad. Los valores más altos son los que seguirán siendo tales para las futuras generaciones.

3. LOS LÍMITES Y LA POSIBILIDAD DE SUPERACIÓN DE ESOS LÍMITES

Se trata ahora de señalar los límites de la preservación de sí mismo, según la visión husserliana.

Las limitaciones pueden ser caracterizadas como de orden interno y de orden externo. En primer lugar, se trata de nuestra limitación personal, de nuestra propia opción por lo que obstaculiza el logro de una identidad valiosa que ha de ser preservada. Es justamente la opción centrípeta, la decisión a favor de las inclinaciones, que excluye la responsabilidad por el otro. Se la supera en la medida en que no se opta por un disvalor.

En segundo lugar, se trata de la ineludible finitud humana que pone un término a nuestra vida empírica. No obstante, la aspiración a perdurar es propia del ser humano; Husserl insinúa algunas posibilidades a este respecto. Ese límite, que incluye enfermedad, decrepitud y muerte, y suscita la pregunta ¿Hay para eso alguna superación posible?

Fácticamente no la hay, sin embargo, ese límite no afecta mi valor como persona ética y mi intención de preservación de mí mismo; solo afecta mi duración.

Hay limitaciones externas que se muestran a la reflexión filosófica: el posible sinsentido del mundo y el posible sinsentido de la vida. El sinsentido del mundo puede ser de orden cósmico, o bien obra de los seres humanos. El accidente cósmico que destruyera el planeta Tierra no puede excluirse, es una hipótesis imposible de verificar, como tal no afecta el vivir cotidiano y no quita sentido a la autopreservación.

La segunda posibilidad concierne a que sean los seres humanos los que, en algún momento, lleven lo que conocemos como “mundo” a su degradación final. Sospechamos que esa posibilidad solo entraría como empírica en el pensamiento de Husserl. No creemos apartarnos de su posición si decimos que es por el ser humano que el bien viene al mundo, guiado por la teleología que le es esencial. La

degradación final resultaría de centros de poder humano; en esa medida no afecta la aspiración ética de la persona y su voluntad de autopreservación. En general, el poder y la vida ética de la persona son dos carriles separados por donde transcurre la existencia humana. Vale decir la decisión de los centros de poder no afecta mi compromiso aquí y ahora. En ese sentido, tal estado de cosas no demanda superación de límites.

Filosóficamente, es más conmovedora la posibilidad de que la vida misma no tenga sentido. No tenemos certeza de que sea así pero tampoco de la afirmación contraria. La posición de Husserl ofrece, como única salida posible, la solidaridad radical que responde al hecho de la universal vulnerabilidad humana.

La aspiración a la preservación de un sí mismo que ha asumido el hacerse responsable por los demás, no es suprimida por las limitaciones; es más bien la única base propicia para la convivencia.

Para concluir esta reflexión que, en última instancia, ha resultado ser de orden ético, termino con una cita de Dostoievski (*Los Hermanos Karamazov*) que ha sido, a su vez, citada por Husserl: “Todos somos responsables por todos”.

¹ IRIBARNE, J. V., *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*, jitanjáfora – M^orelia Editorial, Morelia, 2012.

² HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, en *Hua IX*, ed. por BIEMEL, W., Martinus Nijhoff, La Haya, 1968, 214.

³ Cf. *ibid.*, 214-215.

⁴ Cf. HUSSERL, E., “Wert des Lebens, Wert der Welt”, *Husserl Studies* 13-3, 1996-1997, 212-213.

⁵ Cf. SEPP, H. R., *Praxis und Theoria*, Alber Verlag, Freiburg/München, 1997, 39; y HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil*, ed. por LANDGREBE, L., Felix Meiner, Hamburg, 1976, 87.

⁶ HUSSERL, E., *Ideen II*, en: *Hua IV*, ed. por BIEMEL, M., Martinus Nijhoff, La Haya, 1952, 252.

⁷ HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie...*, 215.

⁸ *Ibid.*, 214.

⁹ HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, 94.

¹⁰ HUSSERL, E., *Aufsätze und Vorträge*, en *Hua XXVII*, ed. por NENON, T., y SEPP, H. R., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1989.

¹¹ SARTRE, J. P., *Situations I*, Gallimard, París, 1947, 29-32.

¹² HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, en: *Hua XV*, ed. por KERN, I., Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, 604.

CATALINA NORA BARRIO

AADIE - CONICET

EL SUJETO COMO ESPECTADOR EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT DEL JUICIO ESTÉTICO AL JUICIO POLÍTICO

catalinabarrío@gmail.com

Recepción: Mayo 2014

Aceptación: Septiembre 2014

RESUMEN

El presente trabajo intenta reconstruir a partir de Arendt, el significado del juicio estético como juicio político. Se busca determinar qué significa para la autora “reflexionar políticamente” mediante la categoría del juicio reflexivo; y, sobre la base de esta idea, dilucidar si es posible elaborar una concepción de juicio reflexivo como principio de toda acción discursiva o narrativa. Esto significa dar testimonio de lo que existe y mostrar al discurso desde lo que existe; es decir, desde el acontecimiento histórico que adquiere su sentido a partir de lo que se enuncia de él. Se trata entonces de indagar sobre la figura del *espectador* como principal agente constructor de la historia (*story*) a través del sentimiento de lo reflexivo convertido en juicio y manifestado mediante la figura de la imaginación.

PALABRAS CLAVE

Discurso. Imaginación. Espectador. Historia. Acontecimiento. Política.

RESUMO

Este trabalho tenta encontrar partindo de Arendt, o significado do juízo estético e do juízo político. Busca-se determinar qual é o significado de “refletir politicamente” para a autora, através da categoria do juízo refletivo, e sobre a base dessa ideia, saber se é possível desenvolver uma consciência do juízo refletivo como princípio de toda ação discursiva ou narrativa. Isso significa dar testemunha do que existe e mostrar ao discurso desde o ponto de vista do que existe, isto é, desde o acontecimento histórico que gera seu sentido a partir do que se anuncia dele. Tenta-se então inquirir sobre a figura do espectador como agente principal construtor da história (*story*) a través do sentimento do refletivo transformado em juízo e mostrado através da figura da imaginação.

PALABRAS-CHAVE

Discurso. Imaginação. Espectador. Historia. Acontecimento. Política.

1. LA FIGURA DEL ESPECTADOR Y LAS FUNCIONES DEL JUICIO

El propósito de este apartado es consolidar la pregunta que rige todo el trabajo acerca del quién enuncia o constituye la historia política y si ese *quién* es parte fundante del juicio reflexivo entendido como político. En este sentido, el “quién” se corresponde con la idea de *espectador* o espectáculo proveniente de Kant. Los escritos políticos donde aparece este concepto son: *Teoría y práctica* (1793), *Hacia la paz perpetua* (1795), pero fundamentalmente en su escrito sobre el juicio de gusto o *La Crítica del Juicio* (1790). En estos escritos respecto a esta figura, Kant ofrece una alternativa para abolir la falta de libertad u opinión pública. El espectador es el agente que cede su subjetividad, inclinación y egoísmos para alcanzar un acuerdo que tenga relación con los intereses en común. Este sentido del “bien común” que aparece en el escrito *Teoría y práctica* de Kant, es la réplica kantiana del deber en tanto trata de la naturaleza del mal. En este punto, la categoría del espectador denota la presencia de un espectáculo por fuera de la idea o ideal del progreso ilustrado. En la *Paz perpetua* la naturaleza o el sentido de la misma, nace de suponer un antagonismo que, por fuera de la voluntad de los hombres, debe ser resuelto. Este antagonismo providente se armoniza dentro de la idea de progreso. Sin embargo, es la figura del espectador quien provee la capacidad de comprender desinteresadamente aunque no sin actividad o participación pública.

Esta idea del espectador que recepciona y analiza Arendt a partir de Kant, aparece como fundante en el sentido de la política y en la reflexión acerca de lo que significan los juicios en términos políticos. Es entonces, la clave para indagar qué tipo de espectador piensa Arendt cuando menciona las características de la facultad más política de todas: el juicio. No es casual que la primera vez que aparezca el concepto de espectador en Arendt sea en las lecturas sobre filosofía política de Kant haciendo especial referencia a la idea de espectáculo como el contexto donde se define “el sentido último del acontecimiento”.¹ Este sentido último ofrece, por lo que viene mencionándose en la presente tesis, tres cuestiones a analizar desde la autora: (1) Indagar acerca del pasaje de la figura de la historia a la figura del espectador; (2) establecer la relación entre el espectador y el juicio reflexivo; (3) descubrir finalmente, que en Arendt la figura del espectador es entendida como figura estética de la percepción que crea sentido en el discurso histórico y que, además, propone como figura política no sólo contemplativa de un espectáculo sino participativa.

En Arendt, la categoría del espectador aparece en sus escritos y ensayos integrados en *Entre pasado y futuro*, *Lecturas sobre filosofía política de Kant*, y en su libro inacabado *La vida del espíritu*. El tratamiento que analiza la autora de esta categoría comprende o supone el uso público de la razón, así como la potencial relación del espectador con la imaginación y el desinterés. No hay espectador sin espectáculo y por ende, sin *alguien* que trasmita la intención de un espectáculo en

su expresión discursiva. El espectador es la figura que forma una idea mediada por la categoría de la imaginación. Pero además, es la clave política por excelencia que comprende el particular dado. En este sentido, Arendt trabaja la relación del espectador como caracterizador del espacio de visibilidad. En una primera instancia, el espectador aparece en la sección titulada “Thinking” respecto al mundo aparente.² Pero el objetivo de esta sección no es analizar de qué se trata ser espectador a partir de su relación, trabajada por Arendt, con el pensamiento. La intención es cómo reconstruir la idea de un sujeto/espectador y político fenomenológicamente o a partir de su constitución en el mundo. Sin espectador no hay juicio, lo cual implica pensar que no hay tampoco actividad política ni participativa. El juicio del espectador no es una mera opinión en el mundo de las apariencias.

Formular un juicio es ver las posibilidades concretas de participación en un espacio donde no haya márgenes ni desintegración de la palabra hablada proveniente de ciertas experiencias políticas. En rigor, si el juicio reflexivo resulta el más político de todos, éste no puede tener o adquirir entidad política si no es a través del espectador. Las consecuencias prácticas de la acción se definen por la validación del juicio estético proveniente del juicio del espectador. Cabe destacar el siguiente ejemplo que ilustra la importancia de la función expectante en un espacio reflexionante respecto a la idea de paz y de guerra en Kant:

...aunque Kant hubiera actuado siempre a favor de la paz, sabía y conservaba en la mente su juicio. Si hubiese actuado a partir del conocimiento adquirido como espectador, ante su propio espíritu habría aparecido como un criminal.³

El espectador cumple la función de ponerse en el lugar de otro desde el momento en que se comprende como plural. Desde aquí, el espectador se muestra y decide cómo quiere aparecer ante los otros. Este mostrarse es lo que se inscribe en la historia mediante la opinión (*doxa*). El actor, dice Arendt, “depende de la opinión del espectador”;⁴ es decir que todo acuerdo se determina o constituye a partir de la norma que regula la figura del espectador y que, a su vez, interpreta y selecciona una historia a través de lo narrado. El modo de vida del espectador es la norma del sujeto o actor político. Ser espectador es, en términos kantianos y arendtianos, “abandonar el punto de vista que determina mi existencia fáctica, con sus condiciones contingentes y accesorias”.⁵ En el caso de la filosofía kantiana, el espectador se relaciona con la idea de progreso puesto que proporciona un modelo estándar de responder a lo que acontece. Sin embargo, el espectador no es la figura regulativa que sentencia lo que acontece. Más bien es el que observa y juzga el caso particular pero, por sobre todas las cosas, es quien aplica el modo de comprender lo particular sin precedentes.

El espectador griego descubría la verdad, observaba y juzgaba a partir del acontecimiento particular desempeñando un papel comprensivo de lo novedoso. En Arendt, la posición hermenéutica rebasa las posibilidades de comprensión. No hay un horizonte fijo de comprensión en la relación con la historicidad. Hay una comprensión sobre un caso particular que nunca antes había existido. La relación entre la historia acaecida y la idea de un nuevo comienzo la recrea el espectador. Esto significa que no hay un progreso programado en términos racionales ni un pasado que asegure un futuro.⁶

La categoría del espectador en Arendt se encuentra tan inacabada como la del juicio. En rigor, el sustento reflexivo de las condiciones que hacen posible la acción política se define a partir de la constitución de un espectáculo y de los actores que la juzgan. Juzgar, en este sentido, no es sentenciar. Es más bien opinar lo más adecuadamente en relación al caso particular. Este principio phronético del juicio aparece en un sujeto puesto que de otra forma no podría pensarse la categoría de pluralidad ni la de comunicabilidad. El espectador entonces, es el agente político por excelencia que porta la función más política de todas: el juicio. Las condiciones que hacen posible la existencia de un espectador esteta es el grado de reflexión respecto a la importancia de una observación por fuera del hecho histórico que define o aporta al sentido de la política en una comunidad determinada. El “espectador esteta” como lo titula Beiner (1983) es el que toma distancia formulando un juicio desinteresado puesto que no se puede juzgar una obra *mientras* se hace pero sí se puede participar en la comprensión de lo que se está haciendo. Hay que poder colocarse a una cierta distancia. La cuestión de este espectador esteta es la siguiente: ¿qué es lo que trasmite mediante lo que reflexiona y formula como un juicio que no es determinante?

El espectador desinteresado revela no sólo la formalidad del juicio y la fórmula para regular sus principios aplicables al caso particular, sino que puede juzgar “a la distancia”.⁷ Por un lado, el espectador que juzga debe “poder apartarse, liberándose de intereses y propósitos preocupantes, para ver el objeto de juicio desde cierta distancia”.⁸ Pero por otro lado, el papel del espectador debe ser la de un agente experimentado en sus juicios que se suponen prudenciales. El hábito del ejercicio prudencial en el comprender el particular produce condiciones “que gobiernan la operación del juicio humano”.⁹ Este hábito no implica pensar en términos morales al juicio. Gobernar la operatividad del juicio no implica pensar en un buen juicio o mal juicio. Esta caracterización moral de la facultad política por excelencia la define el espectador que es un agente moral pero que no define una acción política a partir de ello. En este sentido, el espectador reconoce dos instancias para formular un juicio desinteresado o a la distancia: el espacio y el tiempo. El espacio otorga al juicio una cierta distancia mediante la cual observar y el tiempo una cierta experiencia que condiciona las funciones evaluativas del

espectador. Ahora bien, esta experiencia no es la determinante en la formulación de los juicios.

El “buen juicio” se define a partir de la forma en cómo se construye lo percibido espacio-temporalmente. Esta construcción que se produce a través de la imaginación, no depende ni del contenido ni de la forma. Depende de la forma en cómo es percibido el objeto del juicio y, como consecuencia, cómo es comprendido el particular que se determina o define a partir del relato del espectador. En este sentido, las funciones del espectador son dos: (1) al ser un “espectador esteta” observa imparcialmente las formas posibles de juzgar un objeto (en el caso de Arendt es el objeto de la acción política) y (2) el objeto se define por su forma de ser percibido. Pero además, la forma de ser percibido un objeto se encuentra manifiesta en referencia a otro. Esta referencia al otro es fundamental para sostener la función del espectador que formula el juicio. Cabe preguntarse entonces *¿quién es el espectador desinteresado e imparcial?* Para una mejor comprensión de este aspecto apelar a las palabras de Arendt resulta clarificador:

Al cerrar los ojos uno se convierte en un espectador imparcial de las cosas visibles, no afectado directamente: el poeta ciego. Y así, al transformar lo que se percibe mediante los sentidos externos en un objeto para los sentidos internos, se comprime y condensa la variedad de lo dado por los sentidos, se está en situación de ver con los ojos de la mente, esto es, de ver el todo que confiere sentido a las cosas particulares.¹⁰

El espectador percibe las formas posibles de comprender el caso particular siendo el fin comunicar lo percibido. Aquí finalmente se encuentra la dificultad central del pensamiento político y fenomenológico arendtiano. La posibilidad de comprender lo percibido por el espectador nunca es experimentado por él e incluso, no es *sentido* por él porque es él mismo. El espectador es autor, actor, partícipe y observador. Como crítico consuma la posibilidad de percibir y transmitir, y como partícipe conforma y produce nuevas formas de comprender el hecho político particular. El paradigma del *comprender* es entendido sobre el supuesto de la observación pero también sobre la base de la participación. En este sentido, la experiencia que sirve de base en la formulación de los juicios, no se reduce a lo meramente sensible. La experiencia denota un contenido histórico que hace posible comprender la forma de percibir al objeto. Esta experiencia que denota un sentido histórico es sedimentada sobre la base del tiempo como condición de posibilidad de los juicios. Pero ese tiempo acompaña en su inmediatez, un contenido a reflexionar. La figura del espectador político proviene de esta capacidad: la de validar históricamente el contenido percibido en la elaboración de los juicios y en la posibilidad de transmisión de los mismos.¹¹

Mencionar el término “validación” registra la posibilidad de demostración en tanto se compruebe o se pruebe cómo es quien juzga y quién es el que enuncia. Pero hay cuestiones o caracterizaciones que no pueden ser demostradas. No se

puede demostrar que una persona es desagradable como tampoco se puede demostrar la irritabilidad que genera alguna persona. No es parte de la elaboración de los juicios, en términos de Arendt, la familiaridad con la que se comparte un criterio característico respecto a alguien en el marco de la formulación de un juicio. Al juzgar públicamente a otros, se manifiestan las pretensiones de validación de un juicio práctico suponiendo que ese juicio abarca y agota lo que se quiere transmitir. En efecto, no es posible pronunciar un juicio por fuera del caso particular; esto es, apelando a la figura de la responsabilidad, el compromiso, etc.¹² Un modo de vida compartido supone la idea de agentes individuales que compartan un criterio supuesto en común. Estos agentes son los espectadores que, por medio de los juicios, consolidan un compromiso con la realidad política.

Aunque, efectivamente, Arendt piense en esta figura como la fundante del sentido de lo político, es central constatar que por sobre el juicio aparece en el espacio de visibilidad la persona y sus actos. La noción originalmente kantiana de “espectador” es exigir en el ámbito de los juicios, la validación de lo narrado o del discurso transmitido que es comunicado. En Kant, la importancia de la narración (*story*) o del acontecimiento no reside en el fin que aporta ésta a la historia (*History*). Es el hecho de “abrir nuevos horizontes de comprensión”.¹³ El espectador se identifica con el actor aunque sean en origen incompatibles. Arendt muestra que el espectáculo que ofrece el espectador no es el mismo que ofrece el actor puesto que para comprender la historia como un todo, es preciso nunca terminarla. La historia sin fin es la puesta en escena del verdadero héroe que es el género humano. Pero el espectador (sobre todo el que conforma la idea arendtiana del mismo) es un ser particular. En las lecciones sobre Kant menciona lo siguiente:

En primer lugar, está el simple hecho de que un observador puede percibir a muchos actores, quienes ofrecen a una el espectáculo que se desarrolla ante sus ojos; en segundo, el peso conjunto de la tradición, según la cual el modo de vida contemplativo presupone el aislamiento de los muchos; se caracteriza, por así decirlo, por la actividad solitaria.¹⁴

El procedimiento mediante el cual Arendt está pensando en un espectador diferente del actor se realiza mediante el sentido de *publicidad*. Lo importante de destacar es que el espectador es objeto de la percepción en tanto que experimenta, siente formulando juicios respecto al particular. De hecho, para que el espectador se encuentre dotado de cierto criterio reflexivo necesita de la práctica de la acción, así como de la ejecución de actores capacitados para montar un cierto espectáculo. El espectador es quien interpreta e interpela a la historia mediante lo narrado. Pero hay hechos históricos en donde el lenguaje se hace ausente y, por tanto, no incluye el sentido de lo político. Esto supone pensar que reflexionar lo percibido no depende del lenguaje sino que supone una instancia pre-reflexiva dependiente de la figura del espectador. Por otra parte, el juicio como la supuesta facultad más política de

todas se encuentra entre el espectador y el actor, puesto que el juicio depende de un *quién* que asegure un futuro aunque no sea previsible. Pero el *quién* también rememora un pasado y su acción política por excelencia resulta ser la de la memoria.

Analizar la figura del espectador en Arendt para develar en ella la función narrativa de experiencias incommunicables o pre-reflexivas, suscita ciertos inconvenientes. En primer lugar, suponer u obviar la atribución pluralista del espectador en el sentido de compartir un cierto sentido común o ponerse en el lugar de otro. Esta cuestión resulta ser una consecuencia del estado reflexivo del espectador que construye una idea de lo político y que, en ésta idea, aparece el sentido del “compartir”, comunicar, etc. En segundo lugar, la autora considera que el sentido de la existencia del espectador es la acción que queda en la historia sin considerar lo que “resta” de la historia. El resto o lo que no se menciona resulta ser la experiencia que no se incluye en el relato del espectador y por ende, tampoco del juicio. Pensar en términos de espectador e incluso de un *quién* depende de la óptica en que se comprenda este *quién*. El juicio en este sentido (1) no se determina por los objeto de la razón teórica; (2) es reformulado en cuanto a su relación con el gusto o la opinión como características de la subjetividad potencialmente plural. (3) Pensar en términos subjetivos y plurales no implica reducirlas a las pretensiones universalistas que propone el juicio reflexivo en búsqueda de un universal frente al particular dado. Las pretensiones universalistas se desmoronan cuando al juicio de gusto se le suma la cualidad de lo público.

Ahora bien, cabe preguntarse por qué Arendt recurre a Kant y a las pretensiones no sólo universalistas sino racionalistas para consolidar la figura del espectador político. ¿Cuál es el límite entre el espectador omnisciente que relata y construye un sentido no sólo de la historia sino de lo político, y la falta de un registro lingüístico de ciertas experiencias particulares que no se incluyen en el discurso transmitido?

Lo que interesa para las pretensiones de este apartado es el juicio del espectador en tanto sujeto reflexivo que aparece en *La vida del espíritu*. Los motivos por los cuales interesa particularmente este análisis son los siguientes: (1) el caso Eichmann como paradigma de la ruptura de ciertas categorías morales y de acción política aparentemente implacables legitimadas en la historia; (2) porque Arendt muestra por primera vez un análisis fenomenológico de la categoría del espectador como agente dotado de gusto sin los ideales kantianos de la razón. Para analizar el primer punto, resulta indispensable apelar al texto publicado en el año 1963 titulado *Eichmann in Jerusalem: A Report in the Banality of Evil*. Aquí Arendt se posiciona como espectadora, narradora e historiadora. Los interrogantes que aparecen en su posición de espectadora respecto al juicio de Eichmann son los siguientes: ¿es Eichmann un monstruo aniquilador de personas o un incapacitado

para comprender y pensar?, ¿Cómo justificar sus actos cometidos en el marco de la obediencia?¹⁵

No obstante, hay también un espectador sin razón que actúa atravesado por las experiencias que le toca vivir y que no pueden categorizarse como discursivas ni narrativas. Ni siquiera son irreflexivas. Son más bien operativas de una forma de comprensión del juicio como facultad propiamente política y aplicativas en tanto se comprenda el sentido de un acontecimiento político. El fin de esta comprensión no es hacer de la facultad del juicio político un recurso filosófico del espectador. Es considerar el rol filosófico del espectador como el únicamente posible para comprender de qué se trata un juicio político en el marco del discurso y la acción. El juicio del espectador no es solamente distanciarse del objeto en marco de un pensar representativo.¹⁶ Es también hacer uso pleno de las funciones de la imaginación en tanto hacer presente aquello que está ausente como requisito político por excelencia. Hacer presente es tener en cuenta las posibilidades de acción en tanto ejemplos de la historia acaecida que incluye momentos de terror, conformismo, mentiras y verdades. El juicio válido del espectador es el narrado incluyendo todas las voces de la historia sin dejar por fuera aun las que no hablan pero sí sienten.

2. LOS JUICIOS REFLEXIVOS Y LAS DESCRIPCIONES HISTÓRICAS

Los ejemplos de la historia e incluso el nacimiento del concepto de historia perderían su vigencia si no se elaboraran desde alguien que los relate. En Arendt,¹⁷ la idea de Historia no se conforma con un registro acontecido. Son los que participan activamente desde el discurso los que la construyen y crean su sentido: los espectadores. En este sentido, relacionar a los juicios estéticos de gusto provenientes de Kant y la Historia entendida como lo narrado resulta un tanto dificultoso. En primer lugar porque la historia se construye, reconstruye, funda nuevos espacios y atraviesa quiebres y rupturas desde un lugar que poco tiene que ver con la instancia racional del juicio en Arendt. Y en segundo lugar porque es en el espacio de visibilidad política donde se construye la idea de una historia legítima, escuchada y fundada. El concepto moderno de historia se convierte en un proceso producido por el hombre cuya existencia depende de un significado que ofrece la posibilidad de comprender a la Historia como un modo de creación.

Son los procesos creados por el espectador activo que juzga, los que delinear el sentido de “fabricación de la Historia” en tanto confección de la acción del hombre.¹⁸ Desde principios del s. XX, la tecnología y los avances en el campo de las ciencias naturales y el registro del desarrollo científico en la historia formula nuevas posibilidades de acción e intervención en el espacio público. El surgimiento de la Revolución Industrial también fue un factor crucial para comprender el sentido creador del hombre. Pero todos estos “nuevos sentidos” que el hombre

moldea fabricando terminan por ser productos elaborados con vistas a reproducir la existencia del hombre y sobrevivir.¹⁹ En rigor, los conceptos que rigen el sentido de la historia se definen a través de la idea de proceso y progreso. Estas palabras claves de la historiografía moderna, denotan una cualidad *objetiva* de la historia. La historia se convierte en proceso cuando se supone o le subyace un criterio objetivante atravesada por la idea de que la historia es una ciencia y puede ser juzgada, refutada o demostrada.

Esta concepción de la historia bajo el ala de un observador se funda de manera anecdótica en el marco de un relato que crea sentido histórico. Así, lo relatado por poetas e historiadores produce o funda el sentido de lo histórico como tal. Sin esas opiniones, testimonios o creaciones de relatos fundantes para la comprensión de lo político, no existiría la idea de acontecimiento. Pero más importante aún es quien relata los sucesos personales, puesto que significa un hecho particular a través de la experiencia propia y sentida. Al respecto Arendt sostiene lo siguiente: "...para nosotros la historia se funda y desploma sobre la consideración de que el proceso, en su misma *secularidad*, nos relata una anécdota propia y que, hablando de manera estricta, no pueden producirse las repeticiones".²⁰ Por secularidad se entiende la transformación gradual de ciertas categorías o conceptos establecidos sin generar fisuras que rompan el sentido lineal de la historia. Esto conduce, consecuentemente, a señalar que la idea de secularización no sólo muta conceptualmente sino que muta de agentes que testimonian sobre lo dado. Este sentido "secular" del discurso que porta el espectador u observador que no es el que objetiva sino el que participa de forma activa en el espacio de visibilidad política, hace al hecho histórico inmortal.

La significación de la historia que enuncia el que observa, no es el objetivo fundante de la acción humana. El objetivo de la acción humana respecto al significado del hecho histórico es el de fascinar al hombre con nuevas formas y horizontes de interpretación. Así menciona la pensadora que: "los hechos singulares y las acciones y sufrimientos no tienen más significado, en este caso, que el que tienen el martillo y los clavos respecto de la mesa terminada"²¹ Lo importante para destacar de las descripciones de la historia que suponen una cierta funcionalidad del lenguaje atravesado por la formulación de juicios que contemplan un particular, es que el espectador regula (haciendo uso o no de la razón) las funciones seculares de la historia través del discurso transmitido. Esta función supone no sólo un análisis del sentido plural y natal de los hombres que habitan la tierra (tal como Arendt lo formula en *La Condición Humana*) sino un análisis del planteo y la crítica que Arendt le hace al sentido de subjetividad moderna, así como a las operaciones subjetivas que hacen posible hacer uso de la función política de los juicios reflexivos.

El juicio político que forma históricamente el espectador, es el juicio que reconstruye las piezas del pasado y las amolda u ordena en un discurso presente. Esta historia fragmentada convertida en un relato coherente, comunicable y racional escapa a los datos más importantes del discurso. Estos datos son los invisibilizados en la enunciación que además se pierden en un sistema de secularización y mutación de significación de conceptos. La “historia fragmentada” que Arendt retoma de W. Benjamin, es la que posibilita actualizar un relato. Lo que potencialmente se colecciona del pasado se actualiza en el presente. En este sentido y desde una perspectiva ontológica, lo que se obtiene y retiene en un discurso atravesado por la memoria se pierde en tanto que se selecciona. No hay otra forma de comprender los juicios atravesados por el discurso que no sea “perdiendo” algo de lo dicho. Los elementos que reconstruyen esta idea de lo perdido son dos: en primer lugar, la función productiva de la imaginación y en segundo lugar apelar al no lenguaje que también es parte de un discurso silenciado. A través de estas categorías es posible consolidar una historia con sentido. La función ontológica de los juicios reflexivos entendidos como políticos es la pérdida del mundo que atraviesa las experiencias de los sujetos particulares. Pues trabajar un particular no es solamente subsumir un hecho histórico terrible o no, dado en la experiencia, sino que es prestar atención a la afección del sujeto particular que pretender visibilizar su relato de vida incorporándolo como parte de la historia.²²

El juicio reflexivo se define por su capacidad de otorgarle sentido a la historia y también al sujeto de la historia que la forma. La verdad de una obra de arte en tanto juzga a partir del gusto que comunica el espectador, plantea la cuestión básica de toda crítica posible transmitiendo su contenido de verdad. En este sentido, Arendt dice lo siguiente:

...sólo ahora puede plantear el crítico la cuestión básica de todo criticismo, a saber, si el contenido de verdad ostensible de la obra se debe a su contenido real o si la supervivencia del contenido real se debe al contenido de verdad. Pues, a medida que se separan dentro de la obra, deciden sobre la inmortalidad de ésta. En este sentido, la historia de las obras de arte prepara su crítica y ésta es la razón de que la distancia histórica aumente su poder.²³

Sobre la base de los estudios de Benjamin sobre la filosofía de la historia, Arendt muestra cómo desde Homero nacen las metáforas que le dan sentido al mundo como ejemplos históricos. El don máximo del lenguaje es, de hecho, la capacidad de transferir lingüísticamente el material de lo invisible a lo experimentado. Éste material es consecuencia de datos “sensualmente experimentados”.²⁴ En este sentido, lo que cabe destacar es cuál es el camino que conduce de la historia a lo narrado o a la inversa. Las descripciones históricas tienen el carácter *sensualista* que aparece o se visibiliza en el discurso. Pero lo que importa de este apartado para justificar por qué los juicios se transmiten por medio de la

figura de un *quién*, es verificar que las descripciones históricas en relación a los juicios se definen por la idea de una doble verdad.²⁵ Por un lado, hay una verdad que se muestra o se hace visible en el espacio público de participación política y otra verdad que es la narrada o la que se cuenta y que queda como resto de lo no visibilizado. Lo cierto es que lo que importa en las descripciones históricas son los portadores que construyen el sentido de un mundo compartido. Estos espectadores no pueden ni comunicar ni transmitir si no hay actores del juicio que justifiquen su existencia en un espectáculo.

Entonces, no es ni la acción justificada por la comunicación racional ni el “poder comunicativo” lo que se comprende de la historia de la política con vistas a juzgar un hecho. Es el “alguien” que se identifica con la historia siendo capaz de contarla. Habermas en su ensayo incluido en *Perfiles filosófico-políticos*, admite que la influencia formativa del modelo arendtiano de su teoría de la razón comunicativa y el discurso ético que se inserta en el espacio político, aparece como lo *persuasivo* o *consensual* del lenguaje. Esto significa, que la racionalidad del lenguaje o el orden que en éste se establece, es lo que posibilita comprender el *quién* de la acción política. Dado este modelo, el poder comunicativo surge de la capacidad que tienen los hombres no sólo de actuar sino también de concertarse con los demás actuando de acuerdo con ellos. Aunque este registro en Habermas se encuentre atravesado por la idea de *poder* en Arendt sin asumir la importancia del juicio, la pretensión de validez racional que atraviesa las formas de comprender la acción como lenguaje son las determinantes para construir el sentido de historia entendida como *story*.²⁶

Las descripciones históricas crean los paradigmas normativos del juicio. La indeterminación sin la pretensión universal es la base del paradigma narrativo. La postura de Arendt respecto al sentido que le da al espectador que crea acontecimiento, es predominantemente kantiana. Esto significa que hay un sujeto trascendental-histórico cuyas funciones regulativas de la razón operan sobre la idea de acción. Se trata de comprender un pasado acaecido y visibilizado en forma de ejemplo histórico e incluso biográfico.²⁷ Esta referencia a lo histórico en relación al sujeto de la acción política, condiciona el análisis del espectador en la autora respecto a la posición que critica de un sujeto moderno solipsista y silencioso entendido como agente *plural*. Sin esta categoría no habría comprensión ni aparición de la idea de un juicio reflexivo atravesado por categorías que suponen lo intersubjetivo. Sin embargo, el término “intersubjetivo” no denota una instancia supuesta en la acción. Se construye, aparece, se reformula y resignifica históricamente. Ahora bien, esta resignificación se encuentra autorizada o encarnada en alguien que la genera puesto que, de otra forma, no habría historia ni acontecimiento narrado. Este “alguien” es autor y configurador del sentido de un mundo políticamente dado como particular. En rigor, la reflexión es generada por

alguien, las acciones también y, en definitiva, los acontecimientos que se perciben como tales en el discurso.

La pregunta que le sigue a este apartado se reduce a lo siguiente: ¿cuál es el estatuto epistemológico del espectador? ¿Cómo juzgarlo y cómo comprender su forma de aparición? La postura de Arendt al respecto parece ser un tanto confusa. Por un lado admite que no hay sujeto porque si así fuera, toda acción se reduce a las categorías manifiestamente críticas que muestra en *La Condición Humana* como la obra o el trabajo. Pero tampoco hay “obra” sin sujeto. Entonces ¿quién es el sujeto y de qué sujeto trata escapar la autora? Estas preguntas son las que se vislumbran como forma de comprender lo político y su sentido fenomenológico.

3. CONCLUSIÓN: LA FIGURA DE LO NARRADO ENTRE EL ACTOR Y EL ESPECTADOR

El presente trabajo indaga sobre el significado político del juicio del espectador en tanto sentido de la acción política por excelencia. Esta iniciativa es registrada por la imaginación que no es productiva sino creativa sin considerar aspectos de la tradición. La visión del espectador es la práctica del revolucionario audaz o del genio creador. En *El conflicto de las facultades* Kant menciona que el juicio retrospectivo por medio del cual se hace presente en la historia la figura de un espectador, no es más que la anticipación y la prudencia de un sujeto que, mediante la opinión letrada intenta incorporarse al sistema de un progreso de la humanidad.²⁸ Esta incorporación se debe a que trata de abrazar la totalidad de lo visibilizado con el fin de degustar y participar en el escenario visualizándolo en su totalidad. Arendt sostiene la idea de totalidad pero, en su análisis de orden práctico, suspende la búsqueda del universal que demanda pensar los juicios reflexivos. El juicio en este sentido, impide que la historia se comprenda como una totalidad acabada y absoluta. Esta perspectiva hegeliana de la historia no dimensiona la función del sujeto en esa totalidad subsumiéndolo a la idea de reconciliación con lo real.

