

TÁBANO



NÚMERO VII 2011



CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UCA



“...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

TÁBANO

Revista de filosofía



Número 7

2011

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

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: cefilosofia@gmail.com
Teléfono: (5411) 4338-0686 (int. 686)

Impreso en la Argentina
ISSN 1852-7221

AUTORIDADES DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

RECTOR

Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández

VICERRECTORES

Dra. Beatriz Baglian de Tagtachian

Dr. Horacio Rodríguez Penelas

Lic. Ernesto José Parselis

AUTORIDADES DE LA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANO

Dr. Néstor Ángel Corona

SECRETARIO ACADÉMICO

Lic. Gustavo Hasperué

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

PRESIDENTA

María Echevarría

VICEPRESIDENTE

Guillermo Barber Soler

SECRETARIA

María Emilia Álvarez

TESORERO

Santiago Vorsic

VOCALES

Martín Acero Vivanco, Manuel Flores,
Francisco Martínez Mosquera y Juan Solernó

"TÁBANO"

REVISTA DE FILOSOFÍA - PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

DIRECTOR

Marcos Jasminoy

REDACCIÓN

Guillermo Barber Soler, Joaquín Jasminoy, Marcos Jasminoy
y Federico Raffo Quintana

ILUSTRACIÓN DE TAPA

Nacho Malter

COMITÉ EDITORIAL (UCA)

Oscar M. Esquisabel

Olga Larre

Marisa Mosto

Luis R. Rabanaque

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

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 (*Tec de Monterrey Campus Central de Veracruz, México*)

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

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

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

"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.

SUMARIO

TÁBANO VII (2011)

<i>Presentación</i>	9
<i>Dos tipos de lógica normativa: respecto de la identidad de términos y la coincidencia</i> Harald Holz.....	11
<i>La incógnita semejanza</i> José Luis Vega.....	29
<i>Lo agonal y lo ireneico en la filosofía</i> Juan Ignacio Blanco Ilari	51
<i>El banquete como institución social y forma literaria.</i> <i>Las etapas de iniciación a los misterios del Eros platónico</i> Sergio Fabián Falvino	71
<i>Historia, olvido y perdón. Nietzsche y Ricoeur: apertura de la memoria y el olvido a la vida</i> Sofía Polivanoff.....	83
<i>Scio me vivere. Raíces agustinianas de la fenomenología de la vida de Michel Henry.</i> Marcos Jasminoy	103
<i>Mismidad, alteridad, comunidad</i> José Demetrio Jiménez.....	121
<i>Instrucciones a los autores</i>	129

PRESENTACIÓN

TRES TRASCENDENCIAS EN ENCUENTRO

Todo intento filosófico que no parta de la experiencia vital del hombre es vano. El filósofo se descubre inmerso en el dinamismo de una vida que le antecede y lo excede; y que, sin embargo, él es y puede orientar. Todo acontece en la vida del hombre. Pero en el seno de la vida misma se halla la alteridad. El fenómeno *hombre* incluye tanto al sí mismo como al otro; aun más, acaso, al otro. El *otro* hombre me interpela continuamente, me habla de sí, me habla de *otros*. El lenguaje, como ya había notado Aristóteles, es índice del carácter dialogal, y por ende comunitario, del hombre. La vida florece en el encuentro: el hombre es y necesita de la comunión. Allí la vida del hombre se colma de riqueza y se trasciende a sí misma: el exceso del fenómeno *hombre* es el *nosotros*.

El *nosotros* no es una abstracción ni una idealidad, sino que se trata de una comunidad viva y concreta de hombres que en cada caso *habita*, y *habita* indefectiblemente un mundo, se involucra con un mundo. *Nosotros*, que vivimos, nos hallamos enraizados en este mundo, con unas raíces que no obstante lo traspasan y exigen más.

El fenómeno *mundo* no se nos da primeramente como alteridad, sino que se da a una con la vida del hombre. El mundo con el que me relaciono pre-reflexivamente, el mundo en el que me muevo, casi que no necesita preposiciones. La figura de la alteridad aparece en el contexto del mundo antes que como *otro que yo*, como dualidad que nace en el seno mismo del mundo: la generación fecunda de mundo por el mundo. Se trata del mundo que engendra mundo, de la *natura naturans*. El exceso del fenómeno *mundo* se evidencia en forma de *naturaleza*. La naturaleza viva, que crece y da frutos.