Lo cierto es que, aparentemente, el juicio retrospectivo conduce a pensar en una historia acabada o reconciliada con la realidad. Pero volviendo a Kant, la función del espectador se delata *públicamente* puesto que para él, el acontecimiento político por excelencia fue la Revolución Francesa. En este sentido, el juicio retrospectivo que emite el espectador, es el de un observador artístico en que predomina la función del autor del hecho o de la obra de arte y no la del acontecimiento en bruto. En Arendt, la idea de espectador/actor se encuentra emparentada con la exigencia del hombre en relación a sus actos. La parcialidad del actor, a diferencia del espectador, no abarca esa totalidad significativa de un todo que se visualiza. Paradójicamente, el espectador trabaja sobre un particular en relación a las exigencias que él mismo crea en referencia al hecho histórico. Esta tensión entre el trabajo con el particular y lo pretendido del universal afecta al sentido imparcial que debería poseer el juicio como función vital para comprender

lo dado. Arendt vislumbra la contradicción o paradoja kantiana entre lo particular y las pretensiones universalistas de un sujeto trascendental en el marco de la historia universal. El fin de comprender la función de este doble paradigma que se identifica con el autor de la historia universal y el espectador que juzga el particular, es el de cómo comprender lo que se comunica en el marco de lo que se relata y considera como validez ejemplar.²⁹ Si el espectador juzga mediante lo que se comprende retrospectivamente como *validez ejemplar*, entonces el juicio es orientativo. Pero el juicio del espectador, por lo menos en Arendt, no es orientativo sino desinteresado, de modo que no hay un pensamiento que sostiene que el juicio deba orientarse para determinada interpretación de un hecho mediado por el relato. El desinterés o la imparcialidad consisten en evitar eso. Es por eso que Arendt menciona lo siguiente:

Habíamos hablado de la parcialidad del actor que, al estar implicado, nunca ve el significado del todo. Esto sirve para todas las historias (*stories*); Hegel tenía razón al afirmar que la filosofía, como la lechuza de Minerva, alza su vuelo sólo al caer el día, al atardecer. Esto mismo no sirve para lo bello o para cualquier acto en sí mismo. Lo bello es, en terminología kantiana, un fin en sí porque contiene en sí mismo todos sus posibles significados, sin referencia a otros, sin vínculo con otras cosas bellas. En Kant se da tal contradicción: el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que él sea visto en su particularidad y, como tal, como reflejo de la humanidad en general. En otras palabras, la misma idea de progreso contradice la noción kantiana de la dignidad del hombre. El progreso significa que la historia (*story*) nunca tiene un fin. El fin de la historia (*story*) misma está en el infinito. No existe un lugar en el que podamos situarnos y mirar atrás con la mirada nostálgica del historiador.³⁰

Esta extensa cita resume, de algún modo, el vínculo intelectual que une a Kant y Arendt respecto al significado actor/espectador. Revela también la forma en que introduce Arendt el grado epistemológico con el que interpreta e interpela el espectador. En este sentido, el espectador no habilita todas las voces que se introducen en el ámbito de lo visible. Más bien, genera las posibilidades epistémicas de comprender la operatividad del juicio en su enunciación. Estas posibilidades son los momentos en que el poder de lo visible se hace manifiesto no mediante el pensamiento, sino mediante el juicio entendido como facultad plural o compartida. La visibilidad supone el ejercicio de la opinión que el actor también necesita para legitimar su existencia. La opinión como determinación del *logos* visibiliza la inmortalidad del actor que, mediante el espectador, se determina. La función del espectador en este sentido, parece contraria a la del juicio reflexivo puesto que no hay determinación ninguna que sostenga la idea de un ser inmortal en la historia. Sin embargo, el actor necesita una comunidad de espectadores que preserve en su memoria lo narrado.³¹

La tensión discursiva del *logos* entre el actor y el espectador se consume en el pensamiento. Cuando esta tensión se muestra en el ámbito del juicio se vuelve

más complejo comprender por qué Arendt no registra la función narrativa o discursiva en el espacio exclusivo de visibilidad enunciativa. Inmortalizar mediante la memoria lo que la comunidad de espectadores legitima, es ir en contra de la comprensión de un particular que se presenta como novedoso o como aquello que puede consolidar un nuevo sentido de lo político como acción humana. El registro de lo discursivo en Arendt se emparenta fundamentalmente con el pensamiento respecto a la opinión emitida por el espectador: ¿dónde quedan los juicios reflexivos entendidos como políticos que porta el espectador? La clave está en comprender la preocupación de la autora por el juicio discursivo del espectador que no enuncia. No se trata ni de la irreflexión del pensar ni de reflexionar a solas. En *La vida del espíritu* el paradigma filosófico de la visión del espectador, se muestra en su autonomía; esto es, en la capacidad de juzgar un hecho desde una perspectiva distinta a la que se interpreta mediante el sentido común. La autonomía es una característica propia del espectador y no del actor en donde se registra la mayor cantidad de puntos de vista posibles para consolidar una opinión.

El ejercicio de la autonomía que para Arendt es la característica política del pensamiento por excelencia, se realiza en relación al espectáculo montado por el actor. En este sentido, Arendt señala los puntos en los que el actor se diferencia del espectador. En primer lugar, el actor debe poder representar el papel en la obra, mientras que el espectador se vincula al significado de lo mostrado. En segundo lugar, el actor *depende* de la opinión del espectador otorgándole a este último su capacidad autónoma; y en tercer lugar, el ejercicio de la autonomía hace posible la participación activa del espectador en tanto que trasmite lo que ve. Los espectadores no están solos pero tampoco dependen de alguien puesto que elaboran críticamente, por ellos mismos, el juicio respecto a lo obrado. Hasta aquí aparecen las funciones de las actividades mentales que hacen posible *pensar* en un mundo de apariencias. Ahora resta averiguar porqué para Arendt este ejercicio corresponde al análisis del pensamiento en *La vida del espíritu* sin considerar el importante impacto público que genera la opinión del espectador.

El argumento que sostiene la pensadora se registra en el tránsito entre el pensamiento y la acción. Los objetos, aunque sean dados en el mundo de las apariencias, se hacen presentes en la retirada de la acción. Sólo el espectador, jamás el actor, puede “*conocer y comprender* aquello que se ofrece como un espectáculo”.³² En rigor, la característica por excelencia del espectador es la de asumir el montaje del espectáculo a través del discurso. El fundamento de este montaje no es de orden moral ni epistémico, sino que es fenomenológico. Esto quiere decir por un lado que el punto de vista del espectador tiene que ver con la plena independencia de la razón o bien con la capacidad de desprenderse de los prejuicios de la razón. Y por otro lado con la referencia a otros espectadores que

toman posición respecto a la creación del sentido o construcción del significado de lo político.

Si el espectador actuara con la expectativa moral de su acción, no tendría posibilidad de revelarse ni transformar la acción cometida, ni mediante el perdón ni la promesa. Pero el “genio maligno” cartesiano también aparece en la figura del espectador puesto que la referencia a otros espectadores puede o suele ser peligrosa. Arendt menciona el ejemplo de la Revolución francesa subrayando lo siguiente:

Un veredicto final sobre la Revolución Francesa es la de compartir la „exaltación con la que simpatizó el público que observaba los acontecimientos desde fuera”; en otras palabras, basarse en el juicio de los otros espectadores no es el veredicto final.³³

La actividad mental con la que actúa el espectador, se distancia visiblemente de la del actor. Evidentemente, la necesidad de hablar es una de las condiciones que posibilita transformar la realidad y participar activamente mediante la operatividad de los juicios reflexivos. El lenguaje es entendido, en estos términos, como “la verdad de la evidencia visual, siendo auténtica en la medida en que procede de tal evidencia, se apropia de ella al traducirla en palabras”.³⁴

El discurso no puede estar separado de la experiencia visual y en este sentido la experiencia visual necesita de la imagen para ser juzgada. El lenguaje se ubica en la categoría del pensamiento y el juicio se basa en la experiencia visual desprovista, hasta el momento, del lenguaje. La ubicación del espectador respecto a éste análisis resulta compleja puesto que el mismo se rige por lo que ve.³⁵ El observador estetiza el juicio y entiende que la política se degrada cuando viene motivada por preocupaciones morales o instrumentales. Al juicio se lo considera estético porque la figura del espectador aparece en un espacio de visibilidad y publicidad siendo el más adecuado para valorar las cualidades esencialmente políticas. De hecho, cuando el juicio práctico se aproxima al estético, es cuando la cultura alcanza su máximo esplendor, si por ésta se entiende la forma mundana donde “la dignidad humana es comprendida y apreciada, en la medida en que el juicio político sabe valorar los rasgos propios de la política pura”.³⁶

Quien regula las funciones comprensivas del juicio estético es el espectador puesto que el juicio político, el más particularista de todos, es el que ejercen los narradores miembros y admiradores de una sociedad en la que la política se realiza conforme al particular dado. Arendt, cuando apela a las figuras de Pericles y Cicerón para ejemplificar las antiguas actitudes merecedoras de observación, ve una preocupación por el mundo en tanto generador de los grandes hechos y de las grandes palabras de los políticos. Los dos tipos de juicios particularistas sobre los que se basa el espectador para ejemplificarlos como conductas o hechos políticos que deben repetirse son: (1) el juicio del narrador mundano y (2) el observador que vive en una sociedad mundana. El primer aspecto es el aparecido en su ensayo

titulado “Truth and Politics” en donde el material “en bruto” que proporciona el aluvión de acontecimientos históricos lo *ordena* el narrador que vivencia ciertas experiencias. O bien, es el que conforma un relato coherente o una narración estructurada.³⁷ La segunda cuestión, refiere al acontecimiento político que merece ser recordado, alcanzando así la inmortalidad de lo relatado.

Lo que debe apreciar el espectador en este contexto son, a su vez, dos cuestiones: debe apreciar, contemplar y reflexionar sobre lo novedoso e inusual del hecho acontecido y debe poder crear y quebrar con la tradición para instalar nuevas categorías de lo político en el marco de una ruptura histórica. Los ejemplos concretos que Arendt menciona respecto a estas funciones que porta el espectador son los relatos de Melville, Dostoievsky y Conrad. Estos personajes que impresionan a la autora, supieron vislumbrar con claridad las tendencias políticas de sus respectivas épocas creando así, una nueva forma de comprender. Lo cierto es que el espectador cumple la función de crear lo que el actor anticipa como juicio. Los espectadores y el espectáculo conforman un criterio sobre lo nuevo de reacomodación entre la realidad, la formulación del juicio y la capacidad de crear o fundar nuevas categorías de lo político. En este sentido, el espectador nada puede anhelar si no hay público o cultura mundana. Los espectadores son narradores de historias que quedan por fuera de lo comprendido, que apelan a lo que sucedió sin ser “visto”. La dificultad es que el narrador no se anticipa ni puede ser previsible ante un hecho catastrófico o no. El narrador suele llegar, en algunas oportunidades, tarde. Pero también ejerce la posibilidad de ser actores políticos en tanto portadores y formadores de la opinión pública. En términos de Kateb, “no sólo los actores tienen presentes a sus espectadores y actúan, en parte, con el propósito de ganarse su favor, sino que los espectadores pueden saber, por propia experiencia, qué significa actuar”.³⁸

La dependencia de actor / espectador resulta ser mutua pero no en lo que respecta al juicio estético en el ámbito de lo político. No hay una reciprocidad entre ambos. Debe haber una preeminencia del discurso del espectador que tantas veces queda por fuera de lo instituido. En este sentido, el actor queda en el mero proceso que exige comprender un suceso histórico, mientras que el espectador funda el sentido de una comprensión pluralista e inclusiva de voces.

La categoría de sujeto en Arendt refiere a la del espectador. Un espectador que necesita de su espacio de visibilidad política en tanto constructor y transformador de la historia. La pluralidad resulta ser el origen de toda crítica a la dominación que el actor ejerce porque es el *espacio-entre* los hombres el que resulta importante. Tanto la imaginación que no es productiva puesto que se reduciría a pensar la existencia de un sujeto trascendental, como la pluralidad se ubican en la función regulativa con contenido histórico del sujeto actuante y participativo. La importancia no reside en representar un objeto dado como un particular, sino que

consiste en la capacidad de auto-representarse en el espacio de visibilidad. Este sujeto es un sujeto político que está entre lo banal y lo discursivo. Entre lo que percibe y lo que reflexiona.

¹ ARENDT, H., *Lecturas sobre filosofía política de Kant*, Paidós, Buenos Aires, 2009, 52.

² ARENDT, H., *La vida del espíritu*, Paidós, Buenos Aires, 2002, 69.

³ ARENDT, *Lecturas sobre filosofía política de Kant*, 53.

⁴ *Ibid.*, 55.

⁵ *Ibid.*, 55-56.

⁶ Arendt menciona y analiza la categoría de la *imparcialidad* sin registrar la importancia de quien la porta; este es el espectador que más tarde reconoce en sus escritos como *The life of the Mind*. Al respecto dice "...la calidad misma de una opinión, como la de un juicio, depende de su grado de imparcialidad". ARENDT, H., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Classics, New York, 2006. El sentido de lo que se proyecta depende no de un pasado atravesado, en términos de Gadamer, por la historicidad de cada agente ni por lo previsible de la acción hacia un futuro. Este movimiento de imaginar y producir una historia lo regula la figura imparcial del juicio reflexivo que es la del espectador.

⁷ BEINER, R., *Political Judgment*, Methuen, London, 1983, 176.

⁸ *Ibid.*, 176.

⁹ *Ibid.*, 177.

¹⁰ ARENDT, *Lecturas sobre filosofía política de Kant*, 68.

¹¹ *Ibid.*, 127-129.

¹² Cf. BEINER, *Political Judgment*. Beiner se ajusta a los casos de los juicios reflexivos en donde la persona se compromete con el otro. Esta dimensión del compromiso o la responsabilidad parece insuficiente para los fines de Arendt respecto a lo que implica pensar desde el ámbito de la política, en el otro u otros que comparten una vida política en común. La idea de una "responsabilidad colectiva" aclara este perfil interpretado por Beiner que, quizá, a Arendt no lo hubiese gustado.

¹³ ARENDT, *Lecturas sobre filosofía política de Kant*, 56.

¹⁴ *Ibid.*, 59.

¹⁵ Para una mayor comprensión de éste análisis cf. YAR, M., "From actor to spectator: Hannah Arendt's 'two theories' of political judgment", *Philosophy Social Criticism* 26, no. 2 (2000), 1-27.

¹⁶ ARENDT, *Lecturas sobre filosofía política de Kant*, 214.

¹⁷ Cf. ARENDT, H., *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996.

¹⁸ ARENDT, *La vida del espíritu*, 58.

¹⁹ En la sección dedicada a la acción, Arendt menciona lo siguiente: "El concepto central de las dos nuevas ciencias de la Época Moderna, las naturales no menos que las históricas, es el de proceso, y la real experiencia humana subyacente es acción. Sólo debido a que somos capaces de actuar, de iniciar procesos nuestros, podemos concebir la naturaleza y la historia como sistemas de procesos". ARENDT, H., *La Condición Humana*, Paidós, Buenos Aires, 2008, 232.

²⁰ ARENDT, *La vida del espíritu*, 67.

²¹ ARENDT, *Entre pasado y futuro*, 80

²² La idea de "historia fragmentada" aparece en la introducción que Arendt le realiza a Benjamin en su texto titulado *Conceptos de filosofía de la historia*. Aquí Arendt aclara que la historia no es una carrera en donde lo que se produce a través del discurso llega más rápido al ojo del espectador. La visión del espectador debe ser lo suficientemente prudente y reflexiva como para captar y trabajar sobre el particular dado. No hay que trabajar "como si la historia fuera una carrera retráctil en la que algunos competidores corren con tanta rapidez que simplemente desaparecen del ángulo de visión del espectador". ARENDT, H., *Illuminations*, Schocken Books, New York, 2007, 8.

²³ Ibid., 11

²⁴ Ibid., 22

²⁵ Cf. STRAUSS, L., *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken, New York, 1965.

²⁶ Seyla Benhabib, siguiendo el modelo de Habermas, compromete o somete al juicio bajo estos parámetros de racionalidad que rozan cierto criterio de objetividad. Para ella, la importancia del juicio en el pensamiento arendtiano, se centra en las interrelaciones de los que piensan las acciones (obviando la irreflexión de los que justifican lo inexplicable del terror político, como el caso Eichmann). Cf. BENHABIB, S., "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought", *Political Theory* 16, no. 1 (1988), 29-31.

²⁷ Cf. ARENDT, H., *Rahel Varnhagen: The life of a Jewess*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997.

²⁸ Cf. KANT, I., *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Trotta, Madrid, 1999.

²⁹ La relación entre el sentido de "validez ejemplar" y relato aparece en Rahel Varnhagen porque es un "ejemplo actuado" en términos de Arendt. La idea de *ejemplo* remite no sólo a los personajes que significan una acción en la historia (San Agustín, Jesús de Nazareth o Napoleón) sino al "caso particular" de Rahel que es un relato viviente de experiencias y ejemplo vivido. En este sentido, Arendt menciona lo siguiente: "Lo que le quedaba a Rahel era convertirse en la 'portavoz' del acontecimiento, *trasmutar el acontecimiento en discurso*. A eso se llega narrando y repitiendo sin cesar la propia historia. 'Pero para mí, la vida era el dominio que me fue asignado'. Vivir la propia vida como si fuera una obra de arte". ARENDT, *Rahel Varnhagen...*, 3.

³⁰ ARENDT, *Lecturas sobre filosofía política de Kant*, 77

³¹ Cf. ARENDT, *La Condición Humana*, 18.

³² ARENDT, *La vida del espíritu*, 92.

³³ Ibid., 95.

³⁴ Ibid., 118-119.

³⁵ Para una mejor comprensión del análisis respecto a la relación entre la visión y el lenguaje es preciso remitirse a *La vida del espíritu* y, en especial, a la cita que hace Arendt del *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. Aquí, la pensadora hace la siguiente mención: "Ciertamente, existe una ,relación interna de representación entre el lenguaje y el mundo", pero sea como fuere esta relación no es, en verdad, una ,representación". Si lo fuera, toda proposición sería verdadera, a menos que expresara y repitiera un error accidental de la percepción sensible (algo parece un árbol, pero resulta ser un hombre tras observarlo más detenidamente); sin embargo, puedo hacer numerosas proposiciones sobre un ,hecho" que tengan significado sin que por ello sean necesariamente verdaderas: ,el sol gira en torno a la tierra". ARENDT, *La vida del espíritu*, 230.

³⁶ KATEB, G., "The Judgment of Arendt", en: BEINER, R. y NEDELSKY, J., *Judgment, Imagination, and Politics*, Rowman & Littlefield Publishers, England, 2001, 122.

³⁷ ARENDT, *Entre pasado y futuro*, 257.

³⁸ KATEB, "The Judgment of Arendt", 125.

SEBASTIÁN VEGA

UNC - SECYT

EL PECADO Y LO SAGRADO

UNA LECTURA SOBRE LENGUAJE, HOMBRE Y FILOSOFÍA EN BATAILLE

vegasebastian13@yahoo.com.ar

Recepción: Julio 2013

Aceptación: Septiembre 2014

RESUMEN

Este texto trabaja algunos fragmentos de: *La Felicidad, el Erotismo y la Literatura* (1944-1961), *La Literatura y el Mal* (1959), *La Experiencia Interior* (1954) y *La Conjugación Sagrada* (1929-1939) donde Bataille vincula lo sagrado con el lenguaje. El lenguaje testimonia lo vivo en el pecado siendo puente y abismo entre el mundo profano y el mundo de lo mítico; entre el mundo de la utilidad o del discurso racional y el sagrado mundo del silencio. En esa tensión la *filosofía* lleva al *hombre* hasta el extremo del discurso, transgrede sus límites y deviene un exceso inútil y sagrado.

PALABRAS CLAVE

Lenguaje. Discurso. Poesía. Hombre. Acción. Silencio. Filosofía. Pecado. Sagrado.

RESUMO

Este texto trabalha alguns fragmentos de: *A Felicidade, o Erotismo e a Literatura* (1944-1961), *A Literatura e o Mal* (1959), *A Experiência Interior* (1954) y *A Conjugação Sagrada* (1929-1939) onde Bataille relaciona o que é sagrado com a língua. A língua testemunha o que está vivo no pecado sendo uma ponte e um abismo entre o mundo profano e o mundo mítico, entre o mundo útil ou o mundo do discurso racional e o sagrado mundo do silêncio. Nessa tensão a filosofia leva ao homem até a extremidade do discurso, ultrapassa os limites e devém um excesso inútil e sagrado.

PALABRAS-CHAVE

Discurso. Poesía. Homem. Ação. Silencio. Filosofia. Pecado. Sagrado.

¿Qué sería de nosotros sin el lenguaje? Nos hizo ser lo que somos. Sólo él revela, en el límite, el momento soberano en que ya no rige. Pero al final el que habla confiesa su impotencia.

G. Bataille
El Erotismo

1 .INTRODUCCIÓN

Podríamos sospechar que el acto de escribir, o la escritura misma, da testimonio de la vida en el pecado; y consecuentemente que el lenguaje, la literatura, quizá también la filosofía, se definen como un puente y un abismo entre el mundo profano y el mundo de lo mítico; entre el mundo de la utilidad y el discurso racional; y el sagrado mundo del silencio. En esa tensión la filosofía grita, lleva hasta el extremo al discurso, transgrede sus límites y deviene en, no importa si en una meta-filosofía o post-filosofía, en tanto sea, un exceso inútil donde el hombre, filósofo o no, juega su sagrada condición de pecador.

Esta improvisación se demora principalmente en torno a algunos fragmentos de *La Felicidad, el Erotismo y la Literatura* (1944-1961), *La Experiencia Interior* (1954) y *El Erotismo* (1957); donde Bataille vincula lo sagrado con el lenguaje, que es también nuestro tema central y que articulamos en tres momentos disímiles.¹ El primer momento hace centro sobre el lenguaje y la tensión entre discurso y poesía; el segundo, que puede leerse como una mera continuación del primero, se demora en relación al hombre, a la relación que lo sitúa en el lenguaje, entre la acción y el silencio; y el tercer momento; da cuenta del lugar que ocuparía la filosofía, de Bataille en principio, en este derrotero, o ésta derrota, del lenguaje y del hombre. De ahí, de la derrota, que la enumeración “lenguaje, hombre y filosofía” no haga más que acotar y explicitar, no tanto el tema central del pensamiento de Bataille, sino más bien como se expone en el título de este escrito, el pecado y lo sagrado, una tensión que en la actualidad de los tiempos no deja de interpelarnos.

2. LENGUAJE

La literatura en general, o peor aún, las lenguas y los lenguajes en todas sus formas, por impresentables o canónicas que sean, representan, dramatizan, una instancia de tregua entre el mundo profano y el mundo mítico, entre las morales de la cima y de la decadencia.² Podría pensarse que el carácter dramático hace de las formas literarias la continuación de la guerra, o de una orgía, pero por otros medios; en principio mediante las palabras en general o las constelaciones oracionales que ellas encarnan. En la literatura se continúa la tensión entre erotismo y muerte pero

desplazando esa tensión al dominio de las palabras, a ese reino, donde por precario que parezca, también se enlazan lo pecaminoso y lo sagrado. De esta manera la literatura se presenta como una forma retorcida, diabólica como tus labios, donde aquellas coordinadas, profanas y míticas, se encuentran y se rechazan, se seducen y se pierden, se llueven y se coagulan. Y si hay suerte, podríamos afirmar, aunque Bataille sólo lo insinúe, que en ese instante, en el acto mismo de escribir se da testimonio de esa herida que se desborda y nos arranca del mundo para reintegrarnos al incorregible mutismo del pecado.³

2. 1. *Discurso y poesía*

Es en este contexto, de cielo blancuzco, donde las palabras se abrazan unas con otras, las principales constelaciones, opuestas e irreconciliables, son lo discursivo y lo poético. Nociones que se excluyen y se reclaman de forma dialéctica y que se inclinan hacia lo profano y decadente si pensamos en el discurso; y hacia lo mítico y la cima si pensamos en la poesía. Tanto en el primero como en el segundo de estos registros las palabras son el testimonio tangible de los límites y el alcance del lenguaje, de la impotencia de las palabras, que en su ambigüedad; del mismo modo que obturan toda comunicación y disipan toda intimidad, pueden también desencadenar la intimidad de la comunión, con la violencia de una caricia y la ternura irrefrenable del golpe. Corresponden al cuerpo discursivo palabras como ruidos; mientras que a la poesía corresponden las formas que más se aproximan a la imposibilidad del silencio. No hay poesía si no adviene el silencio pero esa desnudez es imposible.⁴

Esto no sólo es un problema difícil de abordar sino que también es la frontera final de toda forma literaria. Frontera que oficia de puente y abismo colindante con lo sagrado, lugar al cual sólo se podrá arribar si la literatura pierde su utilidad para volverse algo completamente inútil, si hace de su ruido silencio, si trasmuta lo posible en imposible. En este extremo se enfrenta lo discursivo, concentrando quizá todas las utilidades de los lenguajes y las lenguas, con la poesía que es tanto inútil como imposible, en cuanto también es un tipo de discurso. Con relación a esta distinción, entre discurso y poesía, Bataille es tajante, llega a señalar que el discurso “hace pensar en el hombre hundido, debatiéndose, al que sus esfuerzos entierran con mayor presteza”⁵ puesto que allí la palabra es una huida inalienable. Un lugar donde el lenguaje, en su huida, sólo nos desplaza de palabra en palabra. Mientras que por el contrario para abandonar ese desierto, esa esterilidad, “[e]s necesario encontrar: palabras [...] que nos hagan deslizar desde el plano exterior (objetivo) a la interioridad del sujeto”⁶ siendo justamente éste el lugar de la poética, o la poesía, donde las palabras son como una lluvia, predilección morbosa del corazón, ausencia de palabras y silencio interior. Desgarro de un lenguaje sin significación. La poesía es un silencio ensordecedor.

Está de más decir que callarse para escuchar es una dificultad que todos padecemos, y sobre manera, máxime cuando se trata de escuchar el silencio, ya que nos exige respirar hondo y contener la respiración para ir hasta el extremo de lo posible, al infinito y más allá. Donde nos desgarramos como en un suplicio. Grito ahogado de tus ojos al pestañar. Negrura. Sin sentido. Blanco sobre blanco.⁷

El suplicio y el desgarrar están implícitos en el desplazamiento de la discontinuidad a la continuidad⁸ y sugieren un desplazamiento de caída y a los tumbos, de allí el suplicio, que implica la superación, dialécticamente hablando, por una parte de la distinción entre sujeto y objeto, y por otra parte el reconocimiento entre sujetos –la anulación de la distinción dentro y fuera–; aunque en tal reconocimiento, en ese instante, quizá de éxtasis, los sujetos no se encuentren sino al costo de su perdición.⁹ Así al desplazarse hay un doble movimiento, simultáneo, hacia la intimidad y hacia la comunicación o comunión. Esos pasos de baile son el peregrinar a la poesía. Hay allí cierta gravedad seductora, agitación incesante de lo posible y de lo imposible; y mal que pese, cierta levedad aterradora, la proximidad de la muerte. El sacrificio. Sólo un niño, sea un dios o un animal, ya que de ambos modos puede decirse su soberanía, podría poner en juego su propio ser y quebrar el miedo que suscita la intemperie de unos labios de mujer que se aproximan vertiginosos como si sólo fuesen palabras que corren por el aire.¹⁰

Hay hasta el momento una confusión progresiva entre los elementos presentados: primero la tensión entre literatura y palabras; y segundo la tensión entre discurso y poesía. La primera tensión, repasemos, describe una relación entre parte y todo, donde la literatura, aunque es un fragmento, es comprendido como un todo, un sistema articulado constituido por palabras; siendo estas últimas una partícula, acaso también una relación, más elementales; que de acuerdo a la combinatoria o constelación que describan podrán ser interpretadas como discurso o poesía, la segunda tensión en cuestión. Discurso y poesía nos desplazan del ruido al mutismo del lenguaje, nos inclinan a la intimidad y la comunicación, tras la cual erotismo y muerte se confunden en un oscuro silencio. Donde ya no hay ni hombre ni lenguaje sino una continuidad sagrada.¹¹

3. HOMBRE

Pero hay también una confusión, que no es propiamente mía, sino mala suerte, dada por la superposición de eso que de modo laxo podríamos llamar hombre, sea conciencia de sí o sentimiento de sí, y lenguaje. Parecería que persona y personaje se solapan impunemente o bien que una es la continuación de la otra pero por otros medios¹² ya que el lenguaje nos hace ser lo que somos; y viceversa. Incluso conforme nos acercamos al cenit de la intimidad y la comunicación no podemos imaginar sino una negrura que nos absorbe y disgrega. Sacrificio y muerte. No podríamos llegar a gritar “¡Soy lo que escribo!” sino sólo cuando el éxtasis se

retira y el deseo de gritar ya se ha encarnado. No obstante Bataille llega a señalar, en concordancia con este grito apresurado, que “[e]n lo que atañe a los hombre, su existencia está ligada al lenguaje [y que] el ser está en el medio de la palabra”.¹³

Aceptamos esta tensión entre hombre y lenguaje para mantenerla bajo sospecha. A fin de cuentas si el lenguaje puede chocar contra las leyes gramaticales que lo contienen, al costo de perder su singularidad, sólo para sacrificar sus palabras en un holocausto abismante y sin sentido que lo desgarrar del papel y lo desplace hasta esa nocturnidad que a veces es el hombre y otras veces nocturnidad tan sólo;¹⁴ el hombre, por precario que parezca, también puede enlazar lo pecaminoso y lo sagrado, aunque más no sea en su vida o en sus escritos.

3.1. *Acción y silencio*

De esta suerte, si aceptamos semejante yerro, el que nos ha traído hasta aquí, tanto de un lado como del otro, de aquello que separa al hombre del lenguaje; erotismo y muerte se enfrentan llegando a poner en riesgo nuestra vida. El discurso amenaza con reducir al hombre a cosa y la poesía si no lo desgarrar en total, al menos ensucia su conciencia y su deseo en cuanto tal.¹⁵ A esto se debe que la intimidad-comunicante, callarse y escuchar, nos cueste tanto que demande que nos sacrifiquemos. Algún tipo de suplicio o dolor. Pero ante la pena de los hombres, “[e]n la voluntad de suprimir el dolor [o anular el sacrificio] somos conducidos a la acción, en lugar de limitarnos a dramatizar”¹⁶ lo cual, si bien nos permite abandonar la literatura y reintegrarnos al mundo real; este desplazamiento no nos rescita sino que por el contrario; la acción suprime el deseo y “la vida es deseo de lo que puede ser amado sin medida”.¹⁷ Desde luego aquí se enlaza y confunde vida sin medida y la acción desmesurada.¹⁸ La acción por su parte nos roba la literatura, la vida y el deseo; siempre es enajenada y útil; pero sólo nos sirve para elevarnos al mundo profano y a la moral de la decadencia. Es nuestro principio de realidad. Ahora bien cabe preguntar ¿quiere decir esto, que debemos renunciar a toda acción en todos los casos? ¿y que podremos incluso dejar de oponernos a las acciones criminales? Cito al propio Bataille; “No”, fin de cita.¹⁹

Cabe señalar, por un lado, que “no podemos prescindir de la actividad útil”²⁰ ni “tampoco de las relaciones eficaces que introducen las palabras entre los hombres y las cosas”²¹ y por otro lado, que tampoco la literatura “puede ser útil porque es la expresión [del deseo] del hombre y lo esencial en el hombre [sagrado o maldito] no es reductible a la utilidad”.²² Estos dos inútiles, hombre-poesía, “no son medios para otra cosa”.²³

Frente a la acción la literatura encuentra su doble miseria; “excede lo dado, pero no puede cambiarlo”.²⁴ La literatura, en ninguna de sus formas, puede asumir el compromiso de suscitar una transformación, sea criticando el mundo real o sea

intentando libertar al hombre —aquí la literatura excluye el lenguaje de los amantes—. La literatura carece de poder en comparación con la acción. Bataille afirma que “[e]l compromiso cuyo sentido y cuya fuerza se constituyen por el temor al hambre, el sometimiento o la muerte del prójimo, aleja de la literatura a quien busca la urgencia de la acción apremiante a la cual sería cobarde no consagrarse por entero”.²⁵ Es por esto que ningún hombre comprometido escribió nada que no fuera un discurso patético, ya que tomar la palabra para protestar es también una acción, elocutiva al menos, pero con el añadido de ser cobarde; ya que “es al mismo tiempo ocultarse frente a las exigencias de la acción”.²⁶ Discurrir es una acción cobarde. No hay palabras comprometidas. “Si parece ocurrir de otro modo es porque el compromiso no es el resultado de una elección que responda a un sentimiento de responsabilidad o de obligación, sino el efecto del deseo”.²⁷ Escribir es un capricho. Vacuo. “Nadie podría condenar la acción sino mediante el silencio”.²⁸

El silencio es lo radicalmente otro, lo diametralmente opuesto; tanto a la acción como a la literatura. En la literatura, su miseria busca también ser su virtud, al fin y al cabo debemos recurrir a las palabras, y aunque en ellas

la imagen poética, lleva de lo conocido a lo desconocido, se aferra, sin embargo, a lo conocido que le da cuerpo y, aunque le desgarrar y desgarrar la vida en ese desgarramiento, se mantiene en él. De donde se sigue que la poesía es casi por entero poesía caída, gozo de imágenes ciertamente retiradas del dominio servil, pero que se rehúsan a la ruina interior [el pecado] que es el acceso a lo desconocido [lo sacro].²⁹

Escribir es un pecado. Un triste juego infantil cuyas víctimas son las palabras donde “[t]odo lo real no tiene valor y todo valor es irreal”³⁰ aunque sea vital. No obstante “de los diversos sacrificios, la poesía es el único del que podemos alimentar, y renovar, el fuego”.³¹ Fuego que viene de la nada como si fuesen palabras que nacen y mueren en tus labios. Otro sin sentido. Resta señalar que aunque el escritor esté confundido entre vida y acción, silencio y palabras “no puede sino comprometerse en la lucha por la libertad. Incluso más que luchar por ella, debe ejercer la libertad, encarnar por lo menos la libertad en lo que dice”³² por inútil que fuese; ya que allí, en su impotencia, se esconde su soberanía. La poesía es una invitación al pecado cuyo efecto, el extremo de lo posible, es la redención, el éxtasis, lo imposible duplicado; no ser noche ni dejar de serlo, escribir blanco sobre blanco.

Aún podemos reseñar un par de elementos en tensión; la primera dada entre literatura y acción y la segunda entre vida y acción. Estas tensiones cobran relevancia a partir de nuestra confusión entre hombre y lenguaje, y concluye acentuando la oposición entre compromiso y silencio. El desplazamiento en este laberinto es posible en dos líneas de sentidos: por un lado, miedo-acción; y por otro lado, deseo-silenció. Conforme nos adentramos en el deseo nos aproximamos al silencio y nos alejamos de toda acción. Entre el silencio y la acción se retuerce, se

sacrifica, la literatura, la poesía al menos, que es simultáneamente mutismo y desgarrar. La poesía es así una invitación a la libertad en su accionar silente y un silencio soberano en su inutilidad hiriente e hilarante. Un puente y un abismo. Sagrado. Como tus besos.³³

4. FILOSOFÍA

Este exceso titubeante no es más que una muestra de las limitaciones y de los peligros ante los cuales nos expone el lenguaje. No hace falta reiterar que este laberinto aunque es aterrador también es excitante. Como la desnudez, diría Bataille. ¿Como la filosofía?, preguntamos nosotros.

En principio la filosofía comparte las carencias de todas las otras formas literarias, la proximidad promiscua con las palabras, “[l]a filosofía no puede salir del lenguaje [y] jamás le sucede el silencio”.³⁴ La filosofía es grito ahogado. Cae. Pesada como párpados. Y nos arrastra de palabras en palabras. Atrapa en su ficción universal o universitaria. En ese sentido nos arranca de mundo real en su reiteración inútil, teórica y teatral. “Quiero decir que es difícil filosofar y vivir a un tiempo”.³⁵ La teoría excluye la práctica o la valentía. El coraje es acción muda o es silencio, deseado imposible. Balbuceos. Impotencia y constancia o continuidad y contingencia. La filosofía es un esfuerzo extremo, es como un ser esforzándose por alcanzar sus límites, y es, por consiguiente un esfuerzo disciplinado³⁶ por desbordarse o transgredirse.³⁷ Filosofar es sacrificarse; es condenarse al olvido y olvidar con insistencia porque “no pudo instituirse sin la disciplina [y aun así] fracasa por el hecho de no poder abarcar [los] extremos de lo posible, que siempre lindan con los extremos de la vida”³⁸ imposibles de abrazar y de consumir incluso por el fuego de nuestra sangre. La filosofía es deseante. Y es duelo, pero “nunca es súplica, [y] sin súplica no hay respuesta concebible”³⁹ sino un preguntar abismante, insalvable; lo problemático es que el suplicio o angustia “implica una adhesión apasionada y sin medida”⁴⁰ un acto de fe reconfortante. La filosofía es una rutina cotidiana y ausencia apabullante que “se va transformando cada vez más en una disciplina especializada”⁴¹ acorde a nuestro tiempo “es un trabajo”.⁴² La filosofía es útil, profana y decadente, servil⁴³ aunque no llega lisiada como la ciencia donde “el deseo de conocer ha muerto”⁴⁴ tampoco llega a ser como el arte que muestra una verdad, sin sentido, en la cual “el hombre vuelve a la soberanía y, si bien en primer lugar es deseo de anular el deseo, apenas ha alcanzado sus fines [es inmediatamente] deseo de reavivar el deseo”.⁴⁵ La filosofía es un exceso pautado que encuentra así su lugar en este laberinto. Está acorralada. Se desplaza entre literatura y vida. Se encuentra en tensión entre el discurso, la ciencia, lo servil y la poesía, el arte, lo soberano. Se retuerce entre imposibles. Grita de impotencia servil y soberana. La filosofía es una herida absurda y un manojo de carcajadas donde la filosofía se ríe de la filosofía; mal que les pese a los filósofos.⁴⁶ Transgrede sus

límites y se coloca más allá de la filosofía, y se detiene en un instante sin después, sea meta-filosófico o post-filosófico, que es donde mejor se fuga y se anticipa. Se pone en juego. Pero como “[n]o podemos de ninguna manera fabricar a partir de un estado servil un momento soberano”⁴⁷ la filosofía se disuelve⁴⁸ y en esta confusión, a nuestras espaldas, la filosofía; muerte –hagamos un instante de silencio–. Es sagrada, mientras que escribir es sólo un pecado, público, de quien en su impotencia “es poseído por la necesidad de crear [y que] no hace más que sentir la necesidad de ser hombre”.⁴⁹

5. RESEÑA FINAL

Resta señalar, aunque nos excedamos en la extensión de este escrito, en sugerir notas para confrontar, en licencias de escritor, que aunque Bataille no diferencia lenguas de lenguajes, francés de lógica o matemáticas; ni estrictamente entre expresiones artísticas no lingüísticas como se presumen la pintura o la escultura; siempre parece tener presente que el lenguaje en general es representacional en algún sentido, ya que refiere, señala, suple o suscita algo que en sus extremos nos reintroduce en el lenguaje o nos arranca de él; las palabras suscitan-suplen más palabras o suscitan-suplen silencio; en el primer sentido buscan, o ganan en, utilidad y en el segundo, por inútiles, ganan en sacralidad; pero estos efectos, si lo son, nunca son ajenos al acontecimiento que los desencadena. Ni se reducen a él. La poesía misma parecería ser el extremo imposible de la segunda posibilidad, sin importar las palabras y las reglas, gramática, estilos, de que se valga; ella es antes que nada su silencio y lo más próximo a la desnudez. La filosofía, en cambio, no llega a tales extremos; pero tampoco se agota en sus esfuerzos, fallidos, por transgredirse, desbordarse; es como una danza que se anquilosa o se desata frenéticamente; se tecnifica o se vivifica, acciona o calla; busca. Lo sagrado, por su parte, permanece siempre inalcanzable; tras la intimidad y la comunicación, poética o filosofía; encarnándose entre palabras, en el desgarrar de los cuerpos de los amantes, siempre deseándose y muriéndose mutuamente; pero sin consumirse o consumarse.

¹ Cabe señalar que un avance sobre este escrito fue presentado en la *V Jornadas de Filosofía Teórica* (2008) en función de cuya temática se especifica el lugar que ocuparía la filosofía en el pensamiento de Bataille. Este texto permanece inédito hasta el momento y ha sido corregido para esta oportunidad.

² La tensión entre profano, mítico, cima y decadencia pueden observarse en *Teoría de la Religión* (1973) y *Discusión sobre el Pecado* (1973) entre otros textos de Bataille. Nosotros hemos trabajado esas tensiones en *Pecar es sagrado*, texto publicado por la “XV Jornadas de Teología, Filosofía y Ciencias de la Educación”, Córdoba, 2008.

³ Cf. BATAILLE, G., *La Felicidad, el Erotismo y la Literatura* (1944-1961), Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2004. (en adelante: *FEL*).

⁴ Cf. BATAILLE, G., *La Experiencia Interior* (1954), Editorial Taurus, Madrid, 1989, 23 y 25; 115 principalmente (en adelante: *EI*); o siempre de BATAILLE, G., *Lo Imposible* (1962), Ed. Arena Libros,

Madrid, 2001, 10 (en adelante: *LI*); y BATAILLE, G., *La Conjuración Sagrada* (1929-1939), Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2003, 243 (en adelante: *CS*).

⁵ BATAILLE, *EI*, 24.

⁶ *Ibid.*, 25-26.

⁷ Cf. BATAILLE, *EI*, 47, 48 y 51

⁸ Cf. BATAILLE, G., *El Erotismo* (1957), Ensayo Tusquets Editores, Barcelona, 2005 (en adelante: *EE*) y/o BATAILLE, *FEL*.

⁹ Cf. BATAILLE, *EI*, 61.

¹⁰ Cf. BATAILLE, *EI*, 53; BATAILLE, *LI*, 137 y 149 o en BATAILLE, G., *Lascaux o el nacimiento del arte* (1952-1961), Alción Editora, Córdoba, Argentina, 2003, 85 (en adelante: *LNA*).

¹¹ Cf. BATAILLE, *EI*, 190.

¹² *Ibid.*, 59.

¹³ BATAILLE, *EI*, 92; véase también: BATAILLE, *CS*, 219.

¹⁴ Cf. BATAILLE, *EI*, 25, entre otros.

¹⁵ Cf. BATAILLE, *LI*, 150-152.

¹⁶ BATAILLE, *EI*, 21.

¹⁷ BATAILLE, *FEL*, 143.

¹⁸ Cf. BATAILLE, *FEL*, 139.

¹⁹ BATAILLE, *FEL*, 138.

²⁰ *Ibid.*, 142.

²¹ BATAILLE, *EI*, 144.

²² BATAILLE, *FEL*, 18 y 143, entre otros.

²³ BATAILLE, *EI*, 119; cf. BATAILLE, G. *LNA*, 95.

²⁴ BATAILLE, *FEL*, 23

²⁵ *Ibid.*, 145.

²⁶ *Ibid.*, 138.

²⁷ *Ibid.*, 145.

²⁸ *Ibid.*, 138.

²⁹ BATAILLE, *LI*, 156.

³⁰ BATAILLE, *FEL*, 24; véase también: BATAILLE, *CS*, 236 ; o BATAILLE, *LNA*, 49, 52-54.

³¹ BATAILLE, *LI*, 157.

³² BATAILLE, *FEL*, 18

³³ Cf. BATAILLE, *CS*, 116 y 243.

³⁴ BATAILLE, *EE*, 279.

³⁵ *Ibid.*, 259.

³⁶ Cf. BATAILLE, *EI*, 181 y *EE*, 263.

³⁷ Cf. BATAILLE, *LI*, 38-39.

³⁸ BATAILLE, *EE*, 264.

³⁹ BATAILLE, *EI*, 44.

⁴⁰ BATAILLE, *FEL*, 128.

⁴¹ BATAILLE, *EE*, 259.

⁴² *Ibid.*, 263.

⁴³ Cf. BATAILLE, *EI*, 181-182.

⁴⁴ BATAILLE, *EI*, 182.

⁴⁵ *Ibid.*, 65. Véase también BATAILLE, *FEL*, 142.

⁴⁶ Cf. BATAILLE, *EE*, 264-265.

⁴⁷ BATAILLE, *EI*, 200.

⁴⁸ Cf. BATAILLE, *EE*, 279.

⁴⁹ BATAILLE, *CS*, 238.

JOSÉ MANUEL FLORES EUDAVE

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

OCTAVIO PAZ

LOS INTELLECTUALES, LA MODERNIDAD Y LA CRÍTICA

HOMENAJE A CIEN AÑOS DE SU NACIMIENTO

jmanyfloer@hotmail.com

Recepción: Junio 2014

Aceptación: Septiembre 2014

RESUMEN

El 31 de marzo de este año se cumplieron cien años del nacimiento de Octavio Paz, intelectual y poeta que es sin duda un gran referente del pensamiento latinoamericano. Es por eso que en el presente trabajo queremos conmemorar a este gran pensador introduciéndonos en dos de sus obras ensayísticas: *Postdata* y *El ogro filantrópico*, en las que aborda una variedad de temas que van de lo filosófico a lo histórico, y de lo político a lo literario. En especial nos centraremos en el tema de los intelectuales y la crítica, tomando como contexto la situación latinoamericana y tratándonos de poner en diálogo con la modernidad.

PALABRAS CLAVE

Octavio Paz. Modernidad. Progreso. Crítica. Intelectuales. Latinoamérica.

RESUMO

No dia 31 de março desse ano foi o aniversário de cem anos do nascimento de Octavio Paz, intelectual e poeta que é sem dúvidas um grande referente do pensamento de América Latina. É por isso que nesse trabalho queremos comemorar esse grande pensador analisando dois de seus ensaios: *Postdata e O ogro filantrópico*. Neles ele aborda uma variedade de assuntos que vão desde a filosofia até história, e desde a política até a literatura. Vamos nos centrar no assunto dos intelectuais e a crítica, tomando como contexto a situação de América Latina e tentando colocá-la em diálogo com a modernidade.

PALABRAS-CHAVE

Octavio Paz. Modernidade. Progreso. Crítica. Intelectuais. América Latina.

Quien ha visto la Esperanza, no la olvida.
 La busca bajo todos los cielos y entre todos los hombres.
 Y sueña que un día va a encontrarla de nuevo,
 no sabe dónde, acaso entre los suyos.
 En cada hombre late la posibilidad de ser o,
 más exactamente, de volver a ser, otro hombre.

Octavio Paz
El laberinto de la soledad

1. INTRODUCCIÓN

Octavio Paz no era un hombre, era fuego que ardía constante en palabras. Dueño de una prosa ágil, vital y apasionada, en su pensamiento se armoniza el rigor crítico y la apertura a la pluralidad de ideas; la entereza moral y la humildad intelectual volcadas en tintas de pasión, poesía e ironía.¹ Corazón, conciencia y voz, sus palabras transitaron muchos caminos revelando con profundidad y justicia las ideas y los hechos que marcaron el siglo XX. Su testimonio sigue siendo fecundo como su obra. En sus reflexiones encontramos luces y señales que muestran no un exhaustivo desarrollo de ideas, sino una revelación de caminos y visiones.

Entendía que la labor reflexiva y crítica del pensador es fundamental. Los intelectuales no se pueden abstraer de sus circunstancias históricas para refugiarse en ideas abstractas o en sistemas cerrados. Por eso se auto-identificaba con los escritores que defienden a los hombres de carne y hueso antes que a las abstracciones, los sistemas y las ortodoxias.² Sus ensayos son un diálogo y un compromiso fecundo con las creencias, las ideas y los hechos que sucedieron en el siglo de las guerras y del progreso.

Se volvió testigo y profeta –en sus sentidos más radicales– de su tiempo, mantuvo siempre un compromiso constante con la libertad de la palabra, con el hombre total –con sus creencias e ideas. Paz fue un pensador preocupado por sus circunstancias, por un México en pugna y crisis, por la América Latina llena de contradicciones, por las ideologías y ambiciones que mermaron –con guerras, holocaustos, torturas e injusticias– la vitalidad, la salud y la capacidad creadora de los hombres del siglo XX.

Este semblante general de su vida y de su obra nos ayudará a introducir y desarrollar algunas ideas claves para comprender mejor su pensamiento. Paz nunca desarrolló una propuesta metafísica o ética, pero sus ideas son, como lo mencionamos antes, semillas, invitaciones a la reflexión seria y comprometida; apologías del pensamiento, de la libertad, de la palabra, de la crítica: una defensa del hombre total.

En este trabajo queremos detenernos en algunas ideas que aparecen como hilo conductor en los ensayos *Postdata* y *El ogro filantrópico*, de 1969 y 1979 respectivamente. En ellos Paz sugiere al lector una reflexión profunda acerca de varios temas filosóficos, históricos y políticos. A nosotros nos interesará introducirnos sobre todo en tres ideas clave: la necesidad de la crítica en la tarea intelectual y en todas las acciones públicas del hombre, la situación latinoamericana con respecto a la crítica, y el por qué para Paz Latinoamérica nunca fue moderna.

2. LA CRÍTICA: DEBER DE ESCRITOR Y TAREA INTELECTUAL

Asumir la vocación intelectual no es sólo abandonarse al estudio arduo y a la meditación de las grandes ideas que se han engendrado en la filosofía durante la historia. Aunque sea éste un trabajo necesario, no alcanza para comprender el presente. El hombre no sólo es espíritu o intelecto, tenemos un ser que es además corporal y temporal.

Los intelectuales, insertos en una cultura y en un tiempo, para poder curarse de caer en una intelectualidad abstracta y para evitar una miopía ante la realidad, tendrán que profundizar con sinceridad y desinterés sus propias circunstancias. En Paz hay una búsqueda constante por *comprender su tiempo y su historia*, y este *comprender* es algo que va más allá de la reflexión y del saber erudito. En palabras de Hannah Arendt *comprender* “es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo”.³

Para poder *comprender* hay que adentrarse y aceptar la realidad sin prejuicios. La comprensión del mundo implica la propia comprensión: la actividad de *comprender* es necesaria porque puede dar sentido y prodigar nuevos recursos al espíritu.⁴ La comprensión engloba historia, reflexión y sentimiento; y el resultado de la comprensión es fidelidad, justicia, prudencia y sentido frente a la realidad. En esta búsqueda arendtiana por *comprender* podemos enmarcar también el pensamiento de Octavio Paz.

El acto de *comprender* ocurre cuando aceptamos el presente sin prejuicios y nos reconciliamos con él. Esta aceptación es también como un comenzar de nuevo que puede dar sentido a nuestras acciones presentes y futuras. Cuando comprendemos algo es porque hemos alcanzado la luz necesaria que nos hace ver con claridad una idea en la historia o en las circunstancias de nuestra vida y de nuestro tiempo.

Para Paz la comprensión es una condición fundamental para la crítica. *Comprensión y crítica* son los dos cimientos fundamentales de la actividad intelectual. Sin comprensión no puede haber una crítica certera, y sin la crítica

necesaria no puede haber un diálogo fecundo de ideas y una búsqueda auténtica de la verdad.

Paz asume que *la crítica* es uno de los aspectos positivos que se rescatan de la Ilustración y una idea clave de toda la modernidad. Para el Premio Nobel mexicano *la crítica y la auto-crítica* son necesarias en todas las acciones del hombre: la filosofía, la política, el arte, la cultura o la economía. La crítica debe ser una invitación cordial a descubrir y esclarecer una verdad o un bien, una luz que nos haga ver los caminos y las oscuridades que antes no podíamos ver.

Sin embargo, para que la crítica sea esclarecedora tendrá que ir acompañada de algunas condiciones: tendrá que ser libre, y tendrá que estar impulsada por la justicia y la prudencia. Sólo así se pueden abrir nuevas posibilidades de búsqueda, de libertad y de diálogo. Dice Paz: “la crítica, esa actividad que consiste, tanto o más que en conocernos, en liberarnos. La crítica despliega una posibilidad de libertad y así es una invitación a la acción”.⁵

¿Cuál será entonces el deber del intelectual? “El intelectual ante todo y sobre todo debe cumplir su tarea: escribir, investigar, pensar... enseñar. Ahora bien, la crítica es indispensable del quehacer intelectual”.⁶ Y la finalidad de las investigaciones, los escritos, las reflexiones y las enseñanzas será dar luz, hacer explícito y público lo que muchas veces está implícito en ideas e ideologías, despejar las confusiones y lograr que sus interlocutores lleguen a reflexionar y *comprender* lo que él reflexiona y comprende.⁷

Así también, la finalidad de la literatura, ya sea mediante manifestaciones poéticas, filosóficas o históricas es hacer visible el mundo, mostrarlo tal cual es: describiéndolo en hechos o ideas, o trascendiendo estos hechos y llegando a dimensiones más profundas del hombre y de la realidad. Pero toda presentación de la realidad incluye implícita o explícitamente su crítica.

No nos avergüenza decir que la literatura es nuestro oficio y nuestra pasión. Ciertamente, la literatura no salva al mundo; al menos lo hace visible: lo representa o mejor dicho lo presenta. A veces también lo transfigura; y otras lo trasciende. La presentación de la realidad incluye casi siempre su crítica.⁸

En este sentido, los grandes de la literatura han sido también grandes críticos: De los trágicos griegos a Dostoievski, de Dante a George Orwell, de Shakespeare a Aldous Huxley, de Cervantes a Unamuno. Todos estos genios de la literatura tienen en común este principio: a través de sus novelas, al presentarnos una realidad nos sugieren también su crítica: crítica del actuar desequilibrado e irracional, crítica del sistema totalitario, crítica de la indiferencia social o de la deshumanización del hombre contemporáneo. Parecería que estos grandes de la

literatura al momento de presentarnos una realidad nos quisieran mostrar también las consecuencias de la desmesura humana o “*hybris*”.

Por esta razón, cuando Paz afirma que la presentación de la realidad incluye directa o indirectamente su crítica, dice también que la crítica no consiste en otra cosa que en “dar luz”, es decir, la crítica y la voluntad de “dar luz” tendrán que ser inseparables. Con esto nos quiere reconducir a su sentido más radical. El verbo *κρίνειν* tiene un rico y amplio significado: “separar, distinguir, interpretar, explicar, decidir, juzgar”; y el sustantivo *κριτικός* significa: “capaz de discernir o juzgar”.⁹

El *κριτικός*, para poder ser “capaz de discernir”, necesita una cierta sabiduría y una entereza moral a prueba de parcialidades y servilismos. Esta capacidad intelectual y moral es análoga a tres de las clásicas virtudes cardinales, que se suelen olvidar con mucha facilidad en la tarea intelectual: la prudencia, la justicia y la fortaleza. La prudencia es la sabiduría práctica encarnada que nos permite obrar bien en el aquí y ahora, la justicia es dar a cada quien lo que se merece, es decir, reconocer la verdad venga de donde venga, y la fortaleza es la virtud que nos permite mantenernos firmes en la búsqueda del bien arduo, esto es, firmes en la búsqueda de la verdad aunque esto conlleve muchas dificultades.

Sin el ejercicio de estas virtudes podríamos olvidar muy fácilmente la fidelidad a la verdad, y podríamos caer en servilismo, ya sea a un partido, a un sistema o a una ideología. Para Paz esto fue lo que lamentablemente ocurrió en el siglo XX con muchos intelectuales. Es llamativo el carácter cuasi religioso con el que muchos se entregaron ciegamente a una ideología. Quizá el ejemplo más claro sea la adhesión de tantos pensadores y artistas europeos y latinoamericanos a los ideales y propuestas de acción del marxismo, una adhesión que estuvo acompañada casi siempre por una significativa cerrazón ante la realidad.

Casi todos los escritores de Occidente y de América Latina, en un momento o en otro de nuestras vidas, a veces por un impulso generoso aunque ignorante, otras por debilidad frente a la presión del medio intelectual y otras por simplemente “estar a la moda” hemos sufrido la seducción del leninismo.¹⁰

Más adelante agrega que ante este mal endémico de los intelectuales del siglo XX, la única solución tendrá que estar impulsada por el renacimiento del espíritu crítico:

Nuestro tiempo nos pide a todos y especialmente a los intelectuales no el abandono sino el rigor. Sólo el renacimiento del espíritu crítico puede darnos un poco de luz en la gran oscuridad de la historia presente.¹¹

¿Cómo podrá el intelectual mantenerse fiel a la realidad, a su tiempo y a la dignidad del hombre dentro de un ambiente que muchas veces se deja llevar por ideas y propuestas de acción que se manifiestan como “modas”, como si esas modas

fuesen “el espíritu absoluto” al que todos tendrán que adherir? Nadie podrá dudar de que el marxismo tiene un poder de seducción muy grande, a tal punto que en el siglo XX se introdujo en las universidades, los centros artísticos y los cafés con una rapidez que asombraría al mismo Marx.

Pero, ¿Por qué la crítica y la autocrítica de los que abrazaron las causas de Marx estuvieron ausentes en sus reflexiones? ¿Acaso no se daban cuenta de lo que sucedía en la realidad? de Europa del Este a Cuba y de China a Rusia los ejemplos sobran: Lenin y su dictadura del partido, Stalin y su dictadura de estado...

El único camino y la única salida del intelectual si quiere mantenerse fiel a su vocación será no declinar y volverse servil ante el poder, no cerrarse por completo a sus ideas y no adherir a causas que vayan en contra de la libertad y la dignidad del hombre. Para Paz uno de los peores vicios del intelectual es la actitud maniquea de cerrarse en sistemas y condenar *a priori* al que piensa distinto. Entendía que el mundo es plural y que es peligroso hacer dicotomías que absoluticen lo bueno y lo malo. El mundo tiene un carácter dialogal y es esencial para la salud de una cultura que este carácter dialogal se vuelva vida en los hombres.

Es cierto, el intelectual nunca puede ser totalmente imparcial, pero en sus reflexiones tendrá que ser crítico y autocrítico, dispuesto a escuchar y dialogar con las ideas que rondan en el ambiente. Pero sobre todo el escritor, el que reflexiona sobre su tiempo, tendrá que ser el *testigo*, el gran defensor del hombre de su tiempo, una actitud que exige un cierto grado de fortaleza y heroísmo: “Hay que usar una palabra más antigua y todavía con sabor religioso, con sabor a muerte y a sacrificio: *testigo*. En el siglo de los falsos testimonios, un escritor se vuelve testigo del hombre”.¹²

Una de las grandes iniciativas que realizó Paz para ser un *testigo* del hombre y de su tiempo fue fundar dos revistas que llegaron a tener buena repercusión internacional durante los años setentas y ochentas.¹³ Primero con *Plural* y posteriormente con *Vuelta*, Paz buscaba asegurar un espacio de libertad pública para que las ideas de los pensadores latinoamericanos tuvieran voz.

Con la colaboración de escritores y pensadores internacionales, *Plural* y *Vuelta* fomentaron un espacio propicio para el diálogo de ideas en un medio que aseguraba la libertad de la palabra. En las revistas tuvieron voz una gran variedad de pensadores, escritores y críticos literarios: de Borges a Ciorán, de Cortázar a Camus, de Serge a Breton... Carlos Fuentes, Segovia, Milan Kundera, Vargas Llosa, Czeslaw Milosz, Ullan, Savater, Enzensberger, Cabrera Infante, Lévi-Strauss, Adolfo Bioy Casares o Roberto Juarroz, por nombrar sólo algunos.

En la sección anterior desarrollamos la revaloración que hace Paz del concepto de *crítica y auto-crítica*, revaloración que según afirma, es uno de los aspectos positivos de la modernidad. Ahora bien, a partir de esta reflexión, demos un paso más para pensar nuestra realidad latinoamericana: ¿en qué circunstancias se encuentra Latinoamérica en relación a la *modernidad* y a la *crítica* según Paz?

Para Paz la modernidad significó principalmente una ruptura, y *la crítica* fue la gran gestora de esta ruptura que trajo cambios significativos en el pensamiento y la acción de los hombres a partir del siglo XVIII. La ruptura la podemos simbolizar a la vez como negación y como parto. La modernidad es esa gran voluntad de crear algo nuevo, gestada por la *crítica* e impulsada por el imperativo categórico del *progreso*. En esta idea se condensaron en grandes rasgos las aspiraciones del hombre moderno.

Pero, según Paz, en Latinoamérica esta ruptura ni siquiera la hemos sabido asumir, o dicho de otra forma, la modernidad siempre ha sido para nosotros los latinoamericanos algo que nunca llegamos a conocer, ni a experimentar completamente.

Al principiar el siglo XIX decidimos que seríamos lo que eran ya los Estados Unidos: una nación moderna. El ingreso a la modernidad exigía un sacrificio: el de nosotros mismos. Es conocido el resultado de ese sacrificio: todavía no somos modernos, pero desde ese entonces andamos en busca de nosotros mismos.¹⁴

Nuestra búsqueda de modernidad tanto en lo filosófico, lo político y lo ético ha sido fundamentalmente un intento de imitación de los modelos y las ideas que surgieron en Europa y Norteamérica a partir de la Ilustración. Estas ideas promovieron, por una parte, la autonomía del hombre y su razón con respecto a la religión y la fe; y, por otra, la búsqueda de un progreso indefinido en el cual estaba puesta la nueva fe y las aspiraciones del hombre moderno.

Pero la teleología del progreso no ha sido –como creían los Ilustrados– la gran cura de la humanidad. Este culto al progreso al que tanto idolatramos desde hace más de dos siglos, se nos apareció de pronto como un culto suicida en el siglo XX. ¿Progreso hacia dónde y para qué? La lucha por el progreso generó avances en la ciencia y la tecnología, pero también generó guerras, sometimientos y destrucción.

Lo mismo las facciones de derecha que las de izquierda, aunque irreconciliables, coinciden en el mismo culto suicida al progreso... El progreso era una idea no menos misteriosa que la voluntad de Alá para los musulmanes o la Trinidad para los católicos, pero movió las almas y las voluntades durante dos siglos. Hoy nos preguntamos: ¿progreso hacia dónde y para qué? Resulta inútil extenderse sobre los síntomas de lo que desde hace cerca de cincuenta años se llama “la crisis de la civilización de Occidente”... es una crisis política y moral.¹⁵

Pero... ¿cuál será la principal razón del fracaso moderno en América Latina? Según Paz, la modernidad fracasó porque en lo profundo de nuestro ser los latinoamericanos no somos modernos. Nuestras actitudes ante la vida o la muerte, nuestra composición familiar, nuestro culto al Presidente o al caudillo, nuestro sentido de lo religioso no son modernos. Tenemos un curioso y quizá poco valorado apego a conservar antes que a aceptar algo nuevo o progresista.

El progreso sólo ha logrado ser una palabra estéril, un discurso hueco que han utilizado tanto las democracias progresistas como las dictaduras de partido o militares, un discurso misterioso que se fue instalando de a poco en nuestra historia y que sigue presente en nuestro lenguaje y en nuestros sistemas educativos, pero que nunca pudimos entender ni vivir del todo: ¿progreso hacia dónde y para qué? Queremos ser modernos, pero... ¿entendemos qué es la modernidad?

Por eso Paz afirma:

La mayoría de nuestras actitudes profundas ante el amor, la muerte, la amistad, la cocina, la fiesta, no son modernas. Tampoco lo son nuestra moralidad pública, nuestra vida familiar, el culto a la Virgen, nuestra imagen del Presidente... creo que como los otros países de América Latina, México debe encontrar su propia modernidad. En cierto sentido debe inventarla. Pero inventarla a partir de las formas de vivir y morir, producir y gastar, trabajar y gozar que ha creado nuestro pueblo. Es una tarea que exige aparte de circunstancias históricas y sociales favorables, un extraordinario realismo y una imaginación no menos extraordinaria. No necesito recordar que el renacimiento de la imaginación, lo mismo en el dominio del arte que en el de la política, siempre ha sido precedido por el análisis y la crítica.¹⁶

Desde sus inicios la modernidad causó y promovió una gran ruptura en occidente: ruptura entre la razón y la fe, entre lo público y lo privado, entre la Iglesia y el Estado. Para Paz esta ruptura introdujo una nueva cosmovisión del mundo, una nueva forma de entender la razón y la fe, la vida y la muerte. Pero esta ruptura no fue asumida del todo en América Latina porque en nuestro ser más profundo no somos modernos. La tarea latinoamericana será entonces seguir buscando formas, ideas y políticas que vayan acorde a lo que somos y que preserven la salud individual y colectiva de nuestros pueblos. Necesitamos con urgencia saber asumir esta visión moderna y las ideas que nos siguen llegando de los países que consideramos modernos.

Sin embargo hay otro factor que señala en Latinoamérica esta modernidad fallida. Para Paz coexiste en nuestro ser una notable ausencia de crítica y autocrítica, y es esta falencia la que más evidencia nuestra modernidad fallida. Los intelectuales latinoamericanos, algunas veces por susceptibilidad, otras por orgullo o arrogancia, han mostrado una singular incapacidad para el diálogo y para la crítica, y ni qué decir para la autocrítica.

¿Por qué no discutir estos temas en un ámbito nacional?... Muy pocos intelectuales han hecho la crítica de la modernización... ¿Por qué no poner en entredicho los proyectos ruinosos que nos han llevado a la desolación que es el mundo moderno y diseñar otro proyecto, más humilde pero más humano y más justo?¹⁷

Esta ausencia no sólo es intelectual, sino moral; la vivimos a diario: nos cuesta escuchar, nos cuesta aceptar que estamos equivocados, nos cuesta reconocer lo bueno o verdadero que nos dice el otro; el dialogo se nos ha vuelto una tarea extraordinaria. Se hace muy poca crítica con imaginación y proyección porque muy pocos están capacitados para discernir y dialogar con realismo. Esta ausencia se evidencia en muchas esferas de la vida pública: en la política, en los medios de comunicación, en la educación.

Nosotros todavía no aprendemos a pensar con verdadera libertad. No es una falla intelectual sino moral: El valor de un espíritu, decía Nietzsche, se mide por su capacidad para soportar la verdad. Una de las razones de nuestra incapacidad para la democracia es nuestra correlativa incapacidad crítica.¹⁸

Dicho esto, hago también una invitación a la reflexión comprometida: ¿Desde dónde se para el intelectual para pensar su tiempo? ¿Desde una comprensión profunda surgida de mirar con atención la realidad y sus circunstancias?, ¿o desde algunas ideas o estructuras prefiguradas *a priori*?

Comprender nos ayuda a mirar con realismo y prudencia nuestra vida y nuestra historia y nos resguarda de caer en ideologías o pensamientos abstractos. Una tarea fundamental para el pensamiento latinoamericano será pues ésta: *comprender* bien lo que somos, nuestra historia, nuestras creencias, nuestras instituciones, nuestras virtudes, nuestros principios, pero también nuestros vicios y falencias.

Y nosotros los hispanoamericanos y los españoles, ¿no es hora de que veamos con mayor sobriedad y realismo nuestro presente y nuestro pasado? ¿Cuándo tendremos un pensamiento político propio? Un siglo y medio de caudillos, pronunciamientos y dictaduras militares ¿no nos ha abierto los ojos?... Necesitamos nombrar nuestro pasado, encontrar formas jurídicas que lo integren y lo transformen en una fuerza creadora. Sólo así empezaremos a ser libres.¹⁹

Esta tarea no es fácil, requiere esfuerzo, dedicación y compromiso, además de circunstancias sociales favorables. Señalaremos sólo dos dificultades actuales: hay un divorcio notable de la política y la investigación intelectual, ya sea ésta histórica, filosófica o sociológica. Si la labor intelectual se compromete para dialogar en un esfuerzo por integrar el pasado y el presente, y si esta labor por *comprender* no cala en la esfera política, tendrá poco sentido práctico esta tarea.

Otro tema que nos preocupa y que nos imposibilita en esta labor es la gran ausencia de capacidad crítica en la gente común. Son varias y conocidas las causas

y no nos detendremos en ellas. Cabe sólo señalar que los hombres no están acostumbrados a pensar porque en su gran mayoría la visión del mundo se reduce del trabajo al entretenimiento. Quizá más bien este estado de empobrecimiento de la experiencia humana *trabajo-entretenimiento*, en el que *el comprender* se ha vuelto una actividad extraña, sea una conveniencia política.

4. PRESENTE Y FUTURO LATINOAMERICANO

¿Cuáles son las posibles salidas? Si —cómo lo señala Paz— los intelectuales latinoamericanos han mostrado y siguen mostrando una notable incapacidad para la crítica, ¿cómo podrán ser luz en el tenebroso bosque de ideas que circundan nuestro tiempo? ¿Quién levantará la voz para señalar las contradicciones de las ideas que merman la inteligencia y la voluntad del hombre? El intelectual tiene un llamado especial en todo tiempo y en toda cultura: ser un testigo insobornable del hombre.

En el final de *El ogro filantrópico* Paz termina haciendo una exhortación a la reflexión y a la comprensión de nuestro tiempo y de nuestras circunstancias para evitar así caer en lo que él llama “la peor intoxicación: la ideológica”. Y para esta comprensión necesitamos más que nada humildad y realismo.

El examen del pasado inmediato y de presente nos cura de la peor intoxicación: la ideológica. Hay que acercarse a la realidad con humildad. Necesitamos elaborar programas que correspondan a nuestra historia y a nuestro presente.²⁰

La herencia que deja Octavio Paz para México y Latinoamérica es rica y diversa: Una fecunda y variada obra poética muy marcada por el surrealismo francés, y una gran variedad de ensayos periodísticos, filosóficos, teológicos, sociológicos e históricos que demuestran un gran criterio y una gran visión intelectual. Fue un pensador que con sus reflexiones logró poner al lector en diálogo con su tiempo, aportándole luz en las oscuridades.

En este breve artículo introdujimos y planteamos brevemente sólo tres de esas reflexiones, que por razones obvias no pudimos desarrollar con una mayor profundidad, pero que dejamos como posibles trabajos de investigación a futuro o para los lectores interesados.

5. PALABRAS FINALES

Octavio Paz murió en 1998. Los que estuvieron cerca de él afirman que negando toda posibilidad de trascendencia y con un profundo gesto de angustia exhaló el último aliento. En contraste con esta negación, sus reflexiones señalaban siempre una búsqueda metafísica, la búsqueda de su propio ser y de aquella Palabra que tuviese vida: “Ando en busca del nombre desde entonces”.²¹ Sus reflexiones e ideas son apologías del hombre, de su dignidad, de su libertad, de su capacidad creadora e imaginativa. Paz fue siempre una mirada atenta, una voz que habló con

la dureza de la verdad desnuda, además de un poeta comprometido con esa misma palabra creadora.

¹ PAZ, *El ogro filantrópico*, Seix Barral, Barcelona, 1990, 14.

² Cf. *ibid.*

³ ARENDT, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Buenos Aires, 2005, 32.

⁴ Cf. *ibid.*

⁵ Cf. PAZ, O., *El laberinto de la soledad, Posdata, Vuelta al laberinto de la soledad*, FCE, México, 1999, 236.

⁶ PAZ, *El ogro filantrópico*, 324.

⁷ *Ibid.*, 164.

⁸ *Ibid.*, 321.

⁹ PABÓN Y SUÁREZ DE URBINA, J. M., *Diccionario manual Griego-Español VOX*, VOX/Biblograf, Barcelona, 1980.

¹⁰ PAZ, *El ogro filantrópico*, 260.

¹¹ *Ibid.*, 285.

¹² *Ibid.*, 248.

¹³ CEZAR MISKULIN, S., “La Revolución Cubana y el caso de Padilla en las revistas Plural y Vuelta”, *Revista Estudios* (Córdoba) 23-24 (2012), 159-171.

¹⁴ *Ibid.*, 57.

¹⁵ *Ibid.*, 65.

¹⁶ *Ibid.*, 99-100.

¹⁷ *Ibid.*, 338.

¹⁸ PAZ, *El laberinto de la soledad...*, 239.

¹⁹ PAZ, *El ogro filantrópico*, 255-256.

²⁰ *Ibid.*, 276.

²¹ PAZ, O., “Pasado en claro”, v. 562 [en línea], <<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3080/11.pdf>> [consulta: 22/05/2014].

MALENA LEÓN

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

LA CONCEPCIÓN DEL PODER DE DOMINAR DE BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO Y SUS ALCANCES POLÍTICOS

malena.leon.m@gmail.com

Recepción: Junio 2014

Aceptación: Septiembre 2014

RESUMEN

En torno a la lectura y comentarios de los cuatro *Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo, en las dos primeras generaciones universitarias se discute sobre el origen del poder en cuanto preeminencia y dominio de un hombre sobre el otro. Este trabajo se focaliza en la respuesta que da al problema del origen de la autoridad civil Buenaventura de Bagnoregio, que sostiene que ni la servidumbre ni el dominio corresponden a la naturaleza tal como fue creada, sino sólo a la naturaleza después de su caída. En concreto, pretende identificar los alcances y consecuencias de esta respuesta, estableciendo si tiene implicancias prácticas o sólo constituye una consideración anecdótica o abstracta.

PALABRAS CLAVE

Buenaventura de Bagnoregio. Dominio. Propiedad. Orden. Naturaleza. Prelapsaria.

RESUMO

Em torno à leitura e aos comentários dos quatro *Livros das Sentencias* de Pedro Lombardo, nas duas primeiras gerações da universidade, se discute sobre a origem do poder como preeminência e domínio de um homem sobre o outro. Este trabalho se focaliza na resposta que dá ao problema da origem da autoridade civil Boaventura de Bagnoregio, que sustem que nem a servidão nem o domínio correspondem à natureza tal como foi criada, senão somente à natureza depois de sua queda. Concretamente, a intenção é identificar os alcances e consequências desta resposta, deitando se tem implicâncias práticas ou somente constitui uma consideração anecdótica ou abstrata.