La *naturaleza* es también fecunda en relación al hombre. El hombre que toma los frutos de la tierra, el hombre que trabaja la tierra, que deja sus huellas en el suelo. Se trata evidentemente de una alteridad con respecto al hombre, pero se halla lejos de la ficción de mundo objetivado que proponen los peores derivados de la ciencia y la técnica modernas. Aquí el hombre se

encuentra en su *hogar*. El mundo es siempre mundo de la vida: no hay mundo sin hombre y no hay hombre sin mundo. Está relación reviste el carácter de unidad, de totalidad viva, porque es penetrada por la vida.

La unidad entre hombre y mundo se desborda a sí misma en virtud de su propia vitalidad, y eso nos habla de un exceso de orden superior. Este segundo exceso apunta a un fundamento que es a la vez *otro* y *uno*, distinto y el mismo. Él no se revela con la patencia del objeto iluminado, sino que susurra desde su trascendencia latente: el fundamento se nos insinúa a través del hombre y el mundo en su mismo vivir.

Vivir, para el hombre, es manar del fundamento. El hombre mana y bebe de la vida, y así puede llegar a ser él mismo fuente para otros, y otros para él. Acaso se halle aquí el camino a recorrer propio del hombre.

Convencidos de que en la tarea filosófica se halla agua fresca para irrigar nuestra tierra, es que perseveramos en hacer de esta revista un lugar de encuentro vivo, un hogar para quienes hoy se atrevan a *pensar trascendiendo*: pensar al hombre, su mundo y su Dios.

Por eso, aspirando a que desde el encuentro esta publicación crezca, hemos incorporado para esta edición un Comité Editorial y un Consejo Asesor Internacional. El primero está integrado por nuestros queridos profesores Olga Larre, Marisa Mosto, Oscar M. Esquisabel y Luis R. Rabanaque. El segundo se compone de Jean Grondin (Montréal), Mauricio Beuchot (México), Ildefonso Murillo y Murillo (Salamanca), Ricardo Vélez Rodríguez (Juiz de Fora), Jacob Buganza (Veracruz), Aníbal Fornari (Santa Fe), Néstor Corona (Buenos Aires) y Luis Baliña (Buenos Aires). Nuestro agradecimiento para todos ellos. Además, hemos ajustado nuestros criterios editoriales e introducido otras mejoras a la edición.

Este número incluye, como ya es habitual, un artículo de una importante personalidad de la filosofía a nivel mundial: Harald Holz, cuyas visitas a nuestra Facultad en los últimos años han contribuido a su enriquecimiento. Además, en el espíritu de que la filosofía crezca en nuestro país de la mano del diálogo, escriben dos profesores de otras universidades argentinas, José Luis Vega y Juan Blanco Ilari. Sergio Falvino, vuelto recientemente al país, colabora con un trabajo sobre *El banquete*. Entre los alumnos, fueron seleccionados los de Sofía Polivanoff, de cuarto año, y Marcos Jasminoy, de quinto. Cierra este número una reflexión sobre la filosofía de nuestro entrañable profesor Demetrio Jiménez.

HARALD HOLZ

UNIVERSITÄT MÜNSTER (ALEMANIA)

DOS ESPECIES DE LÓGICA NORMATIVA: RESPECTO DE LA IDENTIDAD DE TÉRMINOS Y LA COINCIDENCIA

*Conferencia del Dr. Holz pronunciada el 23 de junio de 2010 en la Universidad Católica Argentina, traducida al español por la Dra. María Gabriela Rebok. El profesor gentilmente cedió los derechos de publicación a la Facultad de Filosofía y Letras, que luego autorizó al Centro de Estudiantes a divulgarla por este medio. La decisión fue avalada por el autor.

Recibido: Octubre 2011

Admitido: Octubre 2011

RESUMEN

Este artículo trabaja sobre los ejes de dos lógicas diversas: la que se basa en el principio aristotélico de la *no-contradicción* y la que se basa en la *coincidencia de los opuestos*, principalmente sostenida por el neoplatonismo y por algunos escritos de literatura budista; con el fin de buscar un fundamento común (para lo cual se servirá del cálculo infinitesimal), destacar la importancia de ambos y marcar sus límites.

PALABRAS CLAVE

Lógica formal. Contradicción. Coincidencia. Aristóteles. Nicolás de Cusa.