PALABRAS-CHAVE

Boaventura de Bagnoregio . Dominio. Propiedad. Ordem. Natureza. Prelapsaria.

INTRODUCCIÓN

El acuerdo post-gregoriano entre el *Sacerdotium* y el *Regnum* consolida las nociones de propiedad y de dominio, constituyendo así lo necesario para la conformación del nuevo orden socio-político: el poder de dominar y de poseer. Este contexto permite entender que en las dos primeras generaciones universitarias se discuta sobre el origen del poder en cuanto preeminencia y dominio de un hombre sobre el otro. La discusión universitaria se realiza en torno a la lectura y comentarios de los cuatro *Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo.

Es importante señalar que el planteo de Pedro Lombardo apunta a sostener el origen divino de todo poder en tanto tal. Además, su pensamiento se inscribe en una tradición cristiana mucho más larga que viene estableciendo una completa identificación entre dominio y orden. En el marco de la discusión universitaria, las voces que surgen en torno a este asunto constituyen un cuerpo rico y, sobre todo, diverso.

Buenaventura de Bagnoregio es uno de los jóvenes que, en su comentario, plantea una postura novedosa respecto de estas cuestiones. En el segundo artículo de la *Distinción* 44 se plantea como problema el origen de la autoridad civil. La segunda cuestión de dicho artículo plantea si el poder de dominar se da en el hombre según la creación de la naturaleza o según su degradación causada por el pecado. La respuesta que encuentra a este planteo queda, desde cierta perspectiva, resumida en la última frase de la cuestión, que dice que ni la servidumbre ni el dominio corresponden a la naturaleza tal como fue creada, sino sólo a la naturaleza después de su caída.

Este breve escrito pretende avanzar en la identificación de los alcances y consecuencias que tiene dicha respuesta. Intenta saber si la posición de Buenaventura implica alguna forma de deslegitimación de la potestad de dominar o, más bien, no tiene ninguna implicancia socio-política para su coyuntura, al plantear simplemente una consideración de carácter anecdótico o abstracto.

Con ese fin, por un lado, entendiendo al franciscano como un aprendiz de teólogos que también habían trabajado esta cuestión, se considerarán algunos planteos de Alejandro de Hales y de Odón Rigaud. Dichos pensamientos pueden intentar orientarnos en nuestra búsqueda inicial, pero también debemos decir que constituyen por sí mismos grandes aportes a la discusión. Por otro lado, analizaremos de forma más detenida la respuesta misma de Buenaventura en esa cuestión, intentando también situarla en un marco un poco más general de su pensamiento.

Consideramos de vital importancia trabajar este problema, ya que, dentro del cuerpo teórico del pensador, es un aspecto que se encuentra mucho menos

estudiado que otros.¹ Creemos que en diálogo con otras dimensiones de su pensamiento puede llevar a una comprensión más acabada de su propuesta y, quizá, nos lleve también a incluirlo como parte de cierta tendencia que Lefebvre cree descubrir en la Edad Media:

Una corriente subterránea, más profunda y más oculta que el agustinismo, por ser más herética, atraviesa el cristianismo. Se la podría comparar con un estrato freático que nutre las raíces de los árboles, lleva hasta la superficie las fuentes, alimenta los pozos.²

1

Alejandro de Hales preside una obra muy relevante para el inicio de estas discusiones continuadas por la cátedra de la universidad de París, que heredan los franciscanos Menores tras su muerte, por haber ingresado a la Orden Franciscana en 1236.

La pregunta a la que intenta responder Alejandro es la de si Adán tenía autoridad real sobre los otros hombres. Saberlo no sólo nos muestra una forma particular de enunciar el problema del origen del dominio de un hombre sobre el otro, sino que también nos indica que la discusión es abordada, ya desde este momento, a partir de la distinción entre la naturaleza pre y postlapsaria; en definitiva, se plantea si el dominio es algo que viene junto con el pecado original o si existía aún antes.

La conclusión a la que arriba es la siguiente. Hay dos tipos de dominio, el que merece una sujeción libre y reverente, que surge del respeto o el amor, y el que exige una sujeción necesaria y servil, que surge de la coacción o la violencia. El primero es inherente al ser humano y al derecho natural. El segundo sólo es consecuencia de un pecado, sanción de un desorden. Encontrarnos con esta respuesta complejiza un poco nuestro análisis acerca del alcance y las implicancias del planteo de Buenaventura. Ya Alejandro —que es, por así decirlo, dos generaciones anteriores— había establecido que hay un tipo de dominio que no es inherente a la naturaleza humana en su estado originario. Esto nos muestra que el planteo del discípulo no es particularmente novedoso en este aspecto.

Ahora bien, lo particular de la respuesta de este teólogo es que es el primero en mostrar el estrecho vínculo que une a las nociones de *dominium* y *possessio*; en sus términos: —☞ dice que el señor de algo lo gobierna del mismo modo que el poseedor a la posesión”.³ Es decir que la autoridad con la que un hombre gobierna a otro es la misma que la autoridad con la que un hombre es dueño de una cosa. Este vínculo parece de vital importancia en tanto que empieza a introducir en la discusión la posibilidad de considerar las implicancias a nivel humano de que una persona sea, en estos términos, gobernada por otra. Desde el

punto de vista del súbdito, del esclavo, su condición con respecto al amo es la de ser posesión, la de ser cosa, la de ser no-hombre. Acorde con las derivaciones que estamos estableciendo es la consideración de Carlos Martínez Ruiz, que establece como fuente de la postura de Alejandro al Derecho Romano⁴; en el cual los esclavos no eran considerados personas, sino cosas. En un contexto en el que la discusión sobre la legitimidad de estas potestades está en constante vínculo con la noción de naturaleza humana, una consideración como la que está haciendo Alejandro parece fundamental.

Por otro lado, hay una parte del vínculo entre dominio y posesión que también es importante y que no es explicitada por Alejandro. Es la relativa a que el —ñor” del que habla el franciscano tardío, se identifica siempre con el —poseedor”; a que el dominio sobre un hombre tiene que ver con la posesión en términos más generales. Las implicancias de entenderlo así llevarían a entender que la proclamación de la libertad de todos los hombres, como mera proclamación, no permite el ejercicio de la misma mientras se siga manteniendo una distinción entre poseedores y no poseedores.

Si bien a partir del desarrollo de Alejandro se hacen preguntas importantísimas sobre esta cuestión, uno de sus alumnos dará pasos aún más importantes, animándose a profundizar un desarrollo más definido que, además, rompe con las conclusiones a las que se venía arribando.

2

Odon Rigaud es otro de los teólogos que perteneció a la orden franciscana. Unas décadas más joven que Alejandro, también contribuyó a la discusión y realizó sus aportes propios. La *Lectura sobre los cuatro Libros de las Sentencias de Pedro Lombardo* se presenta como un hito determinante para los *Comentarios* de la segunda mitad del S XIII, siendo una fuente evidente de Buenaventura. Es él quien establece que la *Distinción 44* tiene por tema la *potentia dominandi*. A lo largo de toda su reflexión se puede encontrar una clara voluntad de considerar la *potestas dominandi in effectu*; o sea, no considerarla en sí misma, sino a partir de la obediencia que implica. Esto lo lleva a conclusiones completamente innovadoras. Las *Cuestiones* que se proponen en esta obra son cuatro. Las respuestas a cada una de ellas están en consonancia entre sí, pero lo que expondremos a continuación se encuentra principalmente desarrollado en la primera, que versa sobre si la obediencia al poder ordenado carece de restricciones.

Hay que desobedecer a la autoridad en cuanto dicha autoridad es ordenada y en cuanto autoridad. Lo primero lo digo porque si prescribe algo contra Dios, ya deja de ser ordenada en ese precepto, como dice Agustín: «No hay que obedecer y punto».⁵

Esto quiere decir que la autoridad deja de ser ordenada cuando ordena algo que va en contra de la voluntad divina. El orden de la autoridad no depende del poder en sí, sino de la justicia del precepto.

Resulta sumamente llamativo el recurso discursivo de apelación a la autoridad que hace el franciscano para legitimar su tesis. Sostiene que ya Agustín se posicionó estableciendo que, en el caso de que la autoridad ordene algo contrario a la voluntad de Dios, ya no hay que obedecer.

Las investigaciones al respecto⁶ no solamente no encontraron tal afirmación en la obra de este Padre de la Iglesia, sino que, en los casos en los que se habla del tema, es en un claro contexto que plantea posiciones absolutamente contrarias a la que Rigaud le atribuye.

La posición de Agustín se puede resumir diciendo que un siervo, al hacerse cristiano, no está más cerca de buscar la libertad, sino de obedecer de manera más incondicional, sean cuales fueren las órdenes de su amo. Si bien no constituye uno de los objetivos específicos de esta investigación, no podemos dejar de mencionar que sería necesario incluir esta consideración en una reflexión que intente dar cuenta de lo funcional de muchas posturas del cristianismo a los distintos sistemas de opresiones; o, más bien, de cómo los distintos sistemas de opresión fueron realizando unas posturas, en lugar de otras, de entre la diversidad de posiciones que se pueden encontrar dentro del cristianismo —respecto de diferentes asuntos—. San Agustín es uno de los pensadores más resaltados por la historiografía que se ocupa de este período y una de las fuentes de autoridad más respetables durante todo el medioevo. Las implicancias sociopolíticas de su pensamiento, en este caso particular, son más que claras.

Ahora bien, lo relevante de la posición de Rigaud, más allá de su manipulación de las palabras de Agustín, tiene que ver con romper con una tradición exegética que establecía una completa identificación entre la potestad de dominación y la idea de orden. Si no hay que obedecer cuando las prescripciones de la autoridad vayan en contra de la voluntad divina, entonces no siempre el dominio de un hombre sobre el otro es legítimo, sino que depende de su contenido; entonces, no hay más una implicancia directa entre el dominio —*en sí mismo*— y la idea de orden. En esto se opone también a la opinión del halense, quien seguía manteniendo una distinción entre la autoridad en cuanto autoridad y la autoridad en cuanto eso que manda, es decir, entre el poder como institución y su ejercicio. Según la nueva concepción, la autoridad depende de la justicia del precepto; eso es lo que permite romper con la identificación conceptual antes mencionada, que se postulaba en términos abstractos.

Este cambio podría considerarse de importante alcance: contra una tradición que justifica desde la filosofía y la teología los cimientos sobre los que se

erige la sociedad, aún cuando estos son inconsistentes con algunas ideas del cristianismo, Rigaud exige una mayor coherencia. Desde esta perspectiva, todos aquellos aspectos que suelen estar justificados en base a que son propios del estado de naturaleza postlapsaria, tienen menos “impunidad”; su condición no puede ya relegar algunas inconsistencias.

Por otro lado, este abordaje tiene implicancias prácticas bastante palpables. De hecho, a la hora de plantearlo, el *ya no hay que obedecer* tiene hasta la forma de un permiso. Opuesto al llamado agustiniano a los cristianos a ser buenos siervos, Rigaud plantea que los siervos tienen la legítima posibilidad de no obedecer a sus amos.

Sin embargo, este abordaje en función de los contenidos y de la aplicación del poder, del mismo modo que no permite una legitimación del dominio en sí mismo, tampoco permite su opuesto: una crítica de la dominación en sí misma y una defensa de la libertad en todos los casos.

3

La cuestión 44 del *Comentario al Segundo Libro de las Sentencias* escrito por Buenaventura consta de tres artículos: sobre el origen de la capacidad de pecar, sobre el origen de la autoridad civil y acerca de la necesidad de someterse a la autoridad civil. La primera cuestión del segundo artículo trata sobre el origen divino de la autoridad civil, la segunda, sobre si el poder de dominar proviene de Dios según la creación de la naturaleza o según su degradación. Es ésta en la que nos enfocamos principalmente a la hora de realizar este trabajo.

La respuesta del franciscano ante este planteo se basa en una triple acepción de esta potestad: —H de decirse que el poder de dominar o de presidir se dice de tres modos, a saber, en sentido amplísimo, en sentido común y en sentido estricto”.⁷ El poder de dominar amplísimamente considerado hace referencia al que tiene el hombre respecto de todas las cosas, de las que puede servirse, de las que es dueño. Esta acepción es común a los estados de naturaleza instituida, de naturaleza caída y al de naturaleza glorificada. Es propia a la naturaleza tal y como Dios la creó, al estado de cosas actual y al estado de cosas definitivo, de una vida eterna y plena. En ese sentido podemos decir que es inherente a la naturaleza en tanto tal, no a un estado de la misma, y por ende queda completamente legitimada en términos ético-políticos.

Según la segunda acepción, se llama poder de dominio al que refiere a la capacidad de dominar un ser racional como el hombre. No es coercitivo ni implica mayor dignidad, por lo que se trata del *dominium* en tanto *praesidentia*. Da como ejemplos el orden que comporta que el padre mande al hijo y el hombre a la mujer.

Es común tanto al estado de naturaleza caída como al estado de naturaleza instituida, no así al estado de gloria.

El tercero y más importante, desde nuestro punto de vista, es la potestad de dominar considerada en sentido estricto. Hace referencia al poder coercitivo que se ejerce sobre los súbditos y conlleva una restricción de la libertad de los mismos. Decimos que es la más importante justamente por esto último: Es el nivel que hace referencia a la restricción de la libertad de algunos hombres que son dominados por otros.⁸

La rúbrica de la cuestión 2 del artículo 2 reza lo siguiente: —Siel poder de presidir se da en el hombre según la institución de la naturaleza o según la punición de la culpa”.⁹ Lo que estamos queriendo hacer es ver qué alcance tiene esta respuesta. Se podría preguntarle al texto, entonces, si alguna de las dos posibles salidas que propone esta pregunta dicotómica tiene como implicancia una deslegitimación del poder de dominio. Es decir, si plantear que el poder de presidir se da según la punición de la culpa, en lugar de la institución de la naturaleza implicaría por ejemplo que hay que evitarlo, abolirlo, o —al menos— intentar no practicarlo para estar más cerca de la realización de la naturaleza humana que Dios ha previsto para nosotros.

Como respuesta a la disyuntiva, encontramos que la potestad de dominar en sentido estricto se da en el hombre según el estado de naturaleza caída. Una de las implicancias que tiene esto a nivel analítico es que deja de ser algo que fue dispuesto por Dios en el estado originario para la naturaleza humana. Lo propio del *dominium* es la coacción —ya no se puede identificar *dominium* con *presidentia*—, que engendra la servidumbre y restringe la libertad del siervo. Este tipo de poder necesita de la restricción de la libertad; lo que conduce a afirmar que no puede haber sido propio de la naturaleza instituida, es esa restricción a la libertad. Sin embargo, como señalamos, ya Alejandro de Hales había llegado a conclusiones de este estilo.

Además, tampoco es fácil encontrar claras consecuencias prácticas a este planteo. Sobre todo después de ver uno de los argumentos que lo sustentan: —Y esto porque la servidumbre que le corresponde, según cuanto dicen los Santos, es una pena del pecado”.¹⁰ Buenaventura no sólo está diciendo que es algo que no estaba en el estado originario, sino que es algo propio, en cierto modo necesario, de la naturaleza postlapsaria. Desde este enfoque, también se podría pensar que no va en contradicción con el planteo de Buenaventura mantener esta potestad, dado que es inherente a la etapa en la que nos encontramos.

Complementaria a esta consideración respecto de que no necesariamente implica a una crítica al poder de dominio en la etapa actual —sino más bien una restricción de esta potestad a este marco específico— es una aclaración hecha por el

mismo pensador, en la cuestión apenas anterior, del mismo artículo. Allí se explicita que cuando dice que la potestad de dominio va en contra del derecho natural, la incompatibilidad no debe entenderse con respecto a la ley natural en sí, —~~ino~~ en cuanto al dictamen de la naturaleza de algún estado determinado, en el que no existiera sujeción de servidumbre ni superioridad de dominio”.¹¹

Si bien el planteo puede llevar a reflexiones transformadoras, queda claro que no tiene implicancias inmediatas. La idea de que el dominio de un hombre sobre el otro no es inherente al estado de naturaleza prelapsaria, no tiene consecuencias urgentes para el momento histórico en el que Buenaventura se sitúa, lo cual no indica, como trataremos de defender más tarde, que no tenga nada que decirle.

En los estudios e investigaciones realizados hasta el momento, Buenaventura no parece haber retomado de forma explícita la doctrina de Rigaud con respecto a las órdenes que van en contra de la voluntad divina. De hecho, se podría decir que en cierta forma vuelve a corresponder las nociones de *orden* y *dominio*: el poder político sirve para evitar la violencia suscitada a partir de la corrupción de la naturaleza:

...que el hombre se someta al hombre y que sirva al hombre lo dicta según el estado de su corrupción, para que los malos sean controlados y los buenos defendidos. Pues si no se dieran estos tipos de dominio para coartar a los malos, la corrupción de la naturaleza haría que unos oprimieran a otros y que los hombres no pudieran vivir en común.¹²

Lo importante de la perspectiva de Rigaud, desde nuestro punto de vista, tiene que ver con que se abre la posibilidad de cuestionar, en función de su contenido, algunas formas de dominio. Las consideraciones de Buenaventura tienen un carácter más general. En cierto sentido, creemos que se puede decir que vuelve a considerar al poder en sí mismo, el poder de un hombre sobre el otro como —~~stitución~~”. Esto hace que queden de lado algunas posibilidades, como la de plantear lo ilegítimo de ciertas órdenes en particular —las que contradicen la voluntad divina—, pero que se pueda abordar una análisis más profundo en otro sentido.

4

Ya dijimos, en el apartado sobre Alejandro de Hales, que éste fue quien estableció el vínculo entre dominio y propiedad.

En su respuesta, Buenaventura, al distinguir los tres modos en los que puede entenderse al poder de dominar, se refiere en primer lugar a dicho poder en sentido amplio. En este momento se puede pensar que hay una clara alusión a la

relación que Alejandro había hecho entre el poder de dominar y el poder de poseer. Las palabras de Buenaventura son:

Amplísimamente considerado, el poder de dominar se dice respecto de todas las cosas, de las que el hombre puede servirse a su voluntad y deseo; y de este modo se dice que el hombre es dueño de sus posesiones muebles e inmuebles.¹³

Luego:

El primer modo de dominar es común a todo estado, o sea, al estado de naturaleza instituida, de naturaleza caída, y al de naturaleza glorificada y se dio de manera más excelente en el estado de naturaleza instituida que en el de naturaleza caída.¹⁴

Según esa acepción de poder, el modo de dominar corresponde tanto al estado de naturaleza instituida, como al de naturaleza caída y al de naturaleza glorificada. Podría pensarse que en este pasaje Buenaventura está estableciendo una completa identificación entre la potestad de dominar y la de poseer, y que está diciendo que ésta es propia de todos los estados de la naturaleza humana. En ese sentido, habría una completa legitimación de la potestad de poseer y, al mismo tiempo, se haría diferenciando el *dominium* como *propietas* del dominio de un hombre sobre otro. El vínculo entre la potestad de dominio y la de posesión se establece únicamente en un nivel muy general, en el cual estas potestades se verían identificadas y completamente legitimadas. Si entendemos a la posesión como algo que los hombres toman como propio de manera individual, lo señalado como innovador de las implicancias que tenía relacionar estas potestades —a partir del planteo de Alejandro— perdería acá todo su potencial.

Sin embargo, defendemos que esta no es la forma correcta de interpretar ese primer nivel señalado por Buenaventura. Si así lo hiciéramos, entraríamos en un problema al encontrarnos con la respuesta que da a la cuarta objeción, en donde explícitamente se está diciendo todo lo contrario:

Que todas las cosas sean comunes lo dicta la naturaleza según el estado de su institución. Que algo sea propio lo dicta la naturaleza según el estado de su caída, para evitar las contiendas y las peleas.¹⁵

Es necesario encontrar una forma de interpretar a qué se refiere el franciscano según el primer modo de entender el poder de dominar, de manera tal que no se encuentre una contradicción tan notoria en una misma cuestión. Una posible hipótesis es que cuando habla de ese primer modo, en el cual el hombre es dueño de sus posesiones muebles e inmuebles, lo esté haciendo en un sentido tan amplio que se acerque a lo que hoy llamaríamos más bien una des-posesión. Para defender esta conjetura nos podemos apoyar en que Buenaventura explica esta relación hablando de “todas las cosas, de las que el hombre puede servirse a su voluntad y deseo”.¹⁶ Va de la mano también con entender que este tipo de posesión

—«dio de manera más excelente en el estado de naturaleza instituida que en el estado de naturaleza caída».¹⁷ En definitiva, sería la posesión que tenemos los hombres en general de poder disponer de la naturaleza para saciar nuestras necesidades; opuesta a la propiedad (privada) a la que asociamos el dominio, que implica la posesión de unos y la des-posesión de otros. En ese sentido, sería falso sostener lo que conjeturamos anteriormente: que el vínculo entre posesión y dominio queda restringido a este primer nivel. Lo que sucede es más bien que en este primer nivel se vinculan la no-propiedad con el no-dominio, y el vínculo entre ambos conceptos continúa en sentido afirmativo en el estado de naturaleza postlapsario.

Con esta nueva interpretación del primer nivel de dominio que explicita Buenaventura es posible resolver esta supuesta contradicción y entender al franciscano como un continuador y profundizador del planteo de su maestro. En la triple distinción que realiza queda establecido, a partir de la corrupción del estado de naturaleza instituida, el sometimiento de unos hombres por parte de otros, junto con la propiedad privada. Las posibilidades que anteriormente señalábamos como abiertas a partir del vínculo establecido por Alejandro son satisfechas con estas reflexiones.

Habíamos dicho que uno de los sentidos en los que se puede profundizar el vínculo marcado por el halense podría implicar cuestiones importantísimas, como que la mera proclamación de la libertad, sin un cambio en el régimen de posesiones, no permite su desarrollo real. La postura del joven aprendiz abona —a nuestro parecer— a este suelo, y tiene importancia incluso en la actualidad. En un contexto en el que el liberalismo ha hecho de la bandera de la libertad una herramienta que sirve para mantener las opresiones materiales, tiene mucho que decirnos. El planteo de Buenaventura no sólo desenmascara la falsa dicotomía libertad/igualdad; sino que además muestra cómo la libertad, para realizarse, incluye necesariamente una igualdad en otros términos, en términos de posesión. El dominio de unos hombres sobre otros y la restricción de la libertad de los últimos que esto implica, viene de la mano del cambio que se realiza desde el punto en que las cosas son de todos hasta el momento en el que son de propiedad privada. Una libertad que no incluya el aspecto de la potestad de poseer es meramente declamativa.

5

Hemos intentado esclarecer los alcances y consecuencias de la respuesta de Buenaventura al problema del poder en cuanto preeminencia y dominio de un hombre sobre el otro. Por un lado, vimos que no conlleva consecuencias prácticas claras e inmediatas. En este sentido, el pensamiento de Rigaud es un poco más fértil. Sin embargo, este último tiene límites a la hora de obtener conclusiones más generales. A diferencia del de su maestro, el planteo de Buenaventura no tiene

posibilidad de ser aplicado concretamente por un individuo aislado para cambiar una realidad opresiva en particular; pero tiene consecuencias generales de más largo alcance. Se estableció también una relación entre estas dos consideraciones y el hecho de que Rigaud haya decidido realizar su análisis considerando a la potestad de dominio no en sí misma, sino a partir de su aplicación. Un abordaje más general por parte de Buenaventura comprende una solución con consecuencias inmediatas menos palpables, pero con reflexiones políticas de un alcance mucho más profundo, gracias a la continuación y profundización de el vínculo establecido por Alejandro de Hales entre dominio y posesión.

Entendemos que lo obtenido en el presente estudio con respecto a la respuesta de Buenaventura a esta cuestión constituye un aporte interesante a la hora de intentar dialogar con otros aspectos de su pensamiento. Al mismo tiempo, al efectuar investigaciones futuras en esa dirección, la respuesta al problema aquí planteado podrá responderse con una perspectiva más amplia. En particular, creemos que una de las dimensiones con la que habría que vincular estas cuestiones es la concepción de la historia que se esté sosteniendo. En este punto, la discusión sobre la influencia de Joaquin de Fiore en nuestro pensador, se volverá fundamental. La concepción del curso de la historia que entendamos que Buenaventura esté sosteniendo, guardará un fuerte vínculo con las consecuencias prácticas que podamos desprender de su pensamiento. Como se señala en estudios recientes sobre el tema:

El optimismo de la visión de mundo ofrecida por el franciscanismo (a niveles antropológicos y cosmológicos) se va a ver particularmente potenciada y proyectada por sobre el pesimismo de la comprensión del último tiempo —el actual— como senescente y de baja vitalidad, proponiendo la séptima edad no fuera del mundo —a diferencia del Obispo de Hipona— sino dentro del transcurso de la historia, como un evento y una construcción posible que se plenifica en el convencimiento de estar cercanos al fin de los tiempos y la resurrección que coronará la historia.¹⁸

Por otra parte, resulta casi inevitable, una vez que se ha llegado a conclusiones como las aquí arribadas, preguntarse por la relación de las mismas con aquellos momentos de la historia del pensamiento humano que han marcado de un modo más fuerte y profundo la relación entre propiedad y poder de dominio. Pienso, en particular, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de K. Marx. En un desarrollo teórico de ese tipo, encontramos un abordaje que se diferencia tanto del que aquí conceptualizamos como propio de Rigaud, como el que conceptualizamos como propio de Buenaventura. Sin caer en la *casuística* propia del primero, se diferencia del enfoque abstracto del segundo, al introducir un estudio histórico de las condiciones materiales efectivas de cada momento. Este cambio permite la introducción de nuevos puntos nodales en el razonamiento, como es el del trabajo. Sin embargo, hay cierto eco entre lo que Buenaventura diferencia como lo

originario y lo corrupto en la naturaleza humana, y la distinción de Marx de lo verdadero y lo alienado, que se presenta a la hora de entender la posibilidad de un momento en la historia en el que se dé una —operación positiva de la propiedad privada, como auto alienación humana, y, por ello, como verdadera apropiación de la esencia humana por y para el hombre—. ¹⁹ En estas resonancias, que se dan en un plano menos *científico*, y que quizá exijan ser reescritas en términos no esencialistas, se aborda una dimensión de nosotros mismos que incluye aquello que podríamos llamar —utilizando la terminología kantiana— la pregunta sobre *lo que nos está permitido esperar*. Como punto de partida de futuras reflexiones, podemos preguntarnos si el vínculo entre estas dos dimensiones —una, la del análisis de las condiciones materiales bajo las cuales se estructuran los entramados socio-políticos, la otra, la de lo que queremos o nos permitimos querer para el mundo en el que vivimos— nos permite hacer una nueva lectura de la primera tesis de Walter Benjamin sobre la filosofía de la historia ²⁰ y preguntarnos una vez más acerca de esa extraña relación que se da en la figura del autómatas, en la que el materialismo histórico no puede ganar la partida prescindiendo de ese enano pequeño y feo, que es la teología.

¹ En este sentido, se agradece especialmente al Dr. Carlos Mateo Martínez Ruiz, quien tiene muchos trabajos especializados en este tema, por haber tenido la gentileza de poner a nuestra disposición su libro en proceso de publicación *Potestas-Fraternitas. La reflexión filosófica sobre la propiedad y el poder en la primera mitad del siglo XIII*, que constituyó una de las principales fuentes de bibliografía secundaria durante el proceso de investigación.

² LEFEBVRE, H., *Hegel, Marx, Nietzsche, o el reino de las sombras*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1984, 155.

³ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Halensis II*, pars I, inq. III, q. 5 (n. 521), c. 1, resp.

⁴ Cf. MARTÍNEZ RUIZ, C. M., *Potestas-Fraternitas. La reflexión filosófica sobre la propiedad y el poder en la primera mitad del siglo XIII*, (en prensa), 216-217.

⁵ RIGAUD, ODÓN, *Lectura super II Librum Sententiarum*, d. 44,1,8 (ll. 34-37)

⁶ Cf. MARTÍNEZ RUIZ, C.M., —Odon Rigaud y la cuestión del poder: Lectura Super II Librum Sententiarum, D. 44?, *Revista Archivum Franciscanum Historicum* 103, (2010), 339-358.

⁷ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *In II Sent.* d.44, a. 2, q.2, resp., 1050.

⁸ Dicho recorte no niega el valor de un posible análisis acerca de cómo sucede esto también en el segundo nivel, tomando casos como la opresión de género que comporta considerar que el orden de la naturaleza ha establecido un mando del hombre sobre la mujer.

⁹ BUENAVENTURA, *In II Sent.* d.44, a. 2, q.2, 1048.

¹⁰ *Ibid.*, q.2, resp., 1050ab

¹¹ *Ibid.*, q.1, ad 4, 1048.

¹² *Ibid.*, q.2, ad 4, 1051a.

¹³ *Ibid.*, q.2, resp., 1050.

¹⁴ *Ibid.*, q.1, resp., 1050a.

¹⁵ *Ibid.*, q.2, ad 4, 1051.

¹⁶ *Ibid.*, q.2, resp., 1050.

¹⁷ *Ibid.*, q.2, resp., 1050a.

¹⁸ FERNÁNDEZ CUBILLOS, H., —Teología de la Historia y eútopos joaquinista: el modelo de historia de Buenaventura de Bagnoregio?, *Revista Palabra y Razón*, no. 1 (2012), 50.

¹⁹ MARX, K., *Manuscritos económico- filosóficos*, traducción de Miguel Vedda, Colihue, Buenos Aires, 2006, 141.

²⁰ La tesis completa reza: —Es notorio que ha existido, según se dice, un autómeta construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida (...) Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos «materialismo histórico». Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno.» (BENJAMÍN, W., *Discursos interrumpidos I*, Filosofía del arte y la historia, Taurus, 1989, 177).

FRANCISCO BODEAN

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTA FE

ARQUEOLOGÍA DE LA RACIONALIDAD FILOSÓFICA

FILOSOFÍA Y VIDA EN *LE POINT DE DÉPART DE LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE* (1906) DE MAURICE BLONDEL

fbodean@hotmail.com

Recepción: Abril 2014

Aceptación: Agosto 2014

RESUMEN

Reseño la noción de racionalidad filosófica en *Le point de départ de la recherche philosophique* (1906) de Maurice Blondel. Parto de la filosofía constituida, en sus tensiones internas, para re-conducirla a su *arché*: la subjetividad-en-acción, definida por la inquietud o inadecuación de prospección y reflexión. Reconstruyo el dinamismo del filosofar como figura unitaria articulada en tres instancias: (a) subjetividad-en-acción originaria; (b) *pensamiento*: analítica de la vida vivida e itinerario fenoménico-epistemológico suspendido mediante una *epojé* ontológica a la cuestión existencial; y (c) realización práctica: el pensar promueve la praxis, convirtiéndose en experiencia metafísica del *ser* y la verdad viviente.

PALABRAS CLAVE

Filosofía. Racionalidad Filosófica. Acción. Inquietud. Reflexión. Prospección.

RESUMO

Reviso a noção de racionalidade filosófica em *Le point de départ de la recherche philosophique* (1906) de Maurice Blondel. Parto da filosofia constituída, em suas tensões internas, pra reconduzi-la a sua *arché*: a subjetividade-em-ação, definida pela inquietação ou inadequação de prospeção e reflexão. Faço a reconstrução do dinamismo de filosofar como figura unitária articulada em três instancias: (a) subjetividade-em-ação originaria; (b) *pensamento*: analítica da vida vivenciada e itinerário fenomênico-epistemológico suspenso através de uma *epojé* ontológica à questão existencial; e (c) realização prática: e pensar promove a práxis, convertendo-a em experiência metafísica do *si* e a verdade viva.

PALABRAS-CHAVE

Filosofia. Racionalidade Filosófica. Ação. Inquietação. Reflexão. Prospeção.

Ya en su misma etimología, y a diferencia de las ciencias particulares siempre definidas como *logos* de “x” —así en *bio-logía*, *psico-logía*, etc.—, la filosofía carece de objeto particular. Más bien es un amor, una tensión al conocimiento sin restricciones, a la sabiduría. Su misterioso despertar, sea en el asombro o en la duda radical, al mismo tiempo que su naturaleza como forma específica y diversa de racionalidad humana, es oscuro para ella misma, hasta el punto de convertirse en problema filosófico. En la presente me interesa reseñar una hipótesis de respuesta particular a la cuestión de la especificidad de la racionalidad filosófica: la metafilosofía desplegada por Maurice Blondel en su artículo *Le point de départ de la recherche philosophique*. Con “arqueología” hago referencia implícita a la problemática del artículo en cuestión, a saber: ¿cuál es el punto de partida de la filosofía? El *arché* es lo originario, principio y también punto de partida. En función de este principio, la interrogación tendrá orientación regresiva, en un movimiento de “retrogradación del pensamiento más acá [*en deçà*] de las bifurcaciones y desviaciones”¹ de las formas acabadas de reflexión, a un *antes* de todo pensamiento. Se trataría de cierta *reducción*, no reduccionista sin embargo, que parte de la filosofía constituida rastreando su fundamento, reeducando la mirada filosófica a un nuevo estatuto del pensamiento como *conditio sine qua non* y *conditio per quam* para su cumplimiento. Ante la objeción reduccionista de irracionalismo, Bouillard define la pretensión blondeliana como “ensanchar el dominio de lo inteligible. En efecto, [Blondel] no quería limitar el pensamiento a la representación, sino reintegrar en él el acto mismo de pensar y la totalidad de la vida”.² El término “arqueología,” útil para expresar esta búsqueda de lo originario y fontanal, deja sin embargo a oscuras la figura total del dinamismo ínsito a este principio, que como veremos no se limita a ser un *antes*, sino que sostiene y excede a la racionalidad filosófica, brindando una figura unitaria.

Bouillard, refiriéndose al mismo artículo, comenta: “Estas páginas son de las más iluminadoras que Blondel ha consagrado a la concepción de la filosofía que animaba *L’Action*”.³ Creo que debe entenderse además como la comunicación de una experiencia hecha y propuesta a la comunidad filosófica. La metafilosofía blondeliana es ajena a la presunción de solucionar los problemas filosóficos o de ser la culminación de la filosofía. Se trata más bien de un testimonio que emerge de una vía personal ensayada, reflexionada y verificada en sus conveniencias, siempre consciente de sus límites pero no por ello menos cierta de sus logros reales.

1. ANTINOMIAS DE LA RACIONALIDAD FILOSÓFICA

Blondel parte de una lectura de la realidad filosófica y sus problemáticas, tanto en su facticidad histórica como en sus ideales tradicionales, que me parece conserva actualidad, en cuanto la tarea filosófica, como todo lo auténticamente humano, siempre está en crisis y renacimiento. El conflicto consiste en una serie de

discordancias de tendencias, constitutivas del conocimiento filosófico, que voy a reseñar:

1) La contraposición entre la filosofía como experiencia personal, plasmada en actos individuales del espíritu, y su expresión técnico-sistemática. Al mismo tiempo incluye la polaridad entre experiencia individual de lo concreto y expresión universal abstracta. El peligro es, de una parte caer en reflexiones vagas y solitarias, sin valor universal, y del otro el avance ideológico del pensamiento alienado de la vida y ajeno a lo concreto.

2) La filosofía pretende ser ciencia universal, omnicomprensiva respecto las ciencias particulares que extraen de ella su substancia, pero conservando el dominio sobre preguntas últimas. Se caracterizaría por la tendencia a un cierto ideal, polo infinito de las búsquedas. Pero por otra parte tiende a la especialización y a adaptar el objeto universal a la perspectiva particular. Al cubierto de las formas impersonales de una disciplina técnica, se expresan en realidad la singularidad de preferencias intelectuales o experiencias morales. Crece un cierto conformismo, escepticismo o relativismo, que reduce los sistemas, en el mejor de los casos, a obras de arte únicas.

3) A nivel individual, la filosofía tuvo siempre una vertiente sapiencial, el ideal de una sabiduría superior al mero conocimiento, de pertinencia existencial y performativa de lo humano. A nivel social, Blondel habla de la “contribución permanente del pensamiento y de la razón al conocimiento del mundo y a la organización de la vida humana”.⁴ La filosofía debe insertarse en el esfuerzo común de la humanidad, cumpliendo un rol cultural, educativo e histórico. La tendencia contraria es lo que Blondel denomina y critica como “intelectualismo”: la completa auto-suficiencia de la especulación, con la consecuente sustitución de toda práctica por la teoría.⁵ Consiste en la pretensión de alcanzar el ser y la existencia sólo por el pensamiento y el conocimiento, desvinculado de la vida y sus condiciones antecedentes. Tiene como consecuencia una filosofía aislada y autorreferencial, encerrada en la academia, y la pérdida de su incidencia y relevancia cultural.

4) No presente en este artículo, Blondel también plantea la tendencia de una razón imbuida de religiosidad y espiritualidad, contrapuesta al ideal de filosofía científica autónoma y el positivismo reinante, con su principio de inmanencia y la exclusión de toda trascendencia. El ideal filosófico consiste en aliar religiosidad y científicidad rigurosa. Pero debe entenderse bien lo que Blondel concibe como religiosidad: no se trata un misticismo vago, de los cuales fue siempre enemigo, sino de una relación estructural con algo más que lo dado en la experiencia pero constatable como operante para una racionalidad ampliada, i.e. un sobrenatural o misterio, cuyo reconocimiento es la cumbre de la razón, y que se juega en la relación con la realidad cotidiana, a cada instante.⁶

2. REDUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE LA RACIONALIDAD FILOSÓFICA

Tales antinomias pueden ser reconducidas a una estructura cognoscitiva bipolar, análoga a la distinción clásica entre razón teórica y práctica. Existen dos vertientes heterogéneas y cronológicamente no superpuestas de conocimiento. Blondel denomina *prospección* a la racionalidad propia de la praxis, proyectada al futuro y a los fines, a lo concreto e individual inefable, que abarca una suerte de intuición bergsoniana, el gesto del artista y la lectura de los signos, prudencia, deliberación y circunspección. Su contrapartida teórica es la *reflexión*, que opera una regresión a lo vivido, congela la intuición viviente y la expresa en conceptos. El pensamiento reflejo fracciona la unidad vital, abstrae, compara, generaliza. Es completamente natural e instintiva, pero se vuelve artificial en cuanto se toman los conceptos por *lo que es* y se ven sus resultados fragmentarios como la medida y la verdad del ser.⁷

Esta estructura permite considerar tres puntos de partida erróneos para la racionalidad filosófica: los que proceden por reflexión son básicamente realismo e idealismo: (a) la ciencia positiva y el realismo clásico, vertiente de reflexión objetiva, que desconocen su origen en la prospección y son impotentes para reconstruir el ser y la unidad viviente de lo real con datos fragmentarios; y (b) el idealismo-criticismo moderno, que da cuenta del carácter construido del conocimiento objetivo, afirma la reflexión subjetiva pura y autónoma como punto de partida, pero que cae en un nuevo intelectualismo.

(c) La filosofía que retorna a la prospección como método hace referencia principalmente al intuicionismo de Bergson. Blondel da muestras aquí de gran lucidez en el análisis de las paradojas insalvables que implica intentar una vía pre- o extra-conceptual, sea de tenor intuicionista, esteticista o práctica. Llevada a sus últimas consecuencias, implicaría la tesis según la cual la reflexión es un “artificio al servicio de las parcialidades de la acción,” conducente a un “suicidio del conocimiento”.⁸ Pero normalmente tiende a la definición de lo meta-conceptual desde el concepto, o a mero discurso del primado de lo pre-conceptual sin alcanzarlo jamás de hecho, con lo cual no se escapa a la teorización. Se vuelve un intelectualismo que pretende no serlo, que confunde la idea/discurso de lo originario con lo originario mismo.

La opción por la cual se inclina Blondel es la complementariedad de acción y conocimiento, i.e. la acción como medio de verificar y enriquecer el conocimiento, mientras éste, desarrollándose como analítica de la vida vivida, prepara y promueve un nuevo actuar. Voy a reconstruir sintéticamente y en forma provisoria la noción de filosofía blondeliana en tres pasos: (1) origen subjetivo, (2) desarrollo especulativo y (3) realización práctica.⁹

2.1. *Subjetividad en acción*

¿Cuál es el principio de la filosofía? El problema humano, del sentido de la existencia, es el objeto primero de la racionalidad filosófica. Es lo que antecede a todo pensamiento y el *arché* de la filosofía: “En el punto de partida de todas las ciencias, de todas las artes, de todas las empresas se halla una necesidad [*besoin*] por satisfacer, (...) sin la cual la reflexión no se habría producido ni habría producido nada”.¹⁰ Esta necesidad es el índice de una realidad inmanente que comprende el origen y el término, del cual nuestro pensamiento actual es el efecto y el medio. No se puede aislar artificialmente el pensar de esta vida operante que es su fuente. El término técnico de esta realidad originaria es para Blondel “acción”: “Yo estudio, en la acción, aquello que precede y prepara, aquello que produce y alimenta, aquello que sigue y desarrolla el hecho mismo del pensamiento distinto”.¹¹ La vida operante se ubica en el orden de lo concreto, por lo cual la filosofía en cuanto *ciencia de la acción*, cumple con la exigencia de constituir una “ciencia de lo concreto, donde comulguen lo singular y lo universal en el pensamiento y la acción”.¹²

El punto de partida blondeliano es subjetivo, pero no al modo de una consciencia auto-transparente, sino encarnada, subjetividad-en-acción. Este *cogito volitivo* se define por lo que Malebranche denominaba “inquietud”,¹³ estado de no-reposo, coincidente con el problema humano global. En términos técnicos, se trata de la inadecuación permanente entre especulación y praxis, reflexión y prospección, entre lo explícito y lo implícito, consciencia y realidad de sí. “La acción es la fecundidad inagotable y la infinita riqueza de la vida, que no iguala nunca el conocimiento que tenemos de ella”.¹⁴ La filosofía parte de esta inadecuación y desproporción para tender a su adecuación progresiva. En cuanto la síntesis de la prospección es inagotable por el análisis reflexivo, la tarea filosófica tiende al infinito. Implica un método de aproximación creciente: la inadecuación suscita la posibilidad y el deber permanente de tender a igualarse a sí mismo, de acrecentar la consciencia de lo que se realiza y realizar lo que se sabe.

La inquietud es una instancia más originaria que el asombro y la duda, que son fenómenos derivados. La inestabilidad de la intuición sensible, i.e. la imposibilidad de detenerse en ella sin afirmar algo más que el fenómeno, es para Blondel el “origen de toda necesidad de saber,” detonante de la “curiosidad especulativa” y del “deseo de investigaciones”.¹⁵ En el caso de la idea de Dios, Blondel contrapone inquietud e idolatría, equiparando la primera con el asombro: “Cuando ya no nos sorprendemos como ante una novedad inexpresable, y cuando le miramos desde fuera como materia de conocimiento, (...) sin inquietud amorosa, se acabó, ya no nos queda en las manos más que un ídolo”.¹⁶ La duda es considerada siempre en el plano intelectual como propulsiva, i.e. tendiente a la acción.¹⁷ La duda cartesiana es para Blondel un artificio intelectual: “La duda metódica se limitaba a

una dificultad intelectual, parcial, artificial, mientras que aquí se trata de la cuestión vital, del problema total”.¹⁸ También:

[L]a cuestión se soluciona previamente al juego dialéctico de las ideas, *donde no llega la duda más hiperbólica*, debajo de la esfera del entendimiento, (...) hasta el principio mismo de nuestra adhesión personal a nuestra naturaleza, hasta el punto donde nos queremos a nosotros mismos.¹⁹

La finalidad de la racionalidad filosófica es “integrar en la conciencia y la ciencia todo lo que está espontáneamente en la vida,” e “integrar en la vida todo lo que se manifiesta de verdades en la conciencia y la ciencia”.²⁰ Esta doble integración corresponde a la adecuación veritativa auténtica. En este contexto Blondel reformula la noción de verdad, definida como adecuación ya no entre intelecto y objeto, sino entre el pensamiento y la vida, *adaequatio realis mentis et vitae*. El criterio de juicio y verdad radica en la correspondencia del pensar con la vida, y de la vida con el pensamiento.²¹

2.2. *El pensar: fenomenología de la acción*

La traducción a nivel especulativo del desequilibrio dinámico de la vida, en constante adaptación y adecuación progresiva a lo real, da lugar al *método fenomenológico* blondeliano. Fenómeno, en este punto, puede ser considerado sinónimo de representación conceptual subjetiva, aunque siempre correlato de la vida operante en su despliegue a la vez libre y necesario.²² La intención primordial del método, en este contexto, es “buscar, no en un objeto materialmente definido, sino en el modo de afrontar la integridad de los problemas, el objeto formal y la característica precisa de la filosofía”.²³ Su fundamento es la exigencia totalizante de la vida y del pensamiento, la referencia implícita a un término absoluto, saturante, infinito, de consistencia ontológica definitiva. La reducción del pensamiento a esta inquietud originaria, que es una suerte de problema fundamental que abre un horizonte totalizante, trae como consecuencia la redefinición de su estatuto: los fenómenos y conocimientos correlativos son relativizados, y quedan suspendidos a la problemática global de la existencia. En función de esta cuestión universal tienen sentido y validez relativos. La totalidad no se halla en un objeto puntual seleccionado de la serie, sino que es el horizonte de la investigación, que permite conocer la verdad de los particulares: “No hay conocimiento absoluto de lo relativo si no es desde el punto de vista del todo”.²⁴ Se trata de una “actitud” moral y sistemática a la vez, que requiere una profunda reeducación de la mirada filosófica.

En sentido negativo, la razón está constantemente tentada de ilusión trascendental, de prejuicios ontológicos. Todas las doctrinas filosóficas, v. g. fenomenismo, criticismo, positivismo, etc., caen en ilusiones que confunden diversos fenómenos con el ser real. Ello trae afirmaciones o negaciones, absolutizar

órdenes, ver contradicciones y antinomias donde si nos limitamos a lo que aparece, habría fenómenos heterogéneos y solidarios. En consecuencia, el método se plasma en una “reserva suspensiva” o *epoché* ontológica, consistente en el desmonte de los juicios, “prejuicios sistemáticos” o “hábitos mentales”²⁵ de la actitud corriente, retornando a la “visión extremadamente simple de los hechos enlazados” o “serie de las relaciones integradas en la conciencia”.²⁶ Se debe evitar incluso fijar ontológicamente el método, que no es solución sistemática cerrada, sino que conserva siempre su carácter de punto de partida y apertura.

La ciencia y el conocimiento son, según este paradigma, un análisis de lo vivido, una descripción de lo implícito en la acción más insignificante. Por ello, el objeto de la ciencia y la filosofía debe ser la acción, siempre excedente a los conceptos. El carácter fundamental del problema de la inadecuación abre además un itinerario epistemológico articulado, un encadenamiento jerárquico de ciencias en correlación con los fenómenos puestos en evidencia a partir de la acción: “buscando realizarnos y conocernos a nosotros mismos, recorreremos, jerarquizamos los seres y las ciencias”.²⁷

En síntesis, Blondel da un rol positivo y necesario al pensar conceptual y reflexivo sobre la vida misma, pero a condición de no confundir estos conceptos con el ser y la verdad viviente. En esta instancia se cumple la tendencia técnico-sistemática de la filosofía, dado que se elabora en conceptos, con una forma sistemática al mismo tiempo que abierta, dinámica y dinamizante. Asimismo, bajo estas condiciones la tecnicidad no traiciona, sino que se mantiene fiel al hombre sencillo, al hombre que vive y actúa, en contraposición hostil al teorizar no traducido en la praxis, a la fascinación del pensamiento como medio único y fin suficiente. En clave espiritual-religiosa, el método permite evitar la idolatría del pensamiento, misticismos y supersticiones espontáneas, teniendo un rol crítico y ascético. La santidad de la razón es, antes que experiencia del Ser (cf. *infra* sección 2.3), espera activa a que las verdades fenoménicas se hagan carne viviente en nuestro pensamiento.

2.3. Realización práctica y ser en el conocimiento

El aporte insustituible de la reflexión consiste en esclarecer la vida y la praxis. Finalmente, la especulación que partió de la acción y se desarrolló como disciplina técnica, debe reconducir a la acción. “El conocimiento no va en el sentido de la verdad sino volviéndose un llamado a la acción y obteniendo la respuesta de la acción”.²⁸ La especulación debe ser “militante, y enseguida traducida por la práctica”,²⁹ a riesgo de caer en intelectualismo estéril. Debe contribuir al problema global de la existencia. Es el cumplimiento del sentido sapiencial y etimológico de la filosofía como *amor a la sabiduría*.

En contrapartida, la acción provee a la especulación de un conocimiento inalcanzable por otra vía. La acción es la puerta de acceso al *ser en el conocimiento*, dado que por sí mismo el conocer no tiene alcance ontológico. El método blondeliano tiende a subordinar la racionalidad a la acción, en particular a lo que considera esencial en ella, i.e. la opción ante el Ser entre voluntad de poder y voluntad de dependencia, entre “amarse a sí mismo hasta el desprecio de Dios, o amar a Dios hasta el desprecio de sí mismo”.³⁰ Pero paradójicamente se subordina para ampliarse y cumplir sus exigencias más profundas. La opción por la voluntad de dependencia tiene su traducción gnoseológica en la posesión de la verdad conocida y una progresiva equiparación de nuestra conciencia a nuestro ser y a los seres. La opción contraria es más bien experiencia de privación, de nihilización de los seres. En otros términos: quien subordina los medios al fin último de la existencia, no los pierde sino que los posee; quien, por el contrario, elige poseer los medios sin su sentido último según una lógica idolátrica, pierde el fin verdadero y los mismos medios que quiso poseer. La acción es, abdicando de la voluntad de poder, una auténtica experiencia metafísica en sentido fuerte, y da lugar al conocimiento como posesión de la *verdad viviente*, presencia siempre novedosa.³¹

CONCLUSIÓN

El paradigma blondeliano provee de una noción de filosofía como figura unitaria total que articula acción, pensamiento y ser. Siendo solución personal de Blondel, no deja de ser una hipótesis con amplia capacidad explicativa respecto las problemáticas de la filosofía como forma de conocimiento y de existencia. El estatuto de la racionalidad filosófica se define en la subordinación a un fundamento, principio de validez y sentido, i.e. la instancia originaria de la vida en su dinamismo, del yo-en-acción definido por la desproporción estructural. Posee una forma sistemática abierta, una metodología técnica a la vez que moral. Ello no para alienarse, sino para ser fiel a la vida misma en su complejidad. Es la ciencia fundamental, garantía de sentido y articulación de todas las demás. La analítica de la vida vivida da lugar a un itinerario fenoménico-epistemológico, suspendido al problema existencial del Ser. Finalmente, la racionalidad filosófica debe contribuir a iluminar y enriquecer la praxis, a constituir una auténtica sabiduría y religiosidad, relación intensa y gustosa con lo real según su significado último. La verificación empírica le da un alcance de experiencia metafísica y posesión de la verdad viviente, volviendo al conocimiento vínculo entre la vida y sus raíces ontológicas. La racionalidad filosófica es, en consecuencia, sinónimo de la racionalidad en su máxima amplitud e intensidad, integradora de las instancias subordinadas de conocimiento —i.e. las ciencias— y apertura activa al sentido último al que aspira la religiosidad. De esta forma la investigación filosófica “estará en continuidad perfecta con el movimiento natural de la vida, o mejor, será esta misma vida en

tanto se llena de luz y realidad, y se subordina expresamente a las condiciones de las cuales depende la solución efectiva del problema de nuestro destino”.³²

¹ BLONDEL, M., “Le point de départ de la recherche philosophique”, en: *Œuvres complètes: 1888-1913. La philosophie de l'action et la crise moderniste*, vol. 2, ed. por TROISFONTAINES, C., Presses Universitaires de France, Paris, 1997 (en adelante: PD).

² BOUILLARD, H., *Blondel y el cristianismo*, trad. VILARDELL, R., Península, Barcelona, 1966, 36.

³ *Ibid.*, 50.

⁴ BLONDEL, Maurice, “L'Action (1893),” en *Œuvres complètes: 1893. Les deux thèses*, vol. 1, ed. por TROISFONTAINES, C., Presses Universitaires de France, Paris, 1995; traducción española: *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, ed. y trad. ISASI, J. M., y IZQUIERDO, C., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996, 341 [297]. Se consigna el número de pág. de la traducción citada y la original entre corchetes.

⁵ Sobre el intelectualismo, cf. ARCHAMBAULT, P., *Vers un réalisme intégral: L'Œuvre philosophique de Maurice Blondel*, Bloud & Gay, Paris, 1928, 127-130, passim; vid. también LE GRYS, j., “The Christianization of modern philosophy according to Maurice Blondel”, *Theological Studies* 54, no. 3 (1993).

⁶ Como muestra de la profunda unidad entre humanidad, racionalidad y religiosidad en esta concepción antropológica, me gustaría citar un fragmento del diario filosófico de Blondel: “La filosofía debe ser la santidad de la razón. No se es competente en ella por ser inteligente y pensativo. Es necesario ser hombre, ser cristiano, ser santo: he aquí la experiencia necesaria”. BLONDEL, M., *Carnets Intimes*, Vol. I, Cerf, Paris, 1961, 104 (trad. mía). En la experiencia del “ser hombre” se prefigura el carácter fundamental del problema humano (vid. sección 2 de este trabajo).

⁷ Cf. BLONDEL, PD, 537.

⁸ *Ibid.*, 543.

⁹ Esta estructura triádica tiene evidentes reminiscencias temporales. Cf. PERKINS, Patricio, “La temporalidad como estructura de *L'Action* (1893) de Maurice Blondel”, *Tópicos* nos. 19-20 (2010), 65-82. Una estructura idéntica se halla en el capítulo dedicado a la metafísica en *La Acción* (cf. BLONDEL, *La Acción*, 334-341 [290-297]).

¹⁰ BLONDEL, PD, 545.

¹¹ Contribución de BLONDEL al artículo “Action,” en LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Alcan, Paris, 1926, 16-17. “La *x* a determinar no es un objeto hipotético, una ficción ideal; es la realidad immanente que envuelve el origen y el término del cual nuestro pensamiento actual es el efecto y el medio. Y para designar esta mezcla de virtualidades oscuras, de tendencias conscientes, de anticipaciones implícitas, la palabra *acción* parece adecuada; porque comprende a la vez la potencia latente, la realización conocida, el presentimiento confuso de todo lo que, en nosotros, produce, aclara y atrae el movimiento de la vida”. BLONDEL, PD, 556.

¹² BLONDEL, M., *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, ed. por LEFEVRE, F., Spes, Paris, 1928, 76, passim.

¹³ BLONDEL, PD, 556. Sobre la inquietud en MALEBRANCHE, cf. *De la recherche de la vérité*, vol. I, ed. por BOUILLIER, F., Garnier, Paris, 1893, 377. Además: PARMENTIER, M., “L'inquiétude dans *De la Recherche de la vérité*”, *Les études philosophiques*, no. 1 (2011).

¹⁴ BLONDEL, *Carnets Intimes*, 231.

¹⁵ Cf. BLONDEL, *La Acción*, 73-76 [45ss].

¹⁶ *Ibid.*, 400 [352].

¹⁷ “«Pero existe la duda, la oscuridad, la dificultad». Pues peor aún. En todo caso es necesario avanzar para saber a qué atenerse”. *Ibid.*, 7 [xii].

¹⁸ *Ibid.*, 544 [490].

¹⁹ *Ibid.*, 485 [432] (el subrayado es mío).

²⁰ BLONDEL, PD, 556.

²¹ Ibid. Sobre la verdad en Blondel, cf. BERTOLDI, F., “Blondel e la verità come *adæquatio realis*,” *Sapienza* 47, no. 3 (1994); y “La verità in Blondel o la non-possibilità del vero”, *Divus Thomas* 103-104, no. 2 (2000-2001).

²² El fenómeno es “manifestación necesaria [*nécessaire*] de una necesidad [*besoin*]”. BLONDEL, *La Acción*, 348 [304].

²³ BLONDEL, PD, 550.

²⁴ Ibid., 552.

²⁵ BLONDEL, *La Acción*, 479 [426].

²⁶ Ibid.

²⁷ BLONDEL, PD, 558. Este principio, apenas vislumbrado en PD, da cuentas del itinerario fenoménico-epistemológico construido en *La Acción*, especialmente la III parte, que no es otra cosa que esta fenomenología de la acción.

²⁸ Ibid., 565.

²⁹ BLONDEL, *Carnets Intimes*, 22.

³⁰ BLONDEL, *La Acción*, 403 [355].

³¹ En estas líneas sintetizo, en forma muy apretada y funcional al objetivo del presente, el argumento esencial del último capítulo de *La Acción*, “El vínculo del conocimiento y de la acción en el ser”, que constituye la traducción de la alternativa (IV parte de *La Acción*) en términos gnoseológicos y metafísicos. Sobre este capítulo, difícil y decisivo, cf. sobre todo BOUILLARD, H., “Tercera parte: La afirmación ontológica y la opción religiosa”, en: *Blondel y el cristianismo*; y GILBERT, P., “Le phénomène, la médiation et la métaphysique: Le dernier chapitre de « L'action » (1893) de Maurice Blondel”, *Gregorianum* 70, nos. 1-2 (1989).

³² BLONDEL, PD, 530.

AUGUSTO DEL NOCE

SIMONE WEIL Y LA CIUDAD DE HOY

*Artículo original en italiano: “Simone Weil e la città di oggi”, en: DEL NOCE, A., *Filósofos de la existencia y de la libertad*, Giuffrè Editore, Milano, 1992, 285-299. La presente es una traducción original de Lic. Carolina Riva Posse y Prof. Magdalena Pereyra Iraola para TÁBANO.

carorivaposse@hotmail.com
magdanaveira@gmail.com

Recepción: Junio 2014
Aceptación: Septiembre 2014

RESUMEN

Augusto Del Noce (1910-1989), para quien la revolución llevada a la historia es la clave de interpretación del mundo contemporáneo, retoma en este artículo las intuiciones de la pensadora francesa Simone Weil para reconocer en el positivismo y sociologismo de su tiempo la forma *científica* y no ya *política* de la revolución. Bajo las consignas de antitotalitarismo y democracia, el sociologismo imperante opera con violencia contra cualquier búsqueda profunda del *Logos*.

PALABRAS CLAVE

Simone Weil. Fuerza. Antitotalitarismo. Sociologismo. Positivismo.

RESUMO

Augusto Del Noce (1910-1989), para quem a revolução levada à história é a chave de interpretação do mundo contemporâneo, analisa nesse artigo as intuições da pensadora francesa Simone Weil para reconhecer no positivismo e sociologismo de seu tempo a forma *científica* e já não *política* da revolução. Sob os lemas de anti totalitarismo e democracia, o sociologismo prevalecente opera com violência contra qualquer busca profunda do *Logos*.

PALAVRAS-CHAVE

Simone Weil. Força. Anti totalitarismo. Sociologismo. Positivismo.

RESEÑA DE LAS TRADUCTORAS

“¿Con qué derecho podemos condenar a Hitler?” se pregunta provocativamente Simone Weil (1909-1943), cuestionando así los presupuestos filosóficos desde los cuales se pretende defender a la persona y combatir el primado de la fuerza.

Augusto Del Noce (1910-1989), para quien la revolución llevada a la historia es la clave de interpretación del mundo contemporáneo, retoma en este artículo las intuiciones de la pensadora francesa para reconocer en el positivismo y sociologismo actuales la forma científica y no ya política de la revolución. Bajo las consignas de antitotalitarismo y democracia tiene lugar una persecución indirecta contra la religiosidad y la metafísica, abriendo paso a la mera fuerza, al mercantilismo puro y a la instrumentalización del otro. En ambos, Del Noce y Weil, escuchamos el reclamo a la trascendencia y a la búsqueda del Logos como visión liberadora y nutricia de la vida humana.

TRADUCCIÓN

Simone Weil murió en Londres el 24 de agosto de 1943. Pocos meses antes había terminado aquella obra sobre *L'Enracinement*, “Preludio a una declaración de los deberes para el ser humano”, en la cual se puede ver su testamento. La invitación a componerla le vino de André Philip, quien entonces ejercía las funciones de Ministro del Interior en el gobierno de De Gaulle y del comisario de la acción sobre Francia, Closon. Ella habría debido afrontar los problemas teóricos de una política sucesiva a la liberación y a la victoria. Pero las conclusiones asustaron a sus superiores jerárquicos, que claramente no podían hacer de ellas uso oficial. El manuscrito fue después publicado en 1949, y tuvo naturalmente muchas alabanzas, pero casi ningún eco (dice Nietzsche: “me esperaba sentir el eco y en cambio no oí sino alabanzas”).

Y de hecho: inactual políticamente en el ,43, escasamente actual o difícilmente inteligible en su propio principio ideal en el ,49, la tesis de este libro puede volverse prodigiosamente actual hoy, en verdad porque una disposición espiritual sucesiva a la derrota del hitlerismo –cuya posibilidad Weil había claramente individuado, y había sido la única en hacerlo– ha madurado en los veinte años sucesivos al ,46 y ha explicado todos sus efectos. Sobre su fundamento se ha realizado la ciudad de hoy, y la parte final del *Enracinement* permite establecer el juicio que Weil le habría dado. Su pensamiento es de tipo netamente profético; se trata ahora de mostrar cómo el hoy no puede ser entendido sino como precisa verificación de su profecía.

Para ella, después de la derrota de Hitler, que ya al momento de su muerte se delineaba si no como cierta, al menos como extremadamente probable, la humanidad se habría encontrado frente a una elección decisiva. *O bien reconocemos operando en el universo, junto a la fuerza, un principio diferente de ella; o bien reconocemos a la fuerza como maestra única y soberana de las relaciones humanas.* Es decir, la caída del nazismo no lleva para ella a la humanidad liberada; al contrario introduce la decisión más radical que la humanidad haya hecho jamás. Todos los mitos habituales que alimentaban el antifascismo de entonces, aquel de la última guerra, de la lucha de la civilización contra la barbarie, de la guerra como revolución mundial, vienen así decididamente puestos aparte. Hay algo que en todo caso no podrá ser retomado, la filosofía que ha inspirado el espíritu laico y la política radical, fundada justamente sobre esta ciencia y sobre este humanismo, que se han vuelto manifiestamente incompatibles. ¿Pensaba Weil en aquel momento, cuando escribía estas líneas, en el filósofo que había sido su profesor en la Sorbona —y que justamente había definido los términos de este encuentro, el espíritu de la civilización que habría seguido a la victoria de la primera guerra mundial, en una forma de des-potenciamiento recíproco del ideal científico en su forma moderna y del platonismo— es decir, Léon Brunschvicg, el Brunschvicg que en aquellos mismos meses, retirado en Provenza en una humilde morada, escribía, pero en forma tan distinta de la weiliana, su testamento filosófico, *L' Esprit européen*, verdadera declaración de que no tenía nada para dejar? Pensador no sin nobleza como quien había efectivamente creído en ese acuerdo.¹

Aquello que Weil decía era exactamente lo opuesto de la enseñanza de la Sorbona:

En el curso de los últimos siglos se ha sentido confusamente la contradicción entre ciencia y humanismo, aunque jamás se haya tenido el coraje intelectual de mirarla de frente. Sin haberla expuesto primero a las miradas se trató de resolverla. Esta improbidad intelectual se castiga siempre con el error.²

Si no tenemos miedo de las palabras, debemos ver, en la frase de Weil referida más arriba, su separación del antifascismo: se entiende separación que no comporta el mínimo consenso al fascismo, y por lo tanto hablo de separación más que de ruptura. Consideramos de hecho la visión antifascista, entendiendo aquella que especifica el antifascismo dándole su figura de pensamiento. Según la visión antifascista la humanidad, destruidas las raíces del fascismo, se volvería libre. Pero estas raíces, ¿cuáles son? Del nazismo alemán se pasa al fascismo italiano, del fascismo a la *Action français* francesa, de la *Action français* a todo el pensamiento reaccionario, de los reaccionarios a los románticos, del romanticismo a la Contrarreforma. Una vez puesto este principio, que el fascismo es conclusión de la lucha de las fuerzas tradicionales contra el espíritu moderno, se llega coherentemente a la tesis que la dirección a la cual debe inspirarse el antifascismo

es el iluminismo separado de todos los aspectos por los que ha cedido al romanticismo. La liberación absoluta del romanticismo se vuelve por lo tanto el rasgo unitario y el programa de todas las posiciones antifascistas de la comunista a la católica.

Para Weil en cambio el fascismo es solamente un momento y ni siquiera el más radical en la lucha de la modernidad contra aquello que podemos aproximadamente llamar el platonismo. Consideremos este pasaje:

A decir verdad, desde tiempos remotos e indeterminados muy anteriores al cristianismo, hasta la segunda mitad del Renacimiento, siempre universalmente se reconoció que hay un método en las cosas espirituales y en todo lo que se relaciona con el bien del alma. La dominación progresivamente metódica que los hombres ejercen sobre la materia desde el siglo XVI les ha hecho creer, por contraste, que las cosas del alma son arbitrarias, o bien que están libradas a la magia, a la eficacia inmediata de las intenciones y las palabras.

No es así. Todo en la creación está sometido al método, incluyendo los puntos de intersección entre este mundo y el otro. Es lo que indica la expresión *Logos* (...). Sólo que el método es distinto cuando el dominio también es diferente. A medida que uno se eleva aumenta en precisión y en rigor. Sería muy extraño que el orden de las cosas materiales reflejara mejor la sabiduría divina que el orden de las cosas del alma. Lo contrario es verdadero.³

Ahora bien, si el espíritu de modernidad debe ser definido en términos de iluminismo, y esto es verdad; si tiene como su característica esencial el tener como modelo de conocimiento a la ciencia moderna, y la interpretación de la ciencia como finalizada no en la contemplación, sino en la posesión, resulta que el antifascismo, en cuanto afirmado en términos de esta defensa del espíritu de modernidad, encuentra el principio de la fuerza, y a través de la extensión del método científico al mundo humano, a través de la constitución de las así llamadas ciencias del hombre lo lleva a las consecuencias más extremas. En *L'Enracinement* se encuentran así singularísimos juicios sobre Hitler:

Nuestra concepción de la grandeza es la misma que inspiró toda la vida de Hitler. Cuando la denunciamos sin el menor gesto de volvernos sobre nosotros mismos, los ángeles deben llorar o reír, si hay ángeles que se interesan por nuestra propaganda.⁴

(...) La carga asumida hoy por los científicos y por todos los que escriben sobre la ciencia es de tal peso, que ellos también como los historiadores, y aún más, son quizás más culpables de los crímenes de Hitler que Hitler mismo.

Es lo que aparece en un pasaje del *Mein Kampf*:

«El hombre no debe caer nunca en el error de creer que el hombre es dueño y señor de la naturaleza... Sentirá más bien que en un mundo donde los planetas y los soles siguen trayectorias circulares, donde las lunas giran alrededor de los planetas, donde

la fuerza reina en todas partes como única soberana de la debilidad, que obliga a servirla dócilmente o destruye, el hombre no puede pretender leyes especiales».

Estas líneas expresan en forma irreprochable la única conclusión que razonablemente se puede extraer de la concepción del mundo implicada en nuestra ciencia. La vida entera de Hitler es la realización de esta conclusión. ¿Se puede reprochar el haber realizado lo que creía verdadero? Aquellos que llevando en sí los fundamentos de la misma creencia no se han hecho conscientes y no la han traducido en actos, han escapado al crimen por no poseer una cierta especie de coraje que hay en él. (...)

Hitler ha visto muy bien lo absurdo de la concepción del siglo XVIII aún a favor hoy día y que, por otra parte, tiene ya su raíz en Descartes. Desde hace dos o tres siglos se cree a la vez que la fuerza es la única dueña de la naturaleza y que los hombres pueden y deben fundar en la justicia, reconocida por la razón, sus relaciones mutuas. Es un absurdo que clama. No es concebible que todo en el universo esté absolutamente sometido al imperio de la fuerza y que el hombre pueda sustraerse a ella, puesto que está hecho de carne y sangre y su pensamiento se mueve al compás de las impresiones sensibles.⁵

Si pasamos a considerar la situación de hoy, debemos decir que la elección se ha operado. Por primera vez el principio de la fuerza ha emergido en estado puro, por primera vez se ha disociado totalmente del acuerdo con el principio del *Logos* (es decir de aquel intento de presentar la fuerza como expresión de la razón como sucede en el hegelismo), por primera vez ha fagocitado los principios de lo que Weil llama Humanismo, reduciéndolos a sus instrumentos. Por primera vez una gran parte de los teólogos católicos se ha declarado a favor del acuerdo con el principio de la fuerza y a favor de la sustitución del principio del *Logos* por el de la fuerza. Digo por primera vez porque ciertamente ya en otros tiempos había sucedido que la Iglesia se aliaba con los fuertes, pero jamás que pensara en reformarse a sí misma según el principio de la fuerza.

El juicio que hasta ahora he expresado puede parecer muy extraño. Se me objetará: ¿no se habla hoy continuamente de libertad, de justicia, de liberación de los pueblos oprimidos, de anti-esclavitud, de la salida anticolonialista, de la condena del racismo? Jamás han sido tan continuamente exaltados el humanitarismo y la filantropía, la tolerancia y el diálogo. Jamás se ha insistido como hoy sobre los derechos imprescriptibles de la persona humana. Jamás como hoy se ha presentado la figura del intelectual como la de quien afirma tales derechos.

Lo que importa sin embargo no es la letra de esta expresión, no son sólo algunas reformas sociales, justísimas si se toman en sí mismas, que son procedentes, sino la forma mental y la disposición moral en que se interpretan. Y es justamente a partir de esta forma, no aisladamente en sí mismas, que deben ser evaluadas. Debemos, por lo tanto, remontarnos, como punto esencial para

interpretar la situación actual, a la sustitución, en la interpretación de la naturaleza humana, *de la metafísica por la sociología*; aclarando por otra parte cómo esta sustitución se presenta como término final tanto del iluminismo como de aquel antifascismo que se afirma como defensa y expansión del espíritu de modernidad, o, en los católicos, como conciliación con el espíritu de modernidad, más bien que como crítica al espíritu de modernidad.

Sustitución de la metafísica por la sociología como *hybris* de la sociología. Porque ciertamente no se trata de criticar la sociología en sí misma, y vale al respecto el juicio que pronuncia la misma Weil:

Las tentativas contemporáneas para fundar una ciencia social también podrían tener éxito (...) a condición de un poco más de precisión. Habría que establecer en su base la doctrina platónica del gran animal o la noción apocalíptica de la Bestia. La ciencia social es el estudio del gran animal y debe describir minuciosamente su anatomía, fisiología, los reflejos naturales y condicionados...⁶

Por lo demás, la impresión que se tiene en la lectura de los grandes sociólogos, por ejemplo Pareto, es justamente la de quien, aún en contra de su intención, es platónico en el sentido que ha descrito al animal. Es solamente de hecho un razonamiento de tipo sociológico aquel que permite identificar los servidores del “gran animal” y de aceptar la tesis por la cual hay una contradicción invencible entre la limitación del reconocimiento de la existencia de cosas meramente humanas y la posición de principios absolutos. Contradicción que, dicho sea entre paréntesis, padece el historicismo y lo hace del todo impotente con respecto al sociologismo; aquella contradicción en la que debe buscarse la razón de la caída de la grandiosa tentativa de Croce, quien, por lo que yo creo, encuentra su definición más precisa en la búsqueda de la transposición de la teología negativa al plano de la inmanencia, como transposición según él requerida por la naturaleza misma de la teología negativa. Ahora es imposible definir el fracaso necesario de esta búsqueda, si no es recorriendo una argumentación sociológica que demuestre cómo la religión purificada de la libertad a la que piensa llegar Croce hipostatiza en realidad una particular situación histórica. Y, además, escuchemos a la propia Weil cuando justifica el subtítulo de su libro, “declaración de deberes hacia el ser humano” en lugar de declaración de derechos:

Sólo la obligación puede ser incondicionada. Se coloca en un plano que está por encima de todas las condiciones, porque está por encima de este mundo.