RESUMO

Este artigo trabalha com os eixos de duas lógicas diferentes: uma que é baseada no princípio aristotélico da não-contradição e a outra na coincidência de opostos, sustentada principalmente pelo neoplatonismo e alguns escritos de literatura budista; com a finalidade de procurar uma base comum (para o qual vamos utilizar o cálculo infinitesimal), destaca a importância de ambos, marcando seus limites.

PALAVRAS-CHAVE

Lógica formal. Contradição. Coincidência. Aristóteles. Nicolau de Cusa.

Estoy en deuda y agradezco sumamente a mi esposa, la profesora Dra. María Gabriela Rebok, que trabajó la versión española de mi escrito.

Con las siguientes reflexiones se trata ante todo de representar dos tipos de lógica, de los cuales por lo menos el primero que ha de nombrarse vale en general como tipo fundamental de una lógica normativa. Seguidamente, se reflexionará sobre las posibilidades efectivas y límites de cada uno de ambos conceptos. Por fin, se propone una nueva perspectiva para la validez de ambos, en cuyo seguimiento resulta la inversión de las competencias.

I

El tipo de lógica formal legado por Aristóteles, y en la medida en que ella sea interpretada primariamente ya sea como *lógica de la enunciación* [*lógica proposicional*] o también como *lógica de los predicados* [*lógica predicativa*], nos deja al alcance de la mano la seguridad de una ‘correcta’ aplicación del argumentar. Para ello son de suma importancia las así llamadas condiciones cualitativas y cuantitativas de los términos lógicos (o conceptos). Sobra aquí la reflexión sobre las así llamadas características cualitativas, es decir, sobre la ausencia formal de contradicción, la economía de características (ninguna repetición de marcas definitorias), el agotamiento de lo necesario para la definición. Como es sabido, a través de los siglos, suscitaron mayor atención las determinaciones de los términos relevantes: los diferentes grados de universalidad como asimismo sus correspondientes predicados en tanto afirman o niegan; luego, en tiempos recientes, como ‘indeterminados’. Todo ello, como es sabido, ha producido una literatura pertinente. Sin embargo, esto tampoco ha de estar aquí en el centro de las reflexiones.

Más bien han de comenzar estas reflexiones constatando de qué manera puede valer como ‘asegurado’ en su intención el contenido fundamental de todos los términos involucrados en argumentos de esta índole como en el transcurso de operaciones cualesquiera. Con otras palabras, cómo puede asegurarse su identidad como estando por encima de toda duda. Además y, al mismo tiempo, se coloca en situación de prueba toda especie de univocidad. Después de Platón, Aristóteles da –como es sabido– la famosa definición: “Es imposible que lo mismo pueda atribuirse y no atribuirse a lo mismo en el mismo respecto”.¹

Naturalmente podría objetarse aquí que con el término “lo mismo”, en “el mismo respecto” propiamente ya se supone lo que habría que demostrar. Pero esto no ocurre en la medida en que el término “mismo” es sustituible por ‘ x_n ’, por ejemplo. El principio [la proposición] conserva también en una tal sustitución su plena validez, en la medida en que se presupone que *el todo* de la intención como tal formulada en el principio ha de valer en general como lo intencionado de esta manera: “Es imposible que un x_a pueda atribuirse y no atribuirse a un x_b en el respecto [relación] x_c ” (y no sea el caso, por ejemplo, de alguna mala broma o algo parecido). Se demuestra que el principio vale de la misma manera hasta para diferentes x-representantes, porque para los distintos x-representantes se trata fundamentalmente y siempre sólo de *cada uno* (singular) de estos representantes.

Por consiguiente, se puede constatar que por el mencionado principio –conocido en la tradición bajo el nombre (más preciso) de *principio fundamental de la necesaria exclusión de la contradicción*; también en forma negligente e imprecisa designado como “principio de contradicción”– se prueba la identidad y la univocidad de cualquier término como asentada con una seguridad lógica insuperable. ‘Identidad’ significa aquí: en relación consigo mismo; ‘Univocidad’ significa: en relación con todos los otros iguales a él (o sea, términos).

De inmediato se ve que y cómo esto representa un presupuesto insustituible, absolutamente necesario para cada juicio, pero también para cada inferencia. Sin este aseguramiento previo caerían ambos, el juicio y la inferencia, innegablemente en una confusión lógica y semántica.

De todas maneras, el principio presentado no atañe sólo a los términos, o sea, la termitividad general como tal, más bien atañe igualmente a ambas operaciones recién mencionadas, o sea, el juzgar y el inferir, como también a toda otra actividad ‘espiritual’ o en general meramente consciente (o naturalmente también lo potencialmente consciente, aunque de hecho inconsciente). Semejante actuar, obrar –en su significado infinitivo– es afectado por el antedicho principio fundamental como asimismo por la validez de la identidad y la univocidad involucradas por él.