Los hombres de 1789 no reconocían la realidad de semejante plano. Sólo reconocían la de las cosas humanas. Por eso comenzaron con la noción de derecho. Pero al mismo tiempo quisieron principios absolutos. Esta contradicción los hizo caer en una confusión de lenguaje y de ideas que tiene mucho que ver con la actual confusión política y social. El plano de lo que es eterno, universal, incondicionado, es distinto

al de las condiciones de hecho, y en él habitan nociones diferentes que están ligadas a la parte más secreta del alma humana.⁷

Tenemos aquí el encuentro de Weil con la crítica marxista de los derechos naturales de la revolución francesa, como superestructura en términos filantrópicos del “derecho al egoísmo”; y bien puede decirse que Weil lleva a su última consecuencia esta crítica marxista, es decir precisamente aquel aspecto del pensamiento de Marx que, en su formulación en términos de humanismo social, cae en cambio bajo la crítica sociológica. Pero esto ocurre simplemente porque es un aspecto de lo que Marx *debe a la contrarrevolución*. Es decir precisamente el antiusnaturalismo en el sentido de rechazo de la falsificación iluminista del derecho natural; y el sociologismo es precisamente el marxismo, liberado de lo que debe al pensamiento contrarrevolucionario.

Ahora bien, la *Hybris* del sociólogo se da a través de la teoría expresivista del pensamiento, o sea la reducción de éste a la pura expresión de una situación histórica, contra toda teoría metafísica de su “capacidad revelativa”, y todo residuo de ella, presente entonces en el marxismo. Esta teoría expresivista encuentra su formulación en la reducción de las metafísicas a ideologías, como expresiones de la situación histórico-social de un grupo, superestructuras espirituales de fuerzas que no tienen nada de espiritual, como intereses de clase, motivaciones colectivas e inconscientes, condiciones concretas de la existencia social. Por lo cual el progreso de las ciencias humanas llevaría a la ciencia social, la cual, finalmente, como plena extensión de la razón científica al mundo humano, cumpliría la sustitución completa del discurso filosófico por el discurso científico, aclarando el origen mundano, social e histórico del pensamiento metafísico. Lo que, en la declaración al menos de algunos de los sociologistas, no comportaría la afirmación de la imposibilidad de seres suprahumanos: solamente la palabra de Dios debería ser desmitificada, lo que significaría el fin de toda forma de teología escolástica. Cada uno ve la conexión entre el sociologismo, pensamiento religioso desmitificado, y psicoanálisis entendido en el sentido de ciencia de la liberación de las máscaras.

Positivismo absoluto, entonces, en el sentido que deben tomarse como ideológicas todos los conocimientos y las afirmaciones que no puedan ser demostradas sobre el plano de las ciencias naturales y empíricas o, como se suele decir, con expresiones equivalentes, sobre el plano de las coordenadas espaciales y temporales. Dejemos ahora aparte los orígenes de esta forma de pensamiento en la obra de Max Weber, y en su búsqueda de construir una ciencia política libre de juicios de valor, o transfiriendo los juicios de valor al sector de las “creencias legitimantes”, destinadas a crear la unidad del orden social; y en su consiguiente convicción de deber relegar la religión y la metafísica al dominio de lo irracional. En su forma más reciente tiene su programa en *Ideología y utopía* de Mannheim, y su continuación en una serie de obras siempre más vulgares como, por ejemplo,

aquella de Geiger *Ideología y verdad, una crítica sociológica del pensamiento*, 1953. Después que la cumbre de la precisión en la vulgaridad fue recogida en el libro del vienés Topitsch sobre el *Origen y fin de la metafísica. Un estudio sobre la crítica de las visiones del mundo* (1958) comenzó naturalmente el eco de esta perspectiva, tanto en el pensamiento marxista (Havemann, *Dialéctica sin forma*, 1964) como en aquel de los teólogos. Y es reciente el primer volumen de una amplia obra de Hernezger, *Ideología y Fe*, sobre la autocrítica eclesial que la sociología del conocimiento debería provocar, liberando al cristianismo de las ideologías como justificaciones de la lucha de la Iglesia por el poder.

Se presenta aquí un conjunto sumamente importante de problemas.

El primero es el siguiente: la teoría reciente de la reducción del pensamiento a pensamiento expresivo, lejos de representar una posición libre de cualquier presupuesto metafísico, no es otra cosa que el último estadio del materialismo, aquel en el cual éste llega finalmente a declararse sin pruebas. Bajo un aspecto es efectivamente verdadero que representa el paso de un materialismo de tipo *metafísico* a un materialismo de tipo *científico*. La ley comtiana de tres estadios vale efectivamente para la historia del materialismo. Pero este paso que es simplemente una asunción del nominalismo –tal que excluye la hipostatización de un ser universal llamado materia– ocurre en el interior de la misma visión materialista del mundo.

El segundo: si por Revolución se entiende la ruptura neta con la tradición – y si esta ruptura se define a través de la liberación de los mitos religiosos– el sociologismo representa al pensamiento revolucionario llegado a su conclusión última, aquella en la cual la revolución científica sustituye a la revolución política. Se repite por lo tanto después del marxismo lo que ocurre en la revolución francesa; a la caída de la línea rousseauiana de Robespierre sigue, aún si el contraste con Napoleón no impidió entonces un pleno éxito práctico (pero sin embargo nosotros debemos a la influencia de los ideólogos el Instituto de Francia entendido como Enciclopedia viviente y la *Ecole Polytechnique*, cuna del positivismo), la vuelta de la línea de Condorcet de parte de aquellos que fueron llamados ideólogos por haber inventado el término de ideología; y que efectivamente representan la dirección extrema del Iluminismo, por la que reafirmaron sus tesis, después de la crítica rousseauiana a la línea de los “*Philosophes*” de Diderot a Holbach y de sus dos vertientes, el jacobismo robespierriano y el romanticismo católico.

El tercero: si la corriente de los ideólogos representa la reafirmación del Iluminismo después de los inicios del romanticismo, se sigue que el nuevo iluminismo, de cuya génesis política ya se ha hablado, debe necesariamente conectarse con el Iluminismo antiguo, *en este preciso punto*. Lo que ya ha ocurrido como una historia del término ideología aclararía también, y esto es tanto más

importante, si ha ocurrido inconscientemente. El sociologismo de hoy, subsiguiente al fracaso de la revolución marxista, tiene su ambiente exacto en la corriente de los ideólogos subsiguiente al fracaso de la revolución jacobina.

El cuarto: si la forma científica, y no más la política, de revolución (o científica antes que política, es decir conectada con la industria cultural, con la pedagogía, etc., y conciliada no más con el totalitarismo sino con la democracia) es más radical que la revolución política, en cuanto que borra de ésta los aspectos religiosos residuales (la escatología, etc.), su base está sin embargo en intereses bien consolidados (egoísmos de naciones recién llegadas, de culturas recién llegadas, de clases dirigentes recién llegadas). En último análisis, intereses económicos. Por lo cual el fenómeno característico, verdaderamente sin precedente de hoy, es la completa ruptura de la posición revolucionaria: en el sentido que la radicalidad máxima de la ruptura con la tradición es al mismo tiempo conexión necesaria con la mayor coalición de intereses conservadores que se haya dado en la historia; la máxima, porque es la conciliación de todos los intereses que se han constituido sobre la base o bajo la insignia del espíritu de la modernidad.

El quinto: nunca antes la religión ha estado así en peligro como hoy, y precisamente porque nunca antes la persecución religiosa *indirecta* ha alcanzado la perfección que hoy ejerce el sociologismo moderno. La religión sólo es aceptada mientras no tenga incidencia en el mundo profano. Peor aún, es aceptada como *vivificante*, o como condena de cualquier otro régimen que no sea una profunda democracia. Las páginas de Weil contra Bergson son verdaderamente decisivas. El teilhardismo está perfectamente previsto. Los capítulos del libro apologético sobre Teilhard están ya escritos, aunque naturalmente en un sentido invertido. Escuchemos de hecho, para Bergson:

Hay que desear (a Cristo) primero como verdad, sólo más tarde como alimento.

Es necesario que se haya olvidado completamente estas cosas para tomar a Bergson por un cristiano, él que creía ver en la energía de los místicos la forma acabada de ese *élan* vital que transformaba en un ídolo. Mientras que la maravilla en el caso de los místicos y los santos no es que tengan más vida, una vida más intensa que los otros, sino que en ellos la verdad se haya transformado en vida. En este mundo la vida, el *élan* vital caro a Bergson, no es más que una mentira, y sólo la muerte es verdadera, pues la vida obliga a creer lo que es necesario creer para vivir; esta servidumbre ha sido erigida en doctrina bajo el nombre de pragmatismo, y la filosofía de Bergson es una forma de pragmatismo. Pero los seres que a pesar de la carne y la sangre han franqueado interiormente un límite que equivale a la muerte reciben más allá otra vida que no es en primer lugar vida, sino que en primer lugar es verdad. Verdad que se ha hecho viviente.⁸

El sexto: el sociologismo es el término conclusivo del pensamiento inmanentista, y por lo tanto ninguna forma de historicismo ni idealista, ni marxista, está en grado de vencerlo.

El séptimo: el sociologismo es la negación más natural de la ética y por lo tanto sirve para demostrar el absurdo de una ética que se coloque como independiente de la metafísica, incluso como si, permaneciendo autónoma, pudiera ser su propio fundamento. Es por esto que es absolutamente vano pretender resistir al sociologismo sobre la base de la ética kantiana.

El octavo: si se ha visto la inferioridad del pensamiento sociológico respecto del metafísico, en el sentido que el primero puede ser explicado por el segundo y no viceversa, es también cierto que la atención a esta verdad se encuentra bloqueada por un doble orden de consideraciones: el materialismo sociológico, en sí como en sus consecuencias prácticas, está privado de contradicciones dialécticas; y la multiplicidad de fuerzas y de intereses que eso conlleva.

Debo limitarme aquí a una rápida mención de los últimos dos puntos:

Con respecto a la moral, la idea de obligación desaparece totalmente del sociologismo. Y siempre a propósito de esta idea de obligación es importante la observación que separa netamente a Weil de Maritain. Ella se refiere a aquella frase de Maritain: “la noción de derecho es más profunda que aquella de obligación moral, porque Dios tiene un derecho soberano sobre la creatura y no tiene obligación moral hacia ella (aunque deba darles lo que es requerido por su naturaleza)”. Weil comenta:

Ni la noción de obligación ni la de derecho podrían convenir a Dios, pero la de derecho infinitamente menos. Pues la noción de derecho está infinitamente más lejos del bien puro. Es una mezcla de bien y de mal; pues la posesión de un derecho implica la posibilidad de usarlo bien o mal. Por el contrario, el cumplimiento de una obligación es siempre, incondicionalmente, un bien desde todo punto de vista. Por eso los hombres de 1789 cometieron un error tan desastroso eligiendo como principio de su inspiración la noción de derecho.⁹

No es necesario por lo tanto dejarse engañar por algunas frases de uso continuo, libertad, justicia, asistencia, tolerancia, antitotalitarismo. En el sociologismo ellas tienen el significado de simples técnicas de coexistencia. Significan: el bienestar, el único fin social que el sociologismo puede reconocer, y para el cual no puede prescindir de estas técnicas.

Pero por otra parte el bienestar no puede sentirse de otra manera que como bienestar individual, y el otro aparece al sujeto sólo como instrumento. La referencia a Platón parece aquí oportuna. Al describir, en la *República*, el proceso de degeneración espiritual, Platón distingue al tipo democrático –en el cual domina,

en patente violación de la ley moral, la búsqueda de los placeres no satisfechos, tanto los necesarios como los no necesarios— y al tipo tiránico —en el cual estos placeres de toda especie son satisfechos ya sin ningún freno ético.¹⁰ Ahora bien, la democracia, fundada sobre el sociologismo, es exactamente una democracia formada por hombres del tipo tiránico. La tiranía no es abolida, sino por así decirlo multiplicada hasta el infinito, y para cada hombre se presenta la dialéctica del tirano. Por un lado, de hecho, la aspiración del hombre al infinito, vuelta sobre el plano terreno, y más bien liberada de toda traducción del escatologismo sobre este plano, da lugar al culto del yo y al egotismo; el deseo no puede tomar otra forma que aquel del dominio universal; pero este deseo no puede realizarse sino a través del aparecer a los otros como indispensable, en cuanto instrumento para el aumento de su tono vital. De ahí la búsqueda de los medios de esta instrumentalización respecto de los otros, de ahí la pérdida total del pudor; todo se vuelve objeto de mercado. Quien más alcanza a vender es por derecho el soberano: el mercantilismo puro, otro aspecto del revés del platonismo. Con respecto a la vitalización, es absolutamente vano pensar que la religión que hemos ya visto reducida en esta prospectiva a una función vitalista, pueda competir con el erotismo. Perfectamente dice Weil, hablando de la ilusión de la moral autónoma de la religión:

Esta ciencia despertada después de dos mil años de letargo ya no era la misma. Se la había cambiado. Era otra absolutamente incompatible con todo espíritu religioso.

Por eso la religión es una cosa de domingos por la mañana. El resto de la semana está dominado por el espíritu de la ciencia.

Los incrédulos que someten a la ciencia toda su semana, tienen un sentimiento triunfante de unidad interior. Pero se equivocan, pues su moral no es menos contradictoria con la ciencia que la religión de los otros. Hitler lo vio claramente. (...) Hoy día casi no hay más que la adhesión sin reservas a un sistema totalitario pardo, rojo o a cualquier otro que pueda dar, por así decirlo, una sólida ilusión de unidad interior.¹¹

Ahora bien, considerando la situación de hoy, no sé si ya se ha observado cómo el progreso del erotismo es exactamente simétrico al del totalitarismo en los veinte años entre las dos guerras: de manera tal que se puede decir que el erotismo de hoy no es otra cosa que un subrogado del totalitarismo.

Otra actitud de reclamo del sociologismo, naturalmente bien acentuado de Topitsch, es que la ciencia, estableciendo juicios válidos para todos, arrasa con los mitos y los fantasmas. En realidad no hay posiciones más intolerantes que el científicismo, y esto porque, mientras para la vieja posición de la filosofía de la historia, y también para el positivismo comtiano, la verdad de una posición metafísica estaba al mismo tiempo contenida y sobrepasada, en cambio para la *hybris* sociologista platonismo y materialismo se oponen absolutamente, sin

posibilidad de integración recíproca, sin posibilidad, por lo tanto, de diálogo; y dado que la oposición se extiende al campo práctico, la *élite* sociologista no puede colocarse sino como opresiva con respecto de los que aún creen en el *Logos*.

En lo que respecta al segundo punto, las fuerzas que el sociologismo puede movilizar son excepcionalmente potentes porque, ya lo he dicho, reagrupan todos los intereses y todas las posiciones de privilegio que se han organizado bajo el espíritu de modernidad. Existen hoy en el mundo dos naciones hegemónicas que, en cuanto hegemónicas, no pueden renunciar al principio de la fuerza. Ellas pueden encontrarse solamente bajo el fundamento de la *Hybris* sociologista.

Ella corresponde a la doctrina democrática del conocimiento: lo que es verificable por todos, independientemente de sus disposiciones espirituales, esto es lo verdadero. En cambio para la verdad metafísica Weil escribe: “todo Platón es una prueba ontológica. Razonamiento misterioso porque no tiene sentido sino a través del amor”;¹² y el amor para Weil es sobrenatural. La verdad metafísica se revela y se esconde al mismo tiempo en la fórmula sensible que la expresa porque ésta es una simple ocasión para la anámnese; el neopositivismo mirando a la fórmula sensible tiene todo el derecho de declararla privada de sentido.

Y miremos por ejemplo los partidos en Italia: ninguno de ellos puede por lo menos prescindir de una investidura cultural. Ahora bien, más allá de las intenciones de sus dirigentes, la unificada socialdemocracia debe necesariamente asumir la cultura sociologista, no puede suceder de otra manera, tanto en Italia como en otro lado. En otros tiempos, es verdad, quiso inspirarse en la moral kantiana; pero la moral kantiana, en cuanto moral autónoma, ya ha caído por razones que no es aquí el momento de exponer. Más en general la moral autónoma debe, por un proceso que le es interno, volverse al sociologismo.

Para el comunismo de hoy se repite aquella involución socialdemocrática fatal para el marxismo, que está filosóficamente motivada; el marxismo debe ceder respecto del positivismo y esto por razones que no es éste el momento de ilustrar, aunque no corresponden de hecho a aquellas habitualmente adoptadas.

La democracia cristiana, en el aspecto en que se siente identificada por el sustantivo, más que por el adjetivo –y esta es hoy la dirección prevalente aunque se desmiente del todo la idea de León XIII– no puede más que ceder al sociologismo. El razonamiento se podría fácilmente continuar y simplificar para la nueva burguesía.

Y sin embargo el pesimismo no es consentido, justamente porque el pesimismo concuerda con el principio de la fuerza en el plano teórico, aún disintiendo de él en el aspecto valorativo.

Esta es la vía estrechísima sobre la cual los amantes del *Logos* tienen que avanzar. Y sin embargo una cierta esperanza es posible, porque el principio de la fuerza ya ha recorrido su ciclo, y justamente porque Simone Weil ha permitido definirlo.

¹ Para Léon Brunschvicg la guerra había desestimado la fe en el acuerdo entre ciencia y humanismo (N. del T.)

² WEIL, S., *Raíces del existir*, Sudamericana, Buenos Aires, 2000, 200.

³ *Ibid.*, 159-160.

⁴ *Ibid.*, 184.

⁵ *Ibid.*, 199-200.

⁶ *Ibid.*, 240-241.

⁷ *Ibid.* 19-20.

⁸ *Ibid.*, 206.

⁹ *Ibid.*, 228.

¹⁰ Cf. PLATÓN, *República*, VIII y IX (N. del T.)

¹¹ WEIL, *Raíces del existir*, 203-204.

¹² WEIL, S., *La Source Grecque*, Gallimard, París, 1953, 148 (la trad. es nuestra).

JULIÁN IGNACIO LÓPEZ

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

GNOSEOLOGÍA EN NICOLÁS DE CUSA PRECISIÓN Y OBJETIVIDAD

j.ignaciolopez@hotmail.com

Recepción: Mayo 2014

Aceptación: Septiembre 2014

RESUMEN

Se propone un abordaje de los alcances y límites de la razón humana en su capacidad de aprehender las esencias creadas en relación a la objetividad del mundo a partir de la propuesta de Nicolás de Cusa en *Idiota. De mente*. Se comparan el conocimiento interno (matemáticas) y el externo (conocimiento del mundo) y se problematiza la objetividad del mundo a partir de la conciencia de los límites del conocimiento humano, el cual deviene “impreciso”. El eje del artículo es la pregunta: ¿hay objetividad sin un conocimiento preciso y absoluto?

PALABRAS CLAVE

Precisión. Objetividad. Medida. Mente. Conocimiento.

RESUMO

Propõe-se uma aproximação dos alcances e limites da razão humana em sua capacidade de apreender as essências criadas em relação à objetividade do mundo a partir da proposta de Nicolás de Cusa em *Idiota. De mente*. Se comparam o conhecimento interno (matemáticas) e o externo (conhecimento do mundo) e se problematiza a objetividade do mundo a partir da consciência dos limites do conhecimento humano, o qual devém “impreciso”. O eixo do artigo é a pergunta: ¿Tem objetividade sem um conhecimento preciso e absoluto?

PALABRAS-CHAVE

Precisão. Objetividade. Medida. Mente. Conhecimento.

1. INTRODUCCIÓN

Mediante el siguiente trabajo intentaremos entrar en breve diálogo con el pensamiento de Nicolás de Cusa, específicamente en cuestiones en torno a su gnoseología.¹ Para ello, nos concentraremos en comentar lo trabajado por el autor en su obra *Idiota. De mente*. Es menester aclarar que también haremos uso de los trabajos que componen la sección de notas de esta obra, según la edición de la editorial Biblos, Colección Presencias Medievales, compuesta por el Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires.

Fijada la bibliografía que usaremos, nos proponemos formular el planteo que dará estructura y finalidad a nuestro trabajo. Dentro de los límites de nuestra obra a analizar, tomaremos como punto de partida dos elementos gnoseológicos del autor: por un lado la concepción de la mente como medida de todas las cosas, y por otro lado la ausencia de precisión al aplicar esa medida en el intento por conocer la realidad. A partir de aquí, proponemos nuestro planteo de la siguiente manera: ¿la inaccesibilidad al conocimiento preciso de los entes reales fuera de mi mente y no formulados por ella me permite negar su valor objetivo y por ende asignarle, a partir de mi mente, el orden y el valor que yo crea oportuno? Como consecuencia de esta pregunta central nos gustaría formular una segunda, a la que intentaremos también responder en las conclusiones de todo nuestro trabajo: ¿es necesario poseer un conocimiento preciso de algo para afirmar que lo conozco?

Como tercer elemento de esta introducción y para ordenar todo el trabajo, es necesario explicitar cómo procederemos en la exposición de nuestros razonamientos y según qué metodología. En concordancia con el párrafo anterior, partiremos de los dos puntos mencionados, citando y comentando los pasajes de la obra que los justifiquen. A partir de ello, siempre en sintonía con el texto, trataremos de exponer las consecuencias que se siguen de tales tesis, según el rumbo que el mismo autor decide tomar, pues creemos que todos los problemas siguientes proceden de lo que estamos proponiendo como punto de partida. Finalmente, daremos lugar a las conclusiones (no todas ellas son propiamente del autor) a las que da lugar esta gnoseología, según aquello que cada lector esté dispuesto a tomar de Nicolás de Cusa, dependiendo de los elementos que cada uno quiera llevar a sus últimas consecuencias y de aquellos aspectos que no esté dispuesto a abandonar.

Por lo expuesto líneas arriba, vemos al Cusano como un autor difícil de ubicar, no sólo en cuanto a si es moderno o medieval, sino también en cuanto a su pensamiento tomado en sí mismo; en otras palabras, no resulta fácil sintetizar con

claridad su filosofía. Esto se debe principalmente a que Nicolás de Cusa es un pensador, podríamos decir, de transición entre el Medioevo y la Modernidad, y por ello no pertenece a ninguna de las dos edades. Dado a que su pensamiento es una evidente exposición del cambio de paradigma, próximo pero no actual, por momentos lo creemos medieval, por las tesis que defiende, y por momentos moderno, por ciertas propuestas que su pensamiento nos invita a considerar. No nos detendremos demasiado en este punto pues escapa a nuestros objetivos, pero no podíamos dejarlos en la ignorancia al momento de dialogar con el Cusano.

2. LA MENTE COMO MEDIDA DE TODAS LAS COSAS

Como punto de partida, podemos reconocer en nuestro autor un mundo creado por Dios, entendido como un conjunto de entidades a las cuales nuestra mente, al momento de buscar conocerlas e intentar medirlas, tiene un acceso parcial. Este conjunto de entes múltiples son el despliegue de la simplicidad de Dios (inalcanzable a nuestra capacidad intelectual), que de alguna manera pueden llevarnos hacia Él. Este camino ascendente se recorre a través del conocimiento, pues conociendo las cosas, la mente humana reconoce lo divino que hay en ellas y eso la remite al Creador, a la fuente. En esta concepción de la realidad prácticamente medieval, Nicolás comienza a reflejar su carácter novedoso problematizando, principalmente, estas dos cuestiones: por un lado la parcialidad del conocimiento y por otro lado la idea de la mente humana como medida.²

En nuestra obra en cuestión, *Idiota. De mente*,³ afirma Nicolás por boca del Ignorante que “la mente es desde la cual se da la medida y el término de todo. Pues interpreto que mente, ciertamente, se dice por medir”.⁴ Detrás de esta definición propuesta por el autor encontramos dos puntos importantes. En primer lugar, al hablar de la mente como la encargada de medir, se está reconociendo implícitamente una medida dada; en el intento por conocer, el hombre capta y distingue las cosas con la capacidad de reconocer una cierta medida en ellas. Nicolás no parece estar hablando de una mente que ordena un caos originario, encasillando estímulos sensibles según le plazca,⁵ sino que, muy por el contrario, está afirmando la existencia de una realidad, distinta al sujeto, determinada y precisa, a la cual la mente humana interpela por medio de su capacidad de medida, buscando esa precisión que posee y que le permitiría agotarla y, propiamente hablando, conocerla.

En segundo lugar, también implícitamente en esta obra,⁶ el autor está reconociendo que este intento por conocer siempre será parcialmente frustrado. Esto lo vemos en la sutileza del verbo “medir”, pues, como buen matemático, Nicolás sabe que toda medida fuera de la mente siempre es imprecisa, hablando exclusivamente de la mente humana. Por otro lado, dicha imposibilidad de conocer con precisión es expresada directamente en otro pasaje de la obra por el autor al

afirmar que “Tampoco podemos acceder a su quiddidad de otra manera y más próximamente, por cuanto la precisión de la quiddidad de cualquier cosa es inalcanzable para nosotros”.⁷ No obstante, debemos reconocer una armoniosa analogía en el término escogido, puesto que él no está negando la posibilidad absoluta de conocer. En otras palabras, una mente capaz de ser precisa, como es el caso de Dios, conocería todas las cosas acabadamente y con propiedad, y en tal conocimiento acabado se conocería perfectamente a Dios, tal como Él se conoce a sí mismo.⁸ Si bien este conocimiento es propio de la mente divina, por analogía, nuestra mente se encuentra encaminada y en busca de tal precisión, pues somos imagen de Dios y poseemos capacidad de conocimiento, pero necesariamente esa capacidad es limitada, pues de lo contrario seríamos y conoceríamos como Dios. Nuestra imprecisión al momento de conocer se mide gradualmente, sin alcanzar nunca la precisión absoluta. Por ello, esta vez por boca del Filósofo, el autor no vacila en reconocer que toda referencia cognoscitiva respecto a un objeto será siempre parcial,

Pues, conforme a lo que parece afirmar, los nombres son menos apropiados por esto: porque opinas que han sido instituidos de acuerdo con lo satisfactorio, en cuanto se le presentaba siguiendo el movimiento de la razón a quienquiera lo pusiere.⁹

Una vez más, la precisión dada a las realidades por el Creador originariamente se ve reflejada, pues el autor no afirma un convenio arbitrario o un capricho subjetivo al momento de nombrar las realidades que parcialmente conocemos, sino que utiliza la expresión “satisfactorio”. En otras palabras, el Cusano está reconociendo una verdadera aproximación a la precisión de las cosas, lo cual sería lo óptimo. Pero al carecer nuestra capacidad de conocimiento de precisión, es decir que no tenemos acceso al nombre óptimo para cada cosa, nos debemos conformar con lo satisfactorio.

De esta manera, damos por expuestos los dos elementos que servirán como punto de partida para intentar responder a lo que es nuestro planteo primero. En primer lugar hemos mostrado a partir del texto cómo Nicolás define la mente, por medio de la cual conocemos, como medida de todas las cosas, conservando dentro de tal definición la objetividad de las mismas, dado que cada una de ellas posee en sí una precisión capaz de ser medida. Como segundo elemento intentamos dejar en evidencia la parcialidad de tal conocimiento, por un lado como distinto al conocimiento perfecto y propio de Dios, y por otro lado por la imposibilidad de medir precisamente fuera de la mente, lo cual nos acerca a un conocimiento satisfactorio y no óptimo de las cosas.

3. CONOCIMIENTO GRADUAL

Siguiendo el proceder de nuestro trabajo, encontramos según lo expuesto dos elementos que nos llevan a reconocer que las realidades creadas se diferencian no por naturaleza sino por grados. Por un lado Nicolás expresa en el capítulo tercero de su obra por boca del Ignorante que “si se supiera el nombre preciso de una cosa, entonces también se sabrían los nombres de todo, porque la precisión no está fuera de Dios. De ahí que, quien alcanzara una precisión, alcanzaría a Dios, quien es la verdad de todo lo que puede saberse”.¹⁰ De esta manera, la precisión de las cosas tiene una doble consecuencia: las cosas son creadas y obtienen su medida precisa de parte de Dios, quien las determina y las conoce acabadamente. De esta forma se salva la objetividad de la creación, que se apoya casi exclusivamente en el hecho de que Dios existe. Pero como segunda consecuencia, al estar la precisión no fuera de Dios, ser preciso respecto a cualquier cosa sería alcanzar a Dios, lo cual es inadmisibles por su inabarcabilidad. Por ende, el problema que se nos presenta es el siguiente: el mismo elemento que nos permite afirmar un orden y una verdad en las cosas, impuestos por Dios, es el elemento que nos lleva a negar un conocimiento preciso y certero de las cosas, pues en última instancia Dios es esa precisión a la que estoy intentando acceder para conocer esa realidad que mi mente interpela.¹¹

Por ello, como segundo elemento y como consecuencia del párrafo anterior, Nicolás afirma en el pasaje citado que conocer cualquier precisión es conocer a Dios. De esta forma, prácticamente por silogismo podemos sostener que Dios está en todas las cosas, en el ámbito del conocimiento, en lo que cada una de ellas tiene de preciso, o mejor dicho de verdad. Luego, siguiendo este razonamiento, las realidades creadas, la *Explicatio Dei*¹² o el desarrollo de la simplicidad de Dios en su creación, no es otra cosa que su misma forma participada de diversas maneras, pues:

la forma infinita es tan solo una y simplísima, la cual resplandece en todo como ejemplar muy adecuado de todos y de cada uno de los que pueden tener forma. De donde será muy verdadero que no hay muchos ejemplares separados ni muchas ideas de las cosas.¹³

En otras palabras, las realidades se diferencian no por naturaleza sino por grados, y ontológicamente, por grados de Dios. Por ello, al hablar de nuestro conocimiento, Nicolás afirma que lo que hace la mente es medir, y sin alcanzar la precisión, que sería Dios, siempre se manejará en el ámbito de lo más y lo menos preciso. Cabe mencionar aquí que el Cusano entiende por *Explicatio Dei* o “explicación de Dios” el desarrollo de su simplicidad divina plasmado en la realidad por medio de la creación. En otras palabras, Dios posee toda la realidad en sí mismo de manera simplísima y la plasma en la multiplicidad de la creación, dejando en cada una de sus realidades creadas una huella de su divinidad, de modo tal que la creación misma sería una manifestación y explicitación de la realidad simplísima de Dios. Precisamente por esto es que cualquier ente real se nos rehúsa a

ser agotado con precisión, puesto que ello implicaría comprender acabadamente la huella de Dios presente en ella y, por lo tanto, comprender a Dios mismo, pues esa realidad, en Dios, se identifica con todo su Ser. En este sentido se afirma que, cuando indagamos una realidad, en última instancia, estamos conociendo a Dios en tanto presente en esa realidad, y por ello se habla de grados y no de diferencias por naturaleza, puesto que detrás de toda realidad estamos conociendo, gradualmente, a Dios. Precisamente éste es el corazón de nuestra cuestión.

4. EL CONOCIMIENTO MATEMÁTICO

Según lo expuesto, nos encontramos frente a una realidad creada por Dios de manera precisa, en donde Él se encuentra en dicha precisión de cada ente creado, de modo tal que alcanzar cualquier precisión de cualquier realidad implicaría conocer a Dios y por lo tanto conocer perfectamente todas las cosas, como Él mismo lo hace. Por otro lado, nuestra mente posee la capacidad de medir, en el universo del más y del menos, esa precisión de las cosas que viene de Dios, y sin alcanzar la precisión misma se acerca a nombres parciales o satisfactorios de aquello que intenta conocer.

El próximo paso de nuestro autor, frente a la plena conciencia de que no puede alcanzar precisión en las demás cosas creadas, será buscar dentro de la misma mente aquella precisión. En esta búsqueda Nicolás distinguirá dos tipos de conocimiento: el desarrollado en los párrafos anteriores, conocimiento externo que parte de lo sensible, y el conocimiento interno o puro, que se lleva a cabo dentro de la mente y desprendido de la materia. A este conocimiento lo identificará con las matemáticas.

Para entender mejor el conocimiento matemático debemos hacer breve mención a la distinción entre la mente humana y la mente divina. Respecto a las realidades externas al hombre, el resto de la creación, la mente divina es quien las crea y las concibe, mientras que, por otro lado, la mente humana tiene la capacidad de asimilar tales realidades, según se lo permiten sus potencias. Así lo afirma Nicolás por boca del Filósofo cuando sostiene que “La mente divina concibiendo crea, la nuestra concibiendo asimila, o haciendo nociones o visiones intelectuales la mente divina es fuerza entificativa, nuestra mente es fuerza asimilativa”.¹⁴ Por otro lado, por su especial nota de *Imago Dei*, la mente humana también tiene la capacidad de crear nociones, no sólo de las cosas según lo que asimile sino también otras, que provienen de sí misma y son consideradas conocimiento puro; en este ámbito el autor coloca el saber matemático.

Por lo tanto, en sí misma la mente posee la matemática, totalmente separada de la materia. Ahora bien, puesto que la mente se dice del medir, ella usará de ese conocimiento puro para intentar conocer y medir todas las realidades

externas, y lo hará por medio de la creación de la geometría. A partir de esa obra de la mente humana se genera una radical división en el campo del conocimiento. En el ámbito de lo externo, la mente siempre medirá de manera imprecisa y parcial, alcanzando conocimientos conjeturales y nunca acabados de las cosas. Pero en el ámbito de lo interno, este conocimiento puro del que habla Nicolás, las matemáticas, sí logra el conocimiento preciso y analítico, donde el predicado no agrega por medio de la cópula nada que no tenga de por sí el sujeto.¹⁵ La mente divina posee este conocimiento respecto a todas las cosas, y Nicolás descubre que nuestra mente alcanza tal precisión, pero sólo dentro de sí misma y respecto a nociones totalmente ajenas a la materia. Esto se debe principalmente a que tales nociones son producto de la mente humana y se encuentran separadas de la materia, no son abstraídas de ella. La mención a este conocimiento matemático como puro y ajeno a la materia se encuentra en labio del ignorante cuando afirma que:

Nuestra mente, no inmersa en el cuerpo al cual anima sino en cuanto es por sí mente, aunque apta para unirse al cuerpo, cuando toma en cuenta su inmutabilidad realiza la asimilación de las formas no en cuanto están inmersas en la materia sino en cuanto son en sí y por sí, y concibe las quiddidades inmutables de las cosas usándose de sí misma como instrumento sin algún espíritu orgánico, como cuando concibe que el círculo es figura desde cuyo centro todas las líneas dirigidas a la circunferencia son iguales: con este modo de ser, no puede haber círculo en la materia fuera de la mente.¹⁶

Con el mencionado ejemplo del círculo, como podría postularse de cualquier figura geométrica, Nicolás deja en evidencia la precisión de este conocimiento, donde el predicado no agrega información al sujeto y por ende expresan una verdadera definición de tipo analítica.

Respecto a este punto, el problema con el que se encuentra el autor se refiere al modo en que se conectan estos ámbitos del conocimiento. El Cusano descubre la anhelada precisión que le permite afirmar sin lugar a dudas que conoce, pero solamente respecto a las nociones que surgen de la mente y permanecen en ellas, las matemáticas, como es el citado ejemplo del círculo (una realidad respecto de la cual se concibe una noción precisa pero no realizada ni realizable perfectamente en el mundo sensible). Todo su esfuerzo se centra en intentar trasladar tal certeza a las cosas externas, utilizando herramientas de este conocimiento matemático, la geometría, a modo de instrumentos de medición, las cuales le permitirían ahondar en la precisión de las realidades fuera de la mente.

De todas formas, a pesar de sus intentos, el autor volverá siempre al punto de partida, porque esas nociones precisas, la geometría, no dejan de surgir en y por la mente, la cual jamás le dará los instrumentos necesarios para captar con precisión lo que se encuentra fuera de ella. En el momento en que la mente se declara como incapaz de alcanzar la precisión de las realidades externas, al modo que lo hace la

mente divina, y debe conformarse con un conocimiento conjetural, nada que provenga de ella, de sus potencias, por más precisión que alcance dentro de sí, le permitirá elevar sus capacidades al nivel de la mente divina, pues de lo finito no se llega a lo infinito, del mismo modo que de la suma de imprecisiones jamás se alcanza la precisión. No obstante, ese conocimiento parcial y conjetural de las realidades materiales y externas al sujeto es producto de las mediciones que la mente humana realiza con su conocimiento matemático y geométrico, sin olvidarnos del paso por el conocimiento sensible, proceso que no desarrollaremos más allá de esta simple mención.

5. CONCLUSIONES

Llegando ya al final de nuestro trabajo, creemos estar en condiciones de intentar extraer a partir de lo expuesto algunas conclusiones, que lejos de resolver toda la problemática del pensamiento del Cusano, tal vez nos permitan reconocer los distintos caminos posibles que el autor deja entrever a partir de sus reflexiones, como bien nos propusimos en la introducción de este escrito. Para ello recordamos nuestro planteo de trabajo, a saber: si la inaccesibilidad al conocimiento preciso de los entes reales fuera de la mente humana y no formulados por ella permiten negar su valor objetivo y por ende asignarles, a partir de la mente misma, el orden y el valor que se ella crea oportuno. Como agregado, también nos propusimos analizar si era necesario poseer un conocimiento preciso para afirmar que realmente se conoce algo.

En primer lugar se deja entrever que, dentro del pensamiento cusano, parece acertada la concepción de la mente como medida de todas las cosas, principalmente por el hecho de que su modo de conocimiento se rige por las matemáticas y sus derivados, como es el caso de la geometría. Por lo analizado creemos entender que la mente humana hace uso del conocimiento puro para construir elementos de medición basados en la matemática con el objeto de interpretar e intentar conocer las demás realidades. En esta línea, nos parece armoniosa para la gnoseología de Nicolás la forma en que él entiende la mente, siempre y cuando se tome la definición en el sentido correcto, como ya expusimos.

Por otro lado, en concordancia con el párrafo anterior, la tesis de que “mente” se dice del “medir” propuesta por Nicolás nos serviría de fundamento para refutar la concepción de un mundo caótico y desordenado, dentro del cual el hombre haría uso de sus capacidades para darle el orden que le parezca conveniente, encasillando esas indeterminaciones en sus categorías.¹⁷ Muy por el contrario, podríamos concluir que se aprecia una clara objetividad de la realidad para Nicolás en las cosas creadas, principalmente porque se reconoce expresamente una precisión en ellas impuesta por Dios, precisión que se identifica con la verdad.

Derivado de lo expuesto, la objetividad que defendemos no puede ser de otra manera por el hecho de que, como creemos haber entendido, la forma de las cosas no es otra que la divina, participada de distintas maneras según las creaturas, de modo tal que negar un valor objetivo en las cosas implicaría negar a Dios, y eso es contradictorio con el pensamiento del Cusano. En esta misma línea también concluimos que todo conocimiento se medirá gradualmente y no por diferencias de naturaleza, dado que siempre se interpreta la misma forma, la cual es conocida con mayor o menor precisión. Por ello también podemos concluir que el conocimiento que tiene la mente, más o menos preciso, de las cosas está encaminado por la verdad que ellas contienen, de modo tal que no es ni aleatorio ni arbitrario.

En este sentido, también llegamos a la afirmación de que la mente humana no puede alcanzar jamar la precisión en las cosas externas a ella, puesto que implicaría un conocimiento preciso de su forma, la cual se identificaría con Dios y la manera en que Él conoce, no solo aquella realidad sino toda la creación, pues entendemos en el pensamiento de Nicolás una única forma participada gradualmente en las cosas. Por otro lado, podríamos estar de acuerdo en que la mente humana alcanza la precisión en el denominado conocimiento puro que se encuentra dentro de sí misma.

No obstante, es evidente que ninguna de nuestras conclusiones nos permite desanudar completamente nuestro planteo, y esto es debido a ciertos problemas que el autor no logra resolver. En primer lugar hemos intentado mostrar que esa precisión que la mente humana encuentra en las matemáticas no le permite conocer con precisión las realidades externas sino solamente conjeturalmente. Por lo tanto, esa precisión alcanzada en y por la mente se encuentra encerrada en ella, dejando al resto de la creación en el campo de lo impreciso. En esta vacilación entre la verdad precisa y la confusión absoluta se nos abre el primer interrogante: ¿en qué momento de la escala gradual puedo afirmar que tengo conocimiento, aunque sea parcial, de aquella realidad? Llevando esto al extremo lo podríamos formular de la siguiente manera: sin precisión, ¿tengo derecho a afirmar que conozco?

Como segundo problema inconcluso, nos encontramos frente al hecho de que toda esta teoría del conocimiento pende, en última instancia, de un postulado de fe, basado en la existencia de Dios y en la concepción de la mente humana como *Imago Dei*. Al no poder conocer esa objetividad que sustenta la verdad de las cosas, lo único que la sostiene es la afirmación de que Dios fue quien impuso ese orden en las cosas; de lo contrario, frente a la ignorancia y dejando a Dios de lado, se podría concluir con todo derecho que las cosas son indeterminadas y que es el sujeto quien debe ordenarlas en el sentido más profundo de la palabra, no ya para poder entenderlas, sino para darle un modo de ser determinado.¹⁸ Al menos en nuestra lectura esto escapa al pensamiento de Nicolás de Cusa, pero sin duda se presenta como una posible continuación de sus propias conclusiones.

Por otro lado, frente a la incapacidad de conocer objetivamente las cosas, volcando la cuestión hacia la ética, podríamos traer a colación la propuesta del antiguo pensador Gorgias, quien afirmaba que la verdad de las cosas se imponía por el argumento más convincente,¹⁹ más allá de su concordancia o no con la objetividad que pueda tener. Esta es otra salida posible al pensamiento de Nicolás de Cusa, pero con la necesidad de eliminar la idea de Dios y nuestra *Imago Dei*, pues gracias a ella nos encontramos en sintonía con el conocimiento preciso de Dios y podemos decir que esa parcialidad es acorde a la objetividad impuesta por la mente divina por estar hechos a su imagen.

Finalmente, es evidente que en Nicolás se ponen de manifiesto las dificultades entre el pensamiento clásico y el que se está engendrando, y en ese proceso se llega a un punto en su gnoseología donde no puede continuar ni expresar con claridad su teoría del conocimiento, principalmente por estar aferrado a dos tesis que no pueden convivir conjuntamente si no están tuteladas bajo la obra completa del Cusano y todo su pensamiento. Tal es así que abandonar la afirmación del hombre como imagen de Dios y de la realidad como despliegue de la forma divina o de las ideas de Dios, haría del Cusano un pensador moderno y con mucha afinidad a quienes vendrán después de él, aferrándose a la razón, a lo claro y distinto, recluso completamente en las certezas del yo cartesiano. Por otro lado, abandonar la necesidad de precisión para afirmar que puedo conocer, haría de Nicolás un pensador en sintonía con el Medioevo, donde se conoce y se dialoga con la realidad, a pesar de no agotar su total contenido entitativo, y se convive armoniosa y conscientemente con el misterio y las limitaciones del intelecto humano. Si bien el Cusano se esfuerza por manifestar una armonía y un equilibrio entre ambas posturas, toda su filosofía parece identificarse más con la segunda posibilidad. No obstante ello, su pensamiento no deja de manifestarse como una consistente anticipación de la Modernidad.

¹ El término “gnoseología” se ha vuelto muy conflictivo y muy discutido con el desarrollo de la filosofía moderna, y dado que Nicolás de Cusa es un autor “bisagra” entre el Medioevo y la Modernidad, resulta aquí pertinente aclarar que utilizaremos el concepto de “gnoseología” únicamente para aludir a la teoría cusana sobre el conocimiento, orientando nuestro estudio, fundamentalmente, a señalar sus límites y posibilidades.

² Sobre este punto, a saber, la conceptualización de la mente humana como medida, cf. MARTÍNEZ GÓMEZ, “El hombre «mensura rerum» en Nicolás de Cusa”, en *Pensamiento*, vol. 21 (1965), 41-64. Véase también el trabajo de ROTTA, P., “La nozione di misura nella concezione metafisico-scientifica de Niccolò Cusano”, en *Riv. di filosofia neo-scolastica*, vol. XXIII (1931), 518-524.

³ Finalizada en 1450, esta obra se anexa a los diálogos del Cusano *Acerca de la sabiduría*, cuyo personaje principal también es el ignorante, y refleja largos estudios realizados por Nicolás acerca de la mente humana, sus alcances cognitivos y su relación con la Mente y las Ideas divinas, cuestiones que no habían sido ajenas a su filosofía hasta entonces. Por lo tanto, encontramos semillas de esta temática de especial interés a lo largo de todo el pensamiento del autor en obras más tempranas, como por ejemplo *De docta ignorantia* (1440) y *De coniecturis* (1440-1445).

⁴ NICOLÁS DE CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la mente. Idiota. De mente*, Biblos, Buenos Aires, Colección presencias medievales, 2005, primera edición, n. 57., 43.

⁵ Si bien hay un punto de partida de tinte moderno en esta afirmación de la mente humana como capaz de medir la realidad, lo cual podría desembocar coherentemente en la filosofía de Descartes o en el idealismo alemán, nótese la distinción del Cusano frente a los mismos a partir del reconocimiento de una medida externa a la mente, lo cual colocaría a esta más bien en un segundo momento del proceso cognitivo, empatizando así con una filosofía medieval-realista.

⁶ Nicolás de Cusa aborda esta cuestión explícitamente en *De coniecturis*, estudio que escapa a nuestro trabajo pero que no podemos dejar de mencionar, dado que aquí se dan por supuestas algunas de sus conclusiones.

⁷ NICOLÁS DE CUSA, op. cit., n. 92, 75.

⁸ Cf. notas 11 a 13.

⁹ *Ibid.*, n. 59., 45.

¹⁰ *Ibid.*, n. 69., 55.

¹¹ Esta cuestión, central en el pensamiento de Nicolás, es abordada con mayor detalle en el segundo libro de *La docta ignorancia*, en donde afirma que las cosas creadas declaran a un entendimiento humano admirado ante la proporción armónica inexplicable, que su esencia última sólo está en la razón del divino artista y, por lo tanto, es inaccesible. Cf. *Acerca de la docta Ignorancia. Libro II: Lo máximo contrato o universo*, Biblos, Buenos Aires, 2004, cap. XIII, n. 180.

¹² Para una mayor profundización de esta relación simplicidad-explicatio, cf. NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de la docta Ignorancia*, libro II.

¹³ *Ibid.*, n. 67, 53.

¹⁴ *Ibid.*, n. 99, 83.

¹⁵ A modo aclaratorio podríamos aludir a la distinción kantiana entre los juicios analíticos y los juicios sintéticos. En enunciados geométricos (aunque no necesariamente) del estilo “el triángulo tiene tres lados” o bien el propuesto por el Cusano en la cita que sigue, a saber, que “el círculo es la figura desde cuyo centro todas las líneas dirigidas a la circunferencia son iguales”, ambos predicados ya están incluidos en la noción misma de los respectivos sujetos de esas enunciaciones, pues, por ejemplo, “triángulo” implica por sí mismo el tener tres lados, de donde se sigue que, en tal enunciado, el predicado es meramente aclaratorio y no extensivo. Por otro lado, se entiende por “extensivo” una ampliación del conocimiento de aquella realidad que esté funcionando como sujeto, como por ejemplo, “la puerta es de madera”. En este último ejemplo, el “ser madera” es extensivo al sujeto “puerta”, en cuanto no se incluye en la noción de puerta el que necesariamente sea de madera. En clave kantiana, en el primer par de ejemplos nos encontramos frente a juicios analíticos, mientras que en este último nos encontramos frente a juicios sintéticos.

¹⁶ *Ibid.*, n. 103, 87.

¹⁷ Ver, por ejemplo: “La síntesis categorial es lo que constituye al objeto (lo que le presta objetividad a ese cúmulo de representaciones que llamamos «objeto»). En consecuencia, como los objetos no son objetos si no es gracias a esa síntesis a la que obligatoriamente deben someterse las múltiples representaciones, las categorías se aplican necesariamente a los objetos. Que era lo que había que demostrar”. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 2007, Introducción de Mario Caimi, XXXVII.

¹⁸ Sobre el giro copernicano de la modernidad según el cual ya no se gravita en torno al objeto sino que son los objetos los que gravitan en torno al sujeto, cf. KANT, *Crítica de la razón pura*, prólogo. O bien, en la misma línea pero con un espíritu más radical y provocativo, sobre la ausencia de orden, sentido y entidad determinada de la realidad, cf. NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en *Obras*, Biblioteca de grandes pensadores, Gredos, Madrid, 2009, 192.

¹⁹ Véase el estudio sobre la cuestión de la persuasión en el mencionado diálogo de Platón titulado *Gorgias o los sofistas*, particularmente los pasajes 454a y siguientes.

PEDRO NEL ALZATE VELÁSQUEZ

INSTITUTO DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUÍA

LA DESAPARICIÓN

UN LENGUAJE SIN ESPACIO

pdr.alzate@gmail.com

Recepción: Mayo 2014

Aceptación: Agosto 2014

RESUMEN

La desaparición, en un sentido estricto, es súbita y toma por sorpresa —como en un acto de magia—, de donde surge el asombro y, tal vez, la pregunta “¿qué pasó?”. Quedamos estupefactos frente a tal acto (así es de inhabitual). Pero luego se revela —aunque permanezca el secreto de la magia—, casi siempre en otro lugar, lo desaparecido. Es decir, lo desaparecido no desaparece, solo se oculta y se traslada, para alivio de nuestra inquietud. Entonces, ¿cómo tratar la desaparición, el desaparecer, el desaparecido, donde este sí queda, intensamente angustiante e intensamente sorprendente, desaparecido, sin poder encontrarlo en ningún lado?

PALABRAS CLAVE

Desaparecer. Desaparecido. Desaparición.

RESUMO

O desaparecimento, em um sentido estrito, é súbito y toma por surpresa- como em um ato de magia—, de onde surge o assombro e, tal vez, a pergunta “¿o que aconteceu?”. Ficamos chocados frente a um ato assim (tão pouco comum). Mas logo se revela-embora permaneça o segredo da magia—, quase sempre em outro lugar, desaparecido. Isto é, o desaparecido não desaparece somente se esconde e se movimenta, para alívio de nossa inquietação. Então, ¿como tratar a desapareição, o fato de desaparecer, o que desapareceu, onde ele sim fica intensamente angustiante e intensamente surpreendente, desaparecido, sem poder encontrá-lo em nenhum lugar?

PALABRAS-CHAVE

Desaparecer. Desaparecido. Desaparição.

*Son mis voces cantando
para que no canten ellos,
los amordazados grismente en el alba,
los vestidos de pájaro desolado en la lluvia.*

*Hay, en la espera,
un rumor a lila rompiéndose.
Y hay, cuando viene el día,
una partición del sol en pequeños soles negros.
Y cuando es de noche, siempre,
una tribu de palabras mutiladas
busca asilo en mi garganta,
para que no canten ellos,
los funestos, los dueños del silencio.*

Alejandra Pizarnik

I

Nos han obligado, y con esto me refiero, efectivamente, a ellos: sujetos tácitos, ocultos en la expresión (no importa el *agente*). Se han esforzado lo suficiente para lograrlo. Han persistido en que dirijamos atenta, insistente e insufriblemente nuestra mirada a lo que para ella es invisible, indistinguible y, por ello, angustiante. No podemos verlo y, aun así, estamos obligados a verlo; ellos lo permitieron. Tarea que, en ocasiones, deja sin aliento, que conduce a que nos convirtamos (a pesar de lo atentos que podamos estar) en contempladores de un vacío, con la mirada perdida en él, moviendo los ojos por todas partes —haciendo de esta oscilación una dirección—, absortos, incluso absurdos.

A eso nos han empujado cuando hacen de la desaparición y del desaparecido algo que merece gran importancia, algo que aclama nuestra atención a cada momento.

Esto ha sucedido, y se puede ver —atendiendo a las palabras de *Columna de la desaparición*¹ cómo dicho término de “desaparecido”, en otros tiempos ya pasados y diferentes, constituía, no la evidencia de lo trágico (aunque tampoco era totalmente descartado), sino un hecho siempre posible, algo que no salía de lo habitual. No era imposible, ni impensable, mucho menos descabellado que alguien desapareciera, que se perdiera a la vista y que, tal vez, nunca volviera.

Así era, y ello porque *desaparecer*, el *desaparecido*, la *desaparición* misma tenían una naturaleza que lo permitía, es decir, no se pensaba en la desaparición como el último acto de quien desaparecía; aquel desaparecido no desaparecía para desaparecer, no *lo* desaparecían. Esto era un suceso que suponía un viaje o un nuevo comienzo o perderse en el camino de regreso a casa —desviarse—, o una

huida o, incluso, un morir en tierras lejanas; había un motivo fuera de la misma desaparición para que ésta tuviera lugar, pues, de hecho, tenía su razón: era un viaje, era una guerra, era la lejanía, era la vastedad de las posibilidades humanas.

Se desaparecía, pero no porque alguien quisiera desaparecer en el desaparecer mismo (si se huía, por ejemplo, era para salir de un lugar y llegar a otro, tal vez a esconderse; se iba a un sitio lejano, a otra parte, pero siempre a otra; y no era una suspensión en el acto mismo de desaparecer: siempre había un lugar en el que aquél, que se iba, estaba, sin importar su estado o su destino), se desaparecía porque era algo que formaba parte del vivir, había muchos motivos para ello, y por lo tanto, no reclamaba a todo momento nuestra preocupación, no valía la pena prestar atención a dicho acto como algo insólito, pues no lo era; podía deberse a muchas y diferentes causas, todas ellas dentro de lo acostumbrado, dentro de nuestra sencilla cotidianidad. No era un acontecimiento extraordinario, sino un día más; quizás un recuerdo que mantenía presente alguna imagen apenas emotiva, uno que traía a la memoria mejores momentos y que provocaba una sonrisa o, quizá, un suspiro, y que también suponía y daba la esperanza de un porvenir con el mismo gesto en los labios. No era inquietante saber acerca de la suerte del otro, puesto que se sabía que él, feliz o trágicamente, pudo haber logrado tener, también, su suerte. Por lo tanto, él no era lo que preocupaba; había cosas más importantes por hacer y sobre las que *pensar*; la jornada proponía sus propias necesidades. Aunque, es verdad, normalmente se conservaba una preocupación y un anhelo, pero es de humanos preocupar-nos y anhelar-nos constantemente. Es inherente a nuestra condición humana preocuparnos por el otro —aunque se encuentre lejos— y preocupar al otro por el estado en que nos encontremos. Saber que *está* es lo importante y, sin embargo, para ello no es necesaria la evidencia, no hace falta nada para que lo confirme; la partida tranquila de aquél era (y aún es) suficiente.

II

Hoy día ya no *se* desaparecen. Desaparecen. Y esto es lo original, es algo notable —tan inusual ha sido—; se ha pasado de la impersonalidad que caracteriza a aquella *voz pasiva refleja*, donde no hay quien desaparece a quien, a la indicación evidente de un sujeto que desaparece a quien desaparece —y con “evidente” busco decir a la relación directa de la acción de desaparecer con un *agente* (no tan evidente) que, ahora, la ocasiona contra el otro. Ya no se busca por *cuenta propia* un motivo cualquiera para partir, que provoca, a su vez, la desaparición frente a lo familiar; ahora *lo desaparecen*. Lo cual constituye lo inquietante, porque ya no se da un paso a otro lugar cuando se parte, dejando atrás el recuerdo propio pero sin la presencia: con ella en lo lejano; sino que, ni siquiera, se da el paso, es pura interrupción del individuo sin previo (ni posterior) aviso; es un acto súbito que deja pasmado sin poder seguir un rastro, no deja una huella que conduzca hacia aquél

que desaparece, pues no la hay, no hay camino por donde aquél transitara que uno pueda recorrer para alcanzarlo. Es borrado sin emprender camino.

No podemos hablar únicamente del desaparecido, éste ya no se establece como la única preocupación en el acto de desaparecer, sino que se introduce dentro de una relación con quien lo ha desaparecido. La acción no recae en el mismo individuo que desaparece, sino que es un agente externo quien la realiza, y recae en él.

Así pues, la desaparición *deja de ser propia* y, sin embargo, empieza a tener significado propio, un significado en sí mismo, y ya no como resultado, a lo sumo, secundario de una despedida; sino como lo que atrae nuestra atención. Sale de ese carácter personal que contiene en sí todo lo que pueda constituir lo personal: no hay voluntad, no hay acuerdo, no hay disposición, no hay decisión, no hay ninguna posibilidad, o ésta no depende de aquel que desaparece. Y es que la posibilidad no permite que en nuestros tiempos, o más aún, que en nuestras fronteras, alguien desaparezca rompiendo con toda relación cercana a lo conocido ¡eso sería su muerte! Son tiempos inquietantes, eso admiten muchos, pero ha permitido que, quizá por lo mismo, reafirmemos y protejamos más la presencia del otro. Saber del otro, aun en su lejanía, no constituye mayor esfuerzo, y por ello él no desaparece.

Por lo tanto, tiene que haber algo —quiere decir *alguien*— que procure esto y que lo suspenda de ese modo, es decir, que lo mantenga como desaparecido.

Ellos lo hacen, esa es su labor: le dan su *carácter* al desaparecido.

La libre ausencia del otro que no permite indicarlo en el espacio siempre abierto (está en cualquier parte) —amplitud que imposibilita cualquier afirmación diferente a su ausente estado, que hace que su ubicación sea imprecisa, pero no imposible, y que, por lo tanto, dice que él está en un lugar; que permite la posibilidad de una, tal vez, futura presencia del que siempre está, aunque ausente, gracias al movimiento propio en la inmensidad del espacio, del ir y venir de un lugar a otro, del caminar, llegar y detenerse, del conocer, olvidar y, tal vez, reencontrarse—, a esa ausencia ellos la introducen en un espacio fatal, cerrado y suspendido, la limitan (pierde su libertad) a éste, el cual nos dice que indudablemente *está* ahí en un espacio *en vilo*, sin lugar alguno, siempre fuera de sitio, donde no es posible ubicarlo: no hay lugar en el cual el desaparecido pueda estar, ¡sabríamos de él!, se podría encontrar, no sería un desaparecido. Es un espacio que nos dice que, efectivamente, quien desaparece está suspendido, desaparecido. Y que no podrá ser encontrado.

III

Ellos causan la desaparición al forzar la ausencia del otro. Y dado que originan una verdadera fuerza, una violencia que se presenta como *desaparición*, es impactante y, mínimamente, atrae nuestras miradas. Su carácter no puede ser de otra forma, es violencia lo que la constituye. La *desaparición* no puede ser más que *forzada*, pues ella es esa misma fuerza. Aquél a quien desaparecen queda suspendido en la tensión de su desaparición, no trasciende a ningún lugar donde podríamos encontrarlo, lugar que lo evidenciaría como ausente (tal vez perdido, incluso muerto) en un lugar cualquiera y determinado para él.

Y esta misma fuerza, esta misma violencia que la desaparición es —y según su propia naturaleza arrolladora— irrumpe e inquieta nuestra condición, y nos fuerza a advertirla y a mantener nuestra atención sobre ella: desaparición forzada que fuerza también nuestra vigilia. Acudimos, sin intención alguna (nos conducen), a una llamada que tampoco quiso pronunciarse; puesto que, ya se ha dicho, desaparecen para desaparecer, para borrar cualquier rastro, sepultar cualquier evidencia, diluir toda presencia, esa es la intención, pero también el error. Tal acto es imposible, nadie logra desaparecer-se, a lo sumo se ausenta o muere. Desaparecer es impensable, siempre queda algo, evidentemente no en quien desaparece, sino en nosotros: el recuerdo, la memoria no permite que se efectúe una desaparición aunque insistan infatigablemente. Y es por ello, entonces, que este acto se muestra violento y, por lo mismo, evidente. Desaparecer está por fuera de cualquier posibilidad, y por eso, cuando hay un intento de perpetrarlo, se hace visible, atrae la atención aunque no quieran, aunque no queramos ni estemos listos. Nunca quisieron llamar la atención, pero llamaron, y atendimos.

Claro, no significa que por dirigirnos hacia aquella acción, ella se resuelva y el desaparecido aparezca, esto no sucederá, cualquier intento no resolverá nada. Esto, más bien, ocasiona un conflicto, dado que la preocupación no es por aquella abstracción, no es por la desaparición en sí (esto es asunto de quien no tiene por qué preocuparse); sino que es, sin lugar a duda, por quien es y está desaparecido, él es quien nos importa, y hacia él van todos nuestros esfuerzos. Mas no sabemos nada de él, está desaparecido, y por lo tanto, la dirección de nuestros esfuerzos y nuestra búsqueda se interrumpe en el acontecimiento mismo, éste se intensifica y se nos hace más angustiante, se reafirma la desaparición, confirmamos que el desaparecido lo está, y no logramos salir de este hecho.

La única salida posible frente a esta acción es encontrar a quien han desaparecido (hay que seguir buscando), y como aquella salida no podemos hallarla por medio de la acción misma y el desaparecido no aparece, recurrimos al otro punto, a aquellos que la han ocasionado. Ellos tienen la respuesta —eso esperamos—, pueden decirla. Al haber un agente que desaparece, habría alguien que podría dar respuesta a la desaparición, tendría algo por decir del desaparecido y

de su paradero: aún es inconcebible creer que no está en ninguna parte. Tienen la respuesta, pero hay un problema, ¿cómo podrían entregarla? *Ellos* no están, son eternos ausentes, esto es lo que los caracteriza: ser *ellos*, no tener identidad ni singularidad alguna, no permitir que haya alguien a quien dirigirse, ni en quien sostener la desaparición, ni mucho menos al desaparecido; mantener el espacio, pero sin lugar; ser, a lo sumo, una dirección hacia la cual nos podríamos dirigir sin la posibilidad de llegar a ninguna meta.

Todavía permanece la angustia de enfrentar la desaparición, angustia que se traduce en recuerdo, en memoria, y que hace que aclamemos con la voz entrecortada la presencia del desaparecido, que pidamos y busquemos la cercanía de aquél que ahora no está... ni lejos. Clamor, muy posiblemente, nimio y, quizá, insignificante en *nuestro* pasado ni siquiera recordado, apenas referido; en uno remoto que no pertenece al nuestro, donde la desaparición no tenía un significado encerrado y suspendido en un “concepto” obligado a surgir desde y hacia la misma palabra, sino que se trasladaba a nuestras imágenes de aquél que está ausente construidas por una esperanza que insinuaba un “¿dónde estará?”, “¿cómo estará?”, “¿con quién estará?”, “¿qué hará?”: se trasladaba a lo que no era más que un motivo de vida (o de muerte), un motivo más dentro de lo que significaba y significa vivir. La desaparición estaba dentro de lo que constituye la vida, formaba parte de su significado, y no se alejaba de ella, en absoluto. Ahora es un significado que no encontramos en la vida y, por lo tanto, en nada que nos sea habitual; es uno que, hasta el presente, no podemos ni alcanzamos a concebir, tiene una naturaleza con la cual no estamos familiarizados, sino que, por el contrario, ejerce en nosotros una violencia tal que quedamos estupefactos en el intento de comprenderlo. Es un significado (¿acaso lo es?) que no va más allá del comunicado extraño que, frecuentemente, dice “lo desaparecieron” como si fuera fácil de entender, y que por su propia extrañeza, nos obliga a entenderlo (porque queremos entenderlo) de otra manera: “ya no volveremos a verlo”, quizá. No da ninguna esperanza de encontrar consuelo, ni siquiera, la que pueda traer el afán de que aquél comparta con nosotros la mínima condición de *estar en alguna parte*. Y solo queda la pena de preguntar “¿dónde lo tendrán?”, “¿qué le habrán hecho?”. Nos enfrentamos a sentencias que se quedan en sí mismas, flotando —no hay quién responda— y, como una barrera, chocamos contra ellas y nos detenemos frente a ellas.

Es lo cercano, lo presente, lo que nos complace, y al tener cerca solo la desaparición (nada), esto se convierte en desesperación, inquietud, no lo aceptamos soberanamente; necesitamos algo cercano, algo que nos traiga a la presencia a aquel desaparecido, ya que él no viene ni nos dicen nada, pero solo podemos acudir a lo cercano. Entonces recurrimos a un retrato (el rostro), a un nombre, a algo que nos refiera siempre a su individualidad, a su singularidad, a lo más personal e íntimo de él, a su imagen donde se busca descansar y un alivio. Pero esto no es ningún

consuelo, pues sabemos que tan solo es un *feliz* engaño, una presencia que cae también en esta relación; es interrupción: un nombre, una foto que, más allá de ellos mismos, no dicen nada, son inmutables, eternos y silenciosos. Una foto y un nombre que permanecen en su serenidad desgarradora, por fuera de todo lo que es natural al cambio propio y acostumbrado, incluso imperceptible, de alguien, y que llama la atención por tan sospechada calma e inmutabilidad. Por otra parte, aunque no nos llevan al encuentro con aquel desaparecido, se instauran como la *palabra* con la cual podemos pronunciar un hecho insólito e impactante que pretendían fuera imperceptible; se declaran como el *lugar* en el cual se sitúa nuestro padecimiento, como también nuestro aliento. Los hacen culpables a ellos, aunque quieran ocultarse en la desaparición misma. Pues, ya lo hemos dicho, desaparecer es imposible, aunque persistan en hacerlo.

¹ MEJÍA TORO, J., *Incursiones de un tercer mundano en la ficción del pensamiento*, Colecciones Autores antioqueños, Medellín, 1997, 105.

MARTÍN GRASSI

UCA-USAL-ANCBA-CONICET

LIBERTAD, ALTERIDAD, NOSTRIDAD

* Este ensayo estará contenido en el próximo libro del autor: GRASSI, M., *(Im)posibilidad y (sin)razón. La filosofía, o habitar la paradoja*, Letra Viva, Buenos Aires, 2014, 13-22.

martingrassi83@gmail.com

Recepción: Julio 2014
Aceptación: Agosto 2014

RESUMEN

El presente ensayo intenta repensar la libertad del existente a partir de su necesaria relación con la alteridad, y aún más con la nostridad. Este neologismo —presente ya en Gabriel Marcel— nos permite dar cuenta del carácter metafísico comunal de la existencia, y del sentido que adquiere el acto libre en tanto que nace y se dirige siempre a una comunidad que la hace real. Lo central de esta categoría, empero, se encuentra en su dimensión universal, que intenta evitar la violencia inscrita en toda delimitación de una comunidad frente a otra; es decir, trasciende la oposición entre un nosotros y un ellos, para alcanzar la fraternidad de todos los hombres.

PALABRAS CLAVE

Libertad. Alteridad. Nostridad. Paradoja. Existencia.

RESUMO

Este ensaio tenta repensar a liberdade do existente a partir de sua necessária relação com a alteridade, e também com a nostridade. Este neologismo -presente já em Gabriel Marcel- nos deixa perceber o caráter metafísico comunal da existência, e do sentido que ganha o ato livre em tanto que nasce e se direciona sempre a uma comunidade que a transforma em realidade. O que é central dessa categoria se acha em sua dimensão universal, que tenta evitar a violência inscrita em toda delimitação de uma comunidade frente à outra; isto é, transcende a oposição entre um nós e um eles, para atingir a fraternidade de todos os homens.

PALABRAS-CHAVE

Liberdade. Alteridade. Nostridade. Paradoxo. Existência.

Homo homini quaestio est: el hombre es una cuestión para el hombre. La pregunta por uno mismo, por nuestro ser de hombre —pero aún más por nuestro ser *este* hombre—, urge tanto como un amanecer en una noche inhóspita. Como un náufrago sin orilla, como un hijo sin padre, como un músico sin oído, el hombre existe sin nombre, y, sin embargo, no lo anima otro anhelo que el de comprenderse a sí mismo, que el de nombrarse definitivamente. La filosofía, entendida como amor a la sabiduría, no es más que la tarea siempre incumplida de celebrar el propio bautismo: —**quién** recibe un nombre, recibe un destino” (dice el verso de Leopoldo Marechal), pero así estamos nosotros, sin nombre y sin destino. Aunque sería más apropiado decir que en nosotros se da el extraño caso de haber recibido un destino antes que un nombre: el destino de nombrarse. ¿O será que recibir el nombre *hombre* es recibir el destino de nombrarse?

Sucumbir a la noche del anonimato es la primera gran tentación —¿o quizá la única?— a la cual debe hacer frente el hombre. Las posibilidades de dormir una vida son muchas y muy variadas. El hombre fue perfeccionando a la largo de la historia los métodos y las técnicas para lograr una verdadera *dis-tracción*, para mejorar la sutilísima capacidad de resbalar sobre la superficie de todo lo que aparece, y evitar así el necesario arraigo en aquello que importa y que sólo puede realizarse en la fidelidad renovada a su presencia siempre novedosa. La multiplicación de los cauces para distribuir el torrente desbordante de la vida humana no alcanza, sin embargo, para disimular la necesaria atracción que nos genera aquello que amamos: por ello necesitamos seguir creando nuevos instrumentos para la fragmentación de sí (¡no vaya a ser que perdamos nuestra única vida en una única apuesta!). Al menos podemos quedarnos tranquilos con que hemos ensayado miles de nombres —tantos como actividades, trabajos, viajes, hobbies, canales de televisión y páginas de internet, novias e hijos nos permitan. Nadie podrá decir que hemos puesto el corazón en un solo lugar. Y, sin embargo, permanecemos tanto más anónimos cuanto más prodigamos nombres propios. Como un actor sin rostro, nos lanzamos a un escenario distinto para interpretar, cada vez, un nuevo personaje... y somos todos los hombres sin ser ninguno.

Nadie, empero, podría decir que el hombre no debe ensayar su nombre una y otra vez: no es hombre quien no se aventure por caminos vírgenes. ¿Cómo, pues, articular a la vez el ansia de unidad con la afirmación insoslayable de lo múltiple? ¿Cómo ser uno mismo a lo largo de todos mis actos? ¿Cómo reconocerse en el actuar y cómo actuar en el reconocimiento de sí?... Pretender una solución al enigma de sí no es sino separarse de la propia vida y pretender abordarla desde un panóptico sin tiempo ni lugar. ¿Podríamos al menos conocer nuestro nombre una vez muertos, analizados todos nuestros actos, transitados todos los caminos que hemos podido emprender, como quien comienza a resolver el recorrido del laberinto desde su centro? Vana hipótesis: primero, porque no sabemos si en la

muerte seguirá existiendo algo así como una conciencia personal; segundo, porque aun cuando recoja en una narración mi pasado, ésta no sería más que una entre infinitas narraciones de mi propia vida: en efecto, ¿cuál de los caminos recorridos ha sido el auténtico, cuál aquél que permite comprender todos los otros, y a partir del cual se articula la narración? Trágicamente, hemos olvidado aferrarnos al hilo de Ariadna en el momento en que hemos traspasado las puertas del laberinto... y la vida parece ser, a la vez, un proyecto sin origen ni final, un proyecto abortado desde un comienzo, un proyecto ya comenzado y, necesariamente, inacabado por la muerte, que impide ser comprendida cabalmente como un todo definido.

Hay, entonces, en el corazón mismo del hombre una paradoja que lo define irrevocablemente, una paradoja que lo acompaña en cada uno de sus pasos, y sin la cual no podríamos hablar ni de pasos ni de camino: *yo no soy lo que soy y soy lo que no soy*, tal la paradoja existencial¹. A cada momento que nos detengamos a examinarnos como seres personales y únicos, como personas indivisas y diferenciadas, nos encontraremos con un alguien que no reconocemos. No estamos nunca seguros de quién sea quien está viviendo nuestra vida. Nos esforzamos, sin embargo, en lograr una *conversión*, una conquista definitiva de nuestra vida por uno mismo, como si quisiéramos desalojar a ese constante otro de nuestra morada interior. Y lo primero que nos proponemos es vivir nuestra vida, con la libertad de quien es *in-dependiente* (¿acaso la experiencia cotidiana no es la de la dependencia?), de quien no tiene lazos ni obligaciones, como una isla *autárquica* (*autos-arché*, que se explica/dirige/sostiene a sí misma desde sí misma). Sí, como sujetos sin sujeciones, podremos vivir la vida, y no ser vividos por otro.

Sin embargo, apenas intentamos dar un paso hacia nuestra absoluta independencia, chocamos con la falta de ese otro lugar adonde nos dirigimos, pues ¿acaso yo mismo no me presento como un otro lugar para mí mismo? Apenas atendemos a la exigencia de nombrarnos, nos encontramos con que el origen de dicha exigencia no se reduce a uno mismo. De ser así, la exigencia no sería sino identidad, y la identidad es, justamente, la que falta, y a la cual queremos llegar. Apenas nos afirmamos como sujetos de nuestra vida, comprendemos que la vida misma no es nuestra: la vida no tiene raíz en nosotros mismos, sino que, desde su expresión mínima, precisa de *otros* que la engendren. Apenas queramos erigirnos como sujetos de nuestros actos intelectivos, aparecen los fenómenos que nos enfrentan como lo que suscitan las propias ideas, siendo lo otro de la inteligencia lo que la fecunda. Apenas queramos afirmarnos como seres volitivos, libres, nos encontramos que sólo gracias a un rostro que nos interpela es que la voluntad despierta de su sueño de inocencia. Pero, además de todo esto, al afirmarnos como sujetos que se deben a sí mismos su propio ser, caemos en la terrible cuenta de que el Ser ya me ha precedido en la forma de una exigencia a *ser* uno mismo. Paradójicamente —y siempre se trata, en última instancia, de *habitar (en) la*

paradoja—, la única forma de afirmarse como sujetos libres es saliéndose del círculo egoísta de un sujeto que se satisface a sí mismo: si no hay un otro que yo, el yo no es libre de librarse de sí mismo, es decir, no es capaz de salirse de la identidad lógica y sin vida del “yo soy yo”.