Está fuera de discusión que este principio fundamental es jerárquicamente el primero para cualquier validez, por cierto también es decisivo para la capacidad y la posibilidad de validez, y esto sin excepción. Hasta una tal excepción debería regirse por la medida de este principio

fundamental para ser aceptable en general con vistas a un pensamiento lógico fundante. Y, como ya se ha sugerido brevemente antes, con ello se da que esta ley no sólo es decisiva para todo nuestro pensar, para toda nuestra conciencia en general y no sólo para los términos, sino también para las reglas y leyes de conexión, más aún, también para los contenidos de estos términos por el lado de su consistencia real. Si así no fuera, esto implicaría siempre y de modo fundamental la desconfianza, es decir, la sospecha de caos para la validez real de todo nuestro conocimiento. Ahora bien, esto último estaría en contradicción no sólo con el promedio de nuestros conocimientos —el “nosotros” considerado aquí tanto como individuo cuanto como perteneciente a la especie—; más bien los instrumentos del lenguaje para la elaboración de las intenciones, asentadas en dicho principio fundamental, provienen en definitiva todos de una relación fundamental con el mencionado mundo objetivo, sea de la índole que, en cada caso, fuera. Pero si resulta imperativo, de manera inmediata y sin posibilidad de evadir, el sentido de este principio fundamental en la realización efectiva del pensar, concebir, comprender, entonces cabe inferir que, también para estos ‘instrumentos’ y su base de realidad, tiene validez precisamente el contenido de este principio fundamental, en todo caso justamente para la coherencia de este principio fundamental.

Otra determinación del mismo contenido reside en la formulación afirmativa: “Cualquier (A), en la medida en que tal (A) es, <vale> necesariamente <como> un tal (A)”.² Aquí se han incorporado en la constitución del sentido de la formulación los aspectos lógicos objetivos de la modalidad como también la retro y la autorreferencia. A partir de esta formulación, la ‘identidad’ se deja explicitar fácilmente: “Cualquier cosa, en la medida en que es necesariamente *tal*, es decir, que se relaciona consigo misma de manera necesaria y exclusiva, es (una cosa) idéntica”. Este “relacionarse consigo misma” no requiere ninguna acción, actividad, ninguna efectuación adicional. Basta la pura posibilidad de que se diga adecuadamente que es, vale, funciona *como* <un> *tal*. Y, retrospectivamente, cabe completar la definición aristotélica ya interpretada y que emplea negaciones. Entonces se podría definir la identidad, a partir de ese trasfondo lógico-fundamental, de la siguiente manera: “si es imposible, y en la medida en que lo es, permitir atribuir y no atribuir inmediatamente algo de la índole que sea a ese su ser cualquiera precisamente en ese respecto (de su ser cualquiera), entonces este cualquiera es algo idéntico”.

Resumiendo, se puede por lo tanto constatar: el mencionado principio fundamental es válido siempre y de la misma manera no sólo para el mundo objetivo, sino para todos los presupuestos y relaciones requeridos para el conocimiento y el trato con ese mundo.

II

Nos volcamos ahora al otro polo de nuestra temática, o sea, a aquel sugerido ya desde el comienzo en el título: una lógica de la coincidencia. Con un cambio de perspectiva, se podría hablar aquí, por cierto, de una lógica de la dialéctica. (No quiero entrar aquí en una discusión sobre si nos asiste el derecho de hablar de una así llamada “lógica” de la dialéctica. Quede abierta la cuestión de qué dialéctica se trata, la de Hegel o alguna otra. Para mi temática actual ha de alcanzar que signifique sólo otro nombre para una ‘lógica de la coincidencia’.)

¿Qué se quiere decir con esto? También aquí es posible retrotraerse a una larga y ancha tradición. En Europa es la del neoplatonismo tardío: habría que nombrar especialmente a Proclo (410-485), quizás también al Damasceno (ca. 458-533) y con seguridad todavía a Nicolás de Cusa (1401-1464). En la India, en la literatura budista el tema fue tratado bajo el título del *çatu.sco.ti/* el cuádruple juicio. Los representantes principales de estas reflexiones son Nagárjuna (2º siglo n.d. Z.) y, en China, Chi-Tsang (549-623).

La fórmula principal, que puede aclarar lo mentado en la figura de un tetralema, se encuentra ya al final del diálogo platónico *Parménides*. Se trata de la constatación lógica: “El ser es y no es, y al mismo tiempo nunca es y también no es, y al mismo tiempo ni es ni no es, y todo esto junto y precisamente tampoco esto”.³ El tetralema del cuádruple juicio indio reza: “El ser es y no es, y tanto es como no es, y ni es como tampoco no es, y todo esto junto y justamente tampoco esto”. Ello se completa con: “Lo uno/ la unidad vale/corresponde y no vale, y corresponde tanto como no corresponde, y ni corresponde como tampoco no corresponde, y todo esto junto y justamente tampoco esto”.⁴

Es de destacar que en dos diferentes lugares de la tierra, y –a ojo de buen cubero– más o menos al mismo tiempo, se haya pensado en forma por completo independiente un pensamiento muy emparentado, si no igual, y se haya fundado la correspondiente tradición: aquí la del neoplatonismo, del cual cabe considerar a Nicolás de Cusa como una variante cristiana; allí la

escuela de pensamiento del budismo Chân (en Japón luego: Zen). O sea, Chi-Tsang puede ser tenido por un predecesor de la escuela Chân.

Como lo muestra con claridad la referencia a ambas tradiciones, se trata evidentemente de un pensar, que se ve constreñido a confrontarse con ciertas constelaciones-límites. Quizás ayude que se ponga en claro la forma un tanto alambicada del tetralema como sigue:

A. en relación al ‘ser’:

1. ‘es’, &
2. ‘no es’, &
3. ‘es tanto como no es’, &
4. ‘ni es tampoco no es’, &
- [5. ‘es’: (1.-4.), &
6. ‘no es’: (1.-4.)].

Pero, de manera parecida cabe argumentar también con referencia al concepto de lo uno / la unidad:

B. ‘Unidad/ ser uno’:

1. ‘corresponde’, &
2. ‘no corresponde’, &
3. ‘corresponde tanto como no corresponde’, &
4. ‘ni corresponde tampoco no corresponde’, &
- [5. corresponde: (1.-4.), &
6. ‘no corresponde’: (1. -4.)].

De manera general, el esquema empleado se deja representar de la siguiente forma:

C. formalmente:

1. $[\acute{e} : X \{x, \dots\}], \&$
2. $[\wedge \neg [\acute{e} : X \{x, \dots\}]], \&$
3. $[\wedge [\acute{e} : X] \wedge \neg : [\acute{e} : X \{x, \dots\}]], \&$

4. $[\wedge \neg [\acute{e} : X] \wedge \neg : [\acute{e} : X \{x, \dots\}]]$, &

[5. $[\wedge : (1. - 4.) : \acute{e}'$, &

[6. $[\wedge \neg : [(1. - 4.) \wedge 5.] : \neg \acute{e}']$].⁵

En base a estos esquematismos se ve con bastante claridad que se trata de una pirámide enunciativa jerárquicamente graduada con posiciones enunciativas afirmativas y negativas, que varían en cada miembro. Quizás pueda asociarse aquí un lejano parecido con la usual estructura en cadena de las así llamadas ecuaciones fractales. Junto a ello y considerado con precisión, hay aquí un continuo incremento de la negación. Hasta cuando, como por ejemplo en el caso n° (número) 3. (o 5.), se comience afirmativamente, el todo de cada caso es, sin embargo, una negación de los miembros precedentes n° 1. y n° 2., porque en la medida en que son afirmados *ambos*, no corresponde ya su intención singular, sino que es superada. Algo parecido vale para cada n° 5. En este sentido, se podrá hablar de un continuo y casi lineal incremento, en la medida en que se niega el miembro precedente, aunque no de manera tal que sea puesta la repetición del miembro anterior al precedente –según el modelo: la doble negación es una afirmación ($\neg \neg \rightarrow \equiv \acute{e}$)–; porque esto derivaría en una simple negación de '2.' por '3', con el resultado de '1'. En consecuencia, ha de valer una regulación adicional en el sentido de que estén prohibidas las repeticiones en beneficio de alguna de las articulaciones anteriores.

Considerado de esta manera, con la negación progresiva se articula efectivamente una posición enunciativa, nueva y que no estaba antes ahí, con cada miembro de la cadena progresiva (o pirámide), tal como se ve mejor en la representación puramente formal. Y esto vale tanto para el aspecto extensional como intensional. Por consiguiente, también el miembro final debería representar algo (todavía) no alcanzado, tanto intensional como extensionalmente, en cada uno de los precedentes.