Debemos apuntar aquí una primera consideración respecto a la alteridad fundante de la ipseidad: afirmar la necesidad de un otro para librarse de la totalidad-mismidad, no es introducir la negación como momento dialéctico. Tanto el mundo en el que habito, como la vida que vivo, como los fenómenos que articulo con sentido, como los rostros que me interpelan, como el Ser que me impera a realizarme, no pueden ser la mera negación de mí mismo desde el momento en que yo soy mundo, soy viviente, soy pensado, soy amante, y, simplemente, *soy*. La alteridad no es lo no-yo, pues no puedo pensar el yo separadamente de la alteridad, ni pensar lo otro sin uno mismo. (Como la idea celular de una sinfonía, la paradoja vuelve a irrumpir en la partitura). La dialéctica negativa no puede establecerse sin optar por uno de los polos de la paradoja existencial, es decir, sin destruir la paradoja misma (en) que habito. Aún más, como toda dialéctica, la afirmación de un polo termina con la afirmación del otro polo en el modo de una subsunción: se tratará, pues, o de la conquista de la alteridad por la mismidad, o de la mismidad por la alteridad. Pero, si hay una victoria definitiva de cualquiera de los dos polos, ¿cómo podríamos dejar subsistir la polaridad? La paradoja, pues, impugna a la vez tanto una síntesis como una identidad entre los polos en tensión.

Pero, entonces, ¿yo no soy lo que soy, y soy lo que no soy? Tal es la única alternativa para comprender la existencia. Soy mundano sin ser el mundo, soy vivo sin ser la Vida, soy amante sin ser el amado, soy sin Ser. La alteridad me realiza como siendo lo propio, y lo propio es ser otro que sí. Es preciso entender, pues, que la mismidad y la alteridad, sin encontrar una síntesis que los sobrepase ni una identidad que los neutralice, se (des)encuentran en su comunión. Habitar (en) la paradoja es habitar (en) la comunidad. Y la comunidad es tal en tanto que la pensemos como comunión, y no como un tercer polo que sirve de cópula o síntesis de los otros dos polos. No podemos pensar la comunidad porque no podemos pensar la paradoja; el yo y lo otro no pueden pensarse sin lo impensado de la comunión que los manifiesta. ¿Es que podemos, entonces, afirmar la irreductibilidad de la comunidad? ¿No es acaso la comunidad reductible o bien a lo propio, o bien a lo otro? De ser así, deberemos olvidarnos de la paradoja, o mejor, de la indubitabilidad de una existencia que se presenta siempre como siendo una y otra a la vez.

Mantenerse en la paradoja —por difícil y arduo que sea— es, a su vez, entrar en el tiempo, o mejor habitar (en) la temporalidad. En efecto, suponiendo que se trate de un sujeto sin sujeciones, autárquico, el tiempo o la temporalidad misma del existente resulta inexistente o vana. Si el existente ya es uno consigo mismo,

con una identidad lógica que lo cierra a cualquier variación, entonces: o bien el tiempo discurre —ese *chronos* que avanza como un tren al compás único de los latidos del segundero—, pero no deja al existente ningún tipo de comercio con él —¿le importa saber al tren adónde nos bajamos?—, o bien el tiempo no existe en absoluto —¿para qué hablar de tiempo allí donde falte la experiencia del cambio?—. Pero, ¿acaso tiene sentido hablar de un tiempo ajeno al existente? Decir que la temporalidad es vana por la inmovilidad o inmutabilidad o in-discontinuidad de una subjetividad *definida*, ¿no es lisa y llanamente perder el tiempo mismo? Pero, ¿acaso la definición en la existencia tiene lugar tan solo en el polo del mismo? Como ya hemos señalado, también el polo *alter* puede constituirse como elemento cerrado, como el amo que me apresa y que ordena, como quien no necesita de mí porque yo mismo me reduzco a su llamado. El tiempo, o la temporalidad del existente, implica una *in-definición*, una *dis-ponibilidad*, que ponga en jaque la autarquía de la libertad personal, así como la autarquía de un otro que me interpela. Ya sea el uno, ya sea el otro, el fantasma de un motor inmóvil, de una subjetividad que mueve sin moverse, nos asalta sin cesar con los embates de la definición y de la lógica predicamental.

El tiempo exige la mismidad, así como exige la alteridad, pero lejos estamos de respetar la temporalidad si nos quedamos o bien con lo uno, o bien con lo otro. Por el contrario, la temporalidad es siempre el estar uno con el otro en una realización común de uno y del otro. Solo hay un tiempo: el del *nosotros*. La temporalidad del nosotros es la temporalidad de la libertad en el mundo, de la libertad en la vida, de la libertad en el amor, de la libertad en la esperanza. Mundo, vida, amado, Ser, Dios (para la conciencia religiosa): la libertad se realiza en la comunión con todos ellos, y fuera de la comunidad mundanal-vital-intersubjetiva-ontológica-religiosa, no hay ni yo ni mundo, ni yo ni vida, ni yo ni *alter ego*, ni yo ni Ser, ni yo ni Dios. Habitar (en) la temporalidad es realizarse en la comunidad. Y la comunidad es *com-pro-miso*, es decir, un *estar-arrojados-hacia-adelante-conjuntamente*. El *esse* mundano, viviente, intersubjetivo, ontológico y religioso, es *co-esse*, y el *co-esse* no es ni una propiedad accidental o contingente, ni un *tertium quid*, es decir, una instancia de síntesis (aunque podríamos utilizar el término *synthesis* si lo entendemos en su sentido etimológico). La comunidad no es sino la condición de posibilidad de la *sim-biosis*: la vida (*bios*, en el sentido amplio de existencia) es *vida en comunión*. Toda *pro-mesa*, todo estar arrojado en la existencia al modo de proyecto libre, es *compromiso*: la libertad se realiza en comunidad.

Tomemos la experiencia de la promesa en su forma más cotidiana: la de la palabra dada a un otro. Uno mismo se arroja hacia adelante en el modo de un proyecto que implica la participación de un otro. Ahora bien, nos encontramos con una aporía: al prometer, o bien uno mismo reconoce a un tú, o bien un tú suscita la

respuesta de un yo. En cualquiera de los dos casos, tanto el uno como el otro aparecen, se manifiestan, se hacen presentes, antes de la promesa misma, pues de lo contrario la promesa sería impersonal y, por tanto, infructuosa. Ni mi promesa hace aparecer al otro, ni el otro que me solicita hace aparecer al yo que promete. Por el contrario, es la comunión del uno y del otro lo que hace posible la promesa, es decir, la comunidad misma es el horizonte de manifestación del uno y del otro que se eleva a una revelación superior en la *pro-fesión* de la *pro-mesa*. En otras palabras, la promesa es *compromiso* porque no surge ni de uno ni del otro, sino que surge de la misma comunidad que hace presentes al uno y al otro. Ya desde siempre y para siempre, el uno y el otro, el yo y el tú, se encuentran juntos en el estar arrojados hacia adelante en el modo de un proyecto común. Introduciendo palabras inexistentes, podríamos afirmar, así, que todo pro-yecto es *com-pro-yectivo*. Llamaremos, pues, *nostridad* a la fuente misma de la cual surge el yo y el tú. Pero volvamos a insistir en que esta *nostridad* no puede considerarse ni como un *tertium quid*, ni como una instancia de superación y de síntesis. La *nostridad* es la palabra que designa a la paradoja del existente, por lo cual no podemos definirla ni pensarla, sino tan solo *atestarla*, dar testimonio de ella. Quizá el tesoro más rico que puede brindarnos la religión es esta conciencia de la *re-ligación* del existente libre con el mundo que habita, con la vida que vive, con el otro que es mi hermano, con el Ser en el que adquiero consistencia, con el Dios con quien me alío. No hay persona sin religación, no hay libertad sin comunión, no hay realización sin participación.

Aún más, no es tanto en la experiencia de la promesa efectivamente realizada y lograda, sino en la experiencia de la traición donde podemos buscar un acceso más rotundo a la *nostridad*. En efecto, la traición supone el quiebre de la comunidad en la que el yo y el tú se realizaban y, por tanto, supone que ni el yo ni el tú podrán realizarse a ellos mismos en el proyecto conjunto en el que se habían embarcado. Por un lado, el nosotros realizado por la promesa se destruye en la traición, sin embargo, por otro lado, la nostridad permanece aún en la traición, dado que la traición se reconoce como tal por la persistencia indestructible de la comunidad herida. En otras palabras, solo puede haber traición donde hay promesa, y solo hay promesa en el compromiso, por lo cual la traición supone como su condición misma de posibilidad la nostridad. Hasta tal punto la traición supone la comunidad, que el acontecimiento del perdón sólo puede irrumpir desde la comunidad: perdonar significa sanar la herida del nosotros abierta por la traición, es decir, volver a comprometerse. Pero poder volver al compromiso supone que el yo y el otro siguen apareciendo en el horizonte de su fenomenicidad dada por la nostridad. Si la traición supusiera una destrucción de la nostridad, entonces no cabría la posibilidad del perdón, puesto que desaparecería a la vez quien perdona y quien es perdonado.

La traición, empero, no se presenta tan solo como un acto aislado por el cual una de las partes involucradas en un proyecto común se retira dejando la comunidad misma en la que habitaba. La experiencia de la traición es un modo, por el contrario, de involucrarse aún más en la comunidad, en tanto que la traición suscita y despierta en su lucidez la experiencia de —~~estar~~ en falta”. Esta experiencia que aqueja a todo hombre que se digne de llamarse tal, es una de las experiencias filosófico-metafísicas más contundentes que podemos detectar en lo humano. Cada uno de nosotros siente a cada momento que su deuda es infinita, es decir, que se encuentra arrojado en la existencia al modo de un moroso incapaz de saldar su deuda, y que a cada instante incrementa su mora en cada acción que realiza. En efecto, nunca amamos todo lo que podemos amar, nunca atendemos todo lo que podemos atender, nunca pensamos lo que podemos pensar, ni sentimos lo que podríamos sentir. La noción misma de *pro-yecto* implica, ya, lo que podríamos llamar, no sin cierta ironía, una —*fianciación ontológica*”. Si la libertad fuera autosuficiente o autárquica, y respondiera tan solo a sus propias demandas, entonces, como ya hemos señalado, no habría experiencia del tiempo, ni tampoco, entonces, experiencia de —~~estar~~ en falta”, pues ¿respecto a quién sino a la Alteridad que nos llama y nos interpela —en todos los niveles de la existencia— podríamos considerarnos en deuda? La tragedia del existente se encuentra justamente en que ninguno de sus actos libres puede realizar o responder definitivamente a los llamados de lo Otro, por lo cual ser libre significa —~~estar~~ en falta”. Pero subrayemos, aún, que este estar en falta no es solo respecto a un Otro, sino, como se desprende de lo que ya hemos propuesto, respecto al Otro con quien comulgamos. Es decir, estar en falta es estar en deuda con el Otro y con uno mismo al mismo tiempo o, en otras palabras, afirmar la gestación perpetua de una comunidad nunca totalizada. De allí que la experiencia de la deuda no sea privativa de uno mismo, sino que es, también, propia de la experiencia del Otro. En la deuda infinita que implica ser libre, quienes comulgan se sienten recíprocamente deudores, por lo cual se reconocen esencialmente impotentes para sostener debidamente la comunidad que realizan.

Pasamos, así, al reconocimiento de la más profunda impotencia en el seno de la potencia humana llamada libertad: ser libre significa estar en falta, es decir, el —yo puedo” no se separa de un radical —~~y~~ no puedo”: *ecce incapax homo!* La ilusión de una libertad autárquica esconde como su secreto más íntimo y mejor guardado la impotencia esencial que la define: actuar libremente no es tanto responder a la llamada, como quedar siempre en falta respecto a ella, y reconocer la deuda. De aquí que el reconocimiento ontológico más contundente que pueda realizar el hombre sea el reconocimiento de su propia impotencia como lo definitorio de sí. Y aquí es preciso hacer una observación: solo puede considerarse impotente quien se considere potente, es decir, solo puede acceder a la impotencia quien es poderoso. Por ello, la libertad como la mayor de las potencias que

podamos conocer o imaginar, reconoce la mayor de las impotencias posibles: la de no ser libre. No soy libre de responder cabalmente a las llamadas que provienen de lo Otro y que sostienen y posibilitan mi libertad. Mi libertad se estrella contra la esclavitud de su propia finitud. De aquí que el *estar en falta*, como la experiencia que denuncia la radical impotencia de la libertad humana, sea aquella que nos pone frente a nosotros mismos y frente a la comunidad en la que participamos. ¿Cómo podríamos, en efecto, reconocer la impotencia si no es reconociendo una comunidad en perpetuo e incesante tránsito de realización?

La impotencia, pues, es el síntoma de la nostridad, síntoma que la potencia ilusoria de la libertad autosuficiente anesthesiaba y ocultaba. Ser libre es ser impotente, es estar en deuda infinita con el Otro y conmigo mismo en el seno de la comunidad que nos deja ser uno y otro. No podría haber experiencia de la impotencia y de la falta sin que hubiera experiencia primaria de la comunidad que nos realiza como existentes libres. Por esta razón, también, es en la experiencia de la impotencia donde los hombres se hermanan más estrechamente, pues en el reconocimiento de la infinita deuda en la que todos nosotros nos encontramos, no cabe ningún tipo de privilegio, superioridad, preeminencia, etc. No hay riqueza material ni espiritual que baste para saldar la deuda que todos hemos contraído por ser libres respecto a la nostridad, es decir, por estar comprometidos. En la impotencia todos somos iguales, y solo el reconocimiento de la impotencia radical de la libertad nos abre, por una parte, a la afirmación del otro como mi igual, como mi hermano, y a la solicitud del otro como mi acompañante, como mi socio y colaborador. En otras palabras, la fraternidad entre los hombres supone la comunidad que los aúna, y la comunidad del nosotros que los hace ser hermanos solo puede afirmarse en la conciencia de nuestra impotencia radical.

La fraternidad humana, pues, se sostiene sobre la *sim-patía*, es decir, sobre la pasión conjunta de libertades movidas desde algo otro e incapaces de responder efectivamente a los llamados que la despiertan. La fraternidad no está basada sobre la actividad común, sino sobre la pasión común, pues ¿cómo podríamos fundarla sobre la actividad común, si la experiencia de la falta no hace más que denunciar la supuesta efectividad de la actividad libre? En rigor, la libertad como actividad y efectuación solo puede comprenderse y afirmarse desde la pasividad radical de la misma libertad, por lo cual los hombres se reconocen hermanos por comulgar todos en esta misma pasividad que es siempre un hospedaje a la Alteridad en lo Común. Claro que, en este sentido de hospitalidad u hospedaje de lo Otro en lo Común, habría ya actividad, y eso muestra que tanto la categoría de pasividad como la de actividad son absolutamente insuficientes para comprender la existencia. Sin embargo, lo que quiere subrayarse cuando hablamos de pasividad radical de la libertad es su carácter de ser-llamada o interpelada, es decir, su carácter segundo respecto a un primer movimiento que la suscita. Brevemente, la pasividad radical

señala hacia una libertad *responsiva*, una libertad entendida como respuesta a otro, para impugnar la noción de una libertad autárquica o positiva (en tanto que pone las realidades desde sí misma y por sí misma).

Entendido de este modo, el hombre adquiere una dignidad irrecusable no desde la auto-afirmación de sí gracias a determinados actos racionales o volitivos, sino que la dignidad del hombre no es más que su ser afirmado por un otro con quien comulga, desde la pasividad radical de sus libertades, desde sus miserias solicitantes, desde sus poderes responsivos y colaborativos. El otro hombre es un ser que tiene una dignidad inviolable, que no puede ser utilizado instrumentalmente, porque en rigor no hay hombre que pudiera utilizar a otro como instrumento. En efecto, instaurarse como instrumentador del otro es querer afirmarse desde una libertad autárquica: se entiende que mi libertad tiene necesidad del otro como si este otro fuera una mera prolongación de mis poderes de afirmación (que es lo propio de un instrumento). Por el contrario, la necesidad del otro es del orden de la creatividad, es decir, una necesidad que se afirma no desde la insuficiencia de un acto ya constituido, sino desde la generación del acto mismo, pues ¿qué es mi acto libre sino una respuesta a otro? De no haber otro, de no haber más que un otro instrumental, no habría acto libre. La dignidad personal se reconoce en esta constante llamada que proviene del otro y que no puedo desoír más que quebrando la comunidad que nos lleva a la luz de la revelación mutua. La dignidad personal no es más que el signo de pertenencia de uno y de otro en la nostridad, por lo cual no hay una conciencia afirmante de la dignidad de una otra conciencia, sino que se trata de una comunidad originaria y simpática a partir de la cual puede realizarse toda conciencia en la reciprocidad.

La fraternidad es el suelo mismo del reconocimiento de la dignidad personal, es decir, el suelo a partir del cual un ser puede afirmarse a sí mismo como ser libre. Pero es necesario señalar, aún, otro elemento: toda fraternidad implica una *paternidad*. ¿Cómo podríamos afirmar una igualdad entre los hombres a partir de su pasividad radical sin una Alteridad radical que las despierta desde lo más profundo de ellos mismos? Debemos ser cuidadosos, de todos modos, de no extrapolarlos a discursos religiosos, pues si lo hiciéramos, estaríamos reduciendo tanto la religión a la ética, como la ética a la religión. Sin embargo, podemos entender mejor el símbolo de un Dios Padre a partir de la comunidad humana, y liberar su riqueza significativa. Lo que aquí interesa subrayar es que la nostridad, entendida como la comunidad en la cual un yo y un tú llegan a ser un yo y un tú, supone la pasividad radical tanto de uno como del otro. Esta pasividad radical, pues, no tiene un solo sentido, una sola intencionalidad ética hacia mi hermano, sino que, al ser radical, supone una intencionalidad de la persona como totalidad. Como ya habíamos dicho al comienzo del ensayo, la persona comulga no solo con los otros hombres, sino también con el mundo, con la vida y con el Ser. En última instancia, es esta

comuni3n con un Absoluto, con un Infinito, lo que caracteriza a la pasividad como *radical*. Si no dependi3ramos en nuestro propio ser de un Ser-Otro con quien comulgo, entonces esta pasividad ser3a segunda, puesto que ya habr3a una primera afirmaci3n del ser de s3 y de su libertad a partir de la cual, luego, se tornaría pasiva respecto a alteridades secundarias. ¿No ser3a otra forma de afirmarse como potencia instrumentalizadora? La única manera de impugnar tanto una libertad como una racionalidad instrumental es la de afirmarse como seres finitos, como seres *creados*, en tanto que dependientes *hasta la médula* de una Alteridad Infinita que es la primera afirmaci3n de s3. Empero, esta Alteridad Infinita es, desde que *me* despierta, una Alteridad Dialogante, una Alteridad con la que comulgo, por lo cual habr3a un nivel de *nostridad* con respecto al Ser. Pero de ser así, las nociones mismas de Absoluto y de Infinito también se encontrar3an modificadas, puesto que, si pudiera hablarse de un Dios personal —este Otro que me llama— es en tanto que Él mismo se encuentra solicitado por el hombre, es decir, en tanto que su misma Libertad es también Respuesta. ¿Hay lugar, entonces, aquí, para un Dios omnisciente, omnipotente, eterno? Pareciera que, si queremos seguir comprendiendo la libertad como respuesta y participaci3n, deber3amos afirmar también una Pasividad Radical del Ser y de Dios, lo cual parece lanzarnos a una reconsideraci3n profunda de la ontología y de la religi3n desde el horizonte de la nostridad.

Una reflexi3n obligada debiera hacerse respecto al lenguaje simb3lico como el lenguaje apropiado para reconocer la nostridad y, por tanto, para afirmar la *propiedad* y la alteridad rec3procamente. El *sím-bolo*, como significaci3n lanzada conjuntamente, es el reflejo mismo de la paradoja existencial: el símbolo está a mi disposici3n y no lo está a un tiempo, raz3n por la cual éste revela al ocultar, y oculta al revelar y, por lo cual, al decir de Paul Ricoeur, —símbolo da que pensar³. Por otro lado, en el símbolo nos comunicamos comunitariamente, pues el símbolo no es una significaci3n unívoca teorética, sino más bien una significaci3n práctica y vital. Vivimos (en) el símbolo, habitamos (en) el símbolo, en tanto que nos brinda el suelo mismo de toda práctica libre. En efecto, el símbolo, a diferencia del concepto, es correlato de la pasividad radical de la libertad, pues no surge de una actividad abstractiva, sino que siempre se encuentra más allá, en exceso, respecto a toda significaci3n efectiva que podamos darle (raz3n por la cual el símbolo nunca está a nuestra disposici3n, tal como muestra la imposibilidad de una definici3n del símbolo). Jung ha visto muy bien esta pasividad respecto al símbolo, y la relaci3n dialéctica y creativa que el hombre tiene con el tesoro simb3lico. En un mundo constituido desde las significaciones unívocas conceptuales, la libertad no ser3a posible, y al claudicar al símbolo estar3amos retornando a una subjetividad instrumentalizadora, que afirma lo real desde sí misma. En el símbolo, la Alteridad se hace presente y me llama e interpela, me despierta y me revela, porque el símbolo es comunidad con el sentido, y no mera producci3n de sentido. Por ello, en

el bagaje simbólico, encontramos la articulación misma de la comunidad, por lo cual entendemos por qué el ser comunal de una determinada comunidad se encuentra en jaque cuando se la priva de sus símbolos (como sucede, por ejemplo, con las comunidades indígenas sudamericanas). Allí donde falte lo simbólico, abundará la alienación.

Somos conscientes de que un ensayo de esta envergadura no puede ser más que programático, proponiendo líneas y horizontes de reflexión. En última instancia, este ensayo y su propuesta esencial encuentran su justificación en el reconocimiento de la paradoja existencial misma, por la cual soy lo que no soy, y no soy lo que soy. La persona no es más que la expresión de la paradoja misma, paradoja que se da en todos los niveles de la existencia, y que la engloba en su totalidad como intencionalidad paradójica. La paradoja solo podrá subsistir como paradoja en tanto que una definición de sí mismo por sí mismo y desde sí mismo sea impugnada. La nostridad, entonces, es la clave hermenéutica para habitar (en) la paradoja. La tarea de nombrarse, pues, no podrá ser separada de la posibilidad de ser nombrados, o aún más de nombrarnos en el seno de la comunidad. Nunca la existencia podrá recibir un nombre definitivo, porque la comunidad misma en la que se realiza se encuentra en constante realización. Será tarea de la filosofía articular la paradoja a partir de las experiencias concretas de la existencia, y devolver el sentido de lo humano adonde pertenece: lo otro con qu(i)e(n) el hombre comulga.

¹ A esta paradoja hemos dedicado varias páginas de nuestro primer libro: *Ignorare Aude! La existencia ensayada*, Ediciones Cooperativas (Instituto Acton Argentina), Buenos Aires, 2012.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

GRASSI, MARTÍN, *(Im)posibilidad, y (sin)razón: La filosofía, o habitar la paradoja* –1ª ed.–, Letra Viva, Buenos Aires, 2014, 123 pp. ISBN 978-950-649-485-8.

(Im)posibilidad y (sin)razón es, fundamentalmente, el libro de una búsqueda que refleja un pensamiento propio y encarnado, lo que podríamos llamar una filosofía en primera persona. No es casual que este conjunto de ensayos sea coronado con el epígrafe “Creo en ti, alma mía” de Walt Whitman. No abundarán las citas ni se encontrarán minuciosos estudios sobre filósofos consagrados. Lo que sí se descubrirá a partir de la lectura es un pensar desde la propia existencia, un pensamiento vivo, que busca su nombre y su destino.

Pero esta búsqueda no es un camino solitario, “mi vecino es parte de mi búsqueda”.¹ Podemos reconocer un eje transversal en todos los ensayos que inaugura explícitamente desde el comienzo “La jaula de la filosofía: (Des)encuentros”. El filósofo promete despertar el encuentro, su palabra busca el diálogo, ¿pero no es el libro un monólogo que desoye al otro? Esta búsqueda, este libro, es este encuentro y, a la vez, este desencuentro. Así encontraremos al autor pensando con sus alumnos (“Educar en el poder”), dialogando con los marginados de nuestra sociedad (“Las (sin)razones del justo”), con sus colegas filósofos (“La (im)posible filosofía”, “La Filosofía, ese envío...”), con abogados (“La palabra justa”), con, al fin y al cabo, hombres de su tiempo.

¿Y qué mejor que el género del ensayo para que esta filosofía en primera persona se immortalice en la escritura? “Los artículos y las ponencias académicas evaden el pronombre „yo”, y hablan de la filosofía en una cómoda tercera persona que huye de cualquier cuestionamiento serio de la propia existencia”.² El ensayo es sin duda un género argumentativo-discursivo (se sigue haciendo filosofía, y no poesía o literatura) pero es, a la vez, un canal que permite expresarse de una manera más propia. Este mismo se caracteriza por la falta de una estructura rígida que da rienda suelta a la libertad del pensamiento. Así la expresión es tan viva que rompe con el estructurado estilo del tratado teórico. A su vez el ensayista escribe desde su persona, el texto es suyo y se hace cargo de lo que dice. Nos encontramos aquí con una existencia ensayada, como rezaba el subtítulo de su primer libro *Ignorare aude!*. En el ensayo, el autor cuenta con la oportunidad de disponer de su obra más que nunca. El ensayista es también consciente de su reflexión limitada, de su carácter fragmentario, lo que parece que, a veces, olvidan los trabajos catalogados de “científicos”. Toda pregunta es situada, dice Grassi; parte de experiencias de vida, de un lenguaje, de un horizonte cultural, de un paradigma.

Pero el libro no es simplemente un viaje introspectivo. El filósofo no se contenta con pensar desde su metro cuadrado, sino que busca, como dice Grassi,

saltar de su suelo. “De lo que se trata es de alcanzar lo que se encuentra fuera del mapa, más allá de las fronteras fijadas por el lenguaje y los conceptos”.³ ¿Es posible para el pensamiento trascender todo marco desde el cual parte? Como todo lo que sube tiene que bajar, el filósofo vuelve a caer al suelo. No parece posible un pensar absoluto (*ab-solvere*) que prescindiera de todo contexto. He aquí la paradoja de la filosofía, y en este sentido afirma Grassi que es la “ciencia (de lo) imposible”. Pero, ¿para qué leer un libro de filosofía cuando la filosofía es una ciencia imposible? Que sea imposible quiere decir que la filosofía nos desafía a pensar fuera de los límites del paradigma, a pensar lo imposible. Este es otro eje que recorre el libro, un filosofar que busca ir más allá de lo posible.

Como dijimos, este libro reúne distintos ensayos que reflejan distintas preguntas y caminos que propondrá el autor (la posibilidad o imposibilidad de la filosofía, la educación, la alteridad, Dios, el testimonio, la libertad, la justicia, etc.). Dada esta pluralidad de escritos y por una cuestión de extensión, no pudimos detenernos en cada ensayo comentando las problemáticas que cada uno plantea. Pero puede esto incluso considerarse una ventaja: no se sugestionará así la lectura de los futuros fruidores de la obra y no se prevendrá al lector de los distintos cuestionamientos que lo interpelarán. Lo tomarán por sorpresa. “El filosofar es siempre *in-oportuno*”,⁴ dice Grassi. Este libro es, entonces, definitivamente inoportuno.

Mateo Belgrano

¹ GRASSI, M., (*Im*)posibilidad, y (*sin*)razón: *La filosofía, o habitar la paradoja*, 13.

² *Ibid.*, 116.

³ *Ibid.*, 103.

⁴ *Ibid.*, 117.

TÁBANO 10 (2014)

SOBRE LOS AUTORES

JULIA VALENTINA IRIBARNE (ANCBA-CEF – CLAFEN)

Doctora en Filosofía, fue Académica Correspondiente de la ANCBA, donde se desempeñó también como directora de la Sección Fenomenología y Hermenéutica del Centro de Estudios Filosóficos. Fue representante de Latinoamérica y de la Península Ibérica en el Comité Ejecutivo de la Organización de Organizaciones de Fenomenología (OPO) (2003-2006). Se en la ANCBA; y miembro de CLAFEN, así como del Consejo Asesor y/o del Consejo de Redacción de varias publicaciones periódicas de Filosofía. Ha ejercido la docencia en diversos institutos y universidades de la Argentina y el exterior. Entre sus libros destacan, en narrativa: *Noche en la bahía* (2005), *Por las calles de Dios en plena siesta* (2004), *La hora de la balsa* (2002), *Búscame en el Puerto* (2000), y *Sueño de sombras* (1999); y en filosofía: *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia* (2013), *De la ética a la metafísica* (2007), *Fenomenología y Literatura* (2005), *La fenomenología como monadología* (2002), *Husserls Theorie der Intersubjektivität* (1994), *La Intersubjetividad en Edmund Husserl. Bosquejo de una teoría*, Vol. I (1987) y Vol. II (1988) y *La libertad en Kant* (1981).

LUIS ROMÁN RABANAQUE (UCA – CONICET – ANCBA-CEF)

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor titular de Filosofía Contemporánea en la Universidad Católica Argentina, e Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Autor de *Afectividad, razón y experiencia* (Biblos, Buenos Aires, 2012); “Niveles y estratos noemáticos y la idealidad del sentido” (*Escritos de Filosofía* 43, Buenos Aires, 2003), “Hyle, Genesis, and Noema” (*Husserl Studies* 19, 2003), “Percepción y juicio en el análisis genético de Husserl y los grados noemáticos de idealidad” (*Anuario Filosófico* 37/1, Pamplona, 2004), “Why the Noema?” (*Phenomenology* 2005 III, Bucarest, 2007), “The Body as Noematic Bridge between Nature and Culture”, en P. Vandervelde y S. Luft (eds.), *Phenomenology, Archaeology, Ethics: Current Investigations of Husserl’s Corpus* (London & New York, 2010). Es miembro de CLAFEN, del Husserl Circle, y del Consejo Asesor de la serie *Phenomenological Workshop Texts* (Zeta Books).

CATALINA NORA BARRIO (AADIE – CONICET)

Entregó recientemente su tesis doctoral titulada “Narrar lo ausente: del juicio reflexivo al juicio político” en la Universidad Nacional de Lanús. Actualmente obtuvo la beca doctoral de CONICET tipo II. Ha publicado artículos, editado libros y participado de congresos y jornadas, todos ellos afines con su tema de investigación. Entre sus artículos se encuentran: “Hannah Arendt. Verdad, significado y mundo en el ámbito del juzgar narrativo”, en: CATOGGIO, L. y BASSO, L. (comps.), *Texto, significado y mundo. Aproximaciones hermenéuticas y fenomenológicas*, Ed. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, 2012; “Juicio reflexivo: alternativa en torno a lo „incomprendido“ en Hannah Arendt”, en: ARESE, L., MACCARIO, P., y RUSCA, C., *Lecturas de Arendt. II Jornadas Internacionales Hannah Arendt*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2012; “Las raíces del concepto político de „acción“ en Hannah Arendt: una interpretación reconstructiva del modelo práctico de Aristóteles”, *UIS* 10, nro. 2 (2012); “Una perspectiva de las funciones del relato en Hannah Arendt: verdad, significado y juicio”, *Cuadernos del Sur* 39 (2012); “La función del pensamiento y el discurso en H. Arendt: de los juicios reflexivos a los juicios políticos”, *Ideas y Valores, revista colombiana de filosofía* 159 (2015)[artículo en prensa]. Participó de dos grupos de investigación: *Problemáticas Socioculturales*, dirigido por la Prof. Paula Meschini y el Dr. Andrés Crelier (Ordenanza del Concejo Académico nro. 032 de la UNMdP, Facultad de Ciencias de la Salud y Servicio Social, para 2012-2013); y del proyecto PIP-CONICET 2011-2013 “Artefacto, obra y discurso: la lógica hermenéutica de la praxis productiva” (Nro. 11220090100280, director: Mario Adrián Bertorello – codirector: Diego Parente. Res. 0534/2011).

SEBASTIÁN VEGA (UNC - SECYT)

Prof. en Filosofía. Investigador adscripto en distintos proyectos de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Secretaría de Ciencia y Técnica. Profesor adscripto de las cátedras de: Antropología Filosófica 1 y Metafísica 2, en la Esc. de Filosofía. FFyH. UNC. Docente del Instituto de Formación Docente Dante Alighieri, Carlos Paz. Cuenta con distintas publicaciones académicas en libros y actas. Publicó también poesías en verso y prosa: *Retazos de lluvia* (2009) y *Adoquines y mandarinas* (2011), Alción Editora. Actualmente está preparando *Centrifuga. Ensayo. Para darte otro beso*, ensayo filosófico. Cuenta con un blog: <http://cosaeviejo.blogspot.com.ar/>.

JOSÉ MANUEL FLORES (UCA)

José Manuel Flores es profesor de Filosofía egresado de la Universidad Católica Argentina, ha sido docente de filosofía y psicología del nivel medio. Colabora con la Institución *Homini* en varios países de Latinoamérica promoviendo la formación humana integral en diversos ámbitos sociales.

MALENA LEÓN (UNC)

Malena León se encuentra cursando el cuarto año de la carrera de filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). En la UNC se ha desempeñado como ayudante en diversas cátedras, es miembro del Grupo de Investigación “Intencionalidad en animales humanos y no humanos: atribución y contenido” y ha contribuido en proyectos de carácter social.

FRANCISCO MANUEL BODEAN (UCSF)

Estudiante de Licenciatura y Profesorado en Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe. Becario de iniciación en la investigación por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UCSF. Miembro del Círculo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe-Paraná. Publicaciones: “Funciones de la *Rückfrage* como método de reducción histórica. Ricœur lector de la *Crisis*”, en GONZALEZ, C. y BODEAN, F. (eds.), *Paul Ricœur y la fenomenología*, CFyH, 2014; “Crítica de la superstición y religiosidad en *L’Action* (1893) de Maurice Blondel”, en PERKINS, P., y BODEAN, F. (eds.), *Razón crítica y experiencia religiosa*, CFyH, 2014; “Filosofía y forma literaria en torno al *Simposio* de Platón. Reseña del debate entre los académicos C. J. Rowe y M. Migliori”, en *Verdad, Lenguaje y Acción. Problemas filosóficos en torno al conocimiento y la sabiduría*, actas de la XI Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía, FHuC, UNL, Santa Fe, 2012.

JULIÁN IGNACIO LÓPEZ (UCA)

Alumno regular de 5° año de Profesorado y Licenciatura en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Se desempeña en el ámbito de la enseñanza media. Su tesis de licenciatura está en curso bajo la dirección del Dr. Héctor Delbosco, y se titula “Peregrinar en el amor ordenado: Bienes creados y felicidad en Agustín de Hipona”. Ha participado de la Semana de la Filosofía de la UCA en dos ocasiones: en 2012, con una versión preliminar del artículo que aquí presenta, y en 2013 con un trabajo titulado “La felicidad y los bienes creados: San Agustín y el problema del mundo”. Además ha expuesto en la Jornada de filosofía para no filósofos (2013) un trabajo titulado: “San Agustín y Jack Sparrow: La piratería y el ideal de grandeza”.

PEDRO NEL ALZATE VELÁSQUEZ (UNIVERSIDAD DE ANTIOQUÍA)

Vive en Medellín, Colombia. Es Filósofo Egresado de la Universidad de Antioquia, título al que ha optado con un trabajo titulado: “*Empédocles: el individuo de la más alta unificación*”. Ha sido distinguido con la Matrícula de Honor de dicha Universidad para el semestre 2011-1.

MARTÍN GRASSI (UCA-USAL-ANCBA-CONICET)

Profesor y Licenciado en Filosofía (UCA). Doctor en Filosofía (UBA). Profesor de *Filosofía de la Religión* y de *Introducción a la Filosofía y Antropología Filosófica* (UCA). Profesor de *Historia de la Filosofía Contemporánea* (USAL-Área San Miguel). Becario Post-doctoral (CONICET-ANCBA). Autor de los libros *Ignorare Aude! La existencia ensayada* (Buenos Aires, 2012) e *(Im)posibilidad, y (sin)razón: La filosofía, o habitar la paradoja*.

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.