Por supuesto, nos topamos con dificultades en la remisión a nuestro lenguaje común, así llamado 'normal'. Porque estos conceptos, al igual que todos los derivados de ellos, están referidos en general intensionalmente a nuestro mundo objetivo; y también lo no-objetivo se determina a menudo según el modelo de lo objetivo. Así es plenamente justificada la general sospecha de cosificación atribuida a nuestra conceptualización cotidiana que remite a nuestra lingüisticidad 'normal'. Pero hasta una conceptualización que debiera ser crítica por pertenecer a un grado superior de uso, como por

ejemplo la de muchas ciencias, no ha calado el ser troquelado por esta predeterminación.⁶ Por medio de estas últimas reflexiones deberíamos estar advertidos para nuestro análisis ulterior. Sería seguramente una mala interpretación si intentáramos interpretar el antedicho tetralema de manera puramente teórico-objetiva, o exclusivamente según la lógica de términos. Porque, entonces, serían inevitables las contradicciones; todo se evidenciaría como un embuste lógico-formal.

III

Si consideramos una vez más y precisamente la exclusión de este embuste con vistas a una posibilitación lógica, entonces resulta que en cada peldaño de la mencionada gradación en cadena o pirámide del tetralema se ha establecido no una oposición contradictoria, sino otra oposición, ya sea contraria,⁷ relativa o polar (se prescinde de la oposición privativa, ya que se trata aquí de las determinaciones fundamentales de los principios primariamente constitutivos, y las determinaciones meramente negativas no tienen ningún valor primariamente constitutivo).⁸ Las oposicionalidades relativas y también las polares se excluyen de entrada, porque son de una amplitud conceptual más determinada, más restringida. La oposición contradictoria o la contradicción formal como tal debería excluirse, porque comúnmente tiene como su miembro opuesto la pura indeterminación: El 'no ser' como contradictorio de 'ser', lo 'no uno' como contradictorio de 'uno/unidad', lo 'no referente' como contradictorio de lo 'referente', etc., se determinan sólo por su correspondiente referencia al miembro de una determinación positiva; en sí misma, la contradictoriedad en tanto pura negación formal en general, no significa nada fuera de un total vacío conceptual.

Por lo tanto, si con una mirada al cuádruple juicio –con el que coincide casi totalmente, como ya se dijo, la constatación platónica del final del *Parménides*– se habla aquí de un “incremento” de la negación, entonces no se ha de malentender esto en el sentido de una mera contradictoriedad. Más bien no se estará mal encaminado si se lo interpreta como una determinación de oposición contraria, aunque jugando en un nivel mínimo. “Nivel mínimo” podría significar aquí: se trata, por cierto, de una oposición contraria, pero en el sentido de que lo propiamente opuesto extremo sólo sea determinable en el sentido de una (enumerable) *aproximación* infinita.

Así considerado, este conjunto de secuencias encadenadas de negaciones no estaría en sí determinado, por lo tanto, por la legalidad contradictoria o contradictoriedad formal. Ahora bien, por cierto parece posible que resultara una cierta aproximación a la oposición contradictoria en el tren de la recientemente mentada indeterminación de la oposición contraria, –bajo ciertas hasta ahora por supuesto no conocidas circunstancias. Sin embargo, ha de excluirse definitivamente algo más que una aproximación; la oposición contraria no ha de coincidir nunca con la contradictoria.

A ello se opondría, por supuesto, la formulación del Cusano de que en el Absoluto, al que Nicolás llama 'Dios' (el trinitario) –Plotino y asimismo Proclo y el Damasceno lo llaman el 'Uno' coincidente con lo 'Bueno'– no sólo se superarían recíprocamente las oposiciones contrarias, sino también en cierta medida las contradictorias. Y aquello que aquí vale para Nicolás de Cusa,⁹ vale fundamentalmente también para los otros neoplatónicos nombrados. Con ello se mienta expresiones tales como: Dios o el 'Uno' está 'más allá' del ser y del no-ser, en cuanto tal él no es ser tampoco no-ser; en cuanto tal de alguna manera procede de él todo el ser (restante), y el efecto ha de tener su fundamento en la causa, él es también al mismo tiempo ser y no-ser. Naturalmente, se entiende aquí bajo 'ser' por de pronto todo ser mundano. Por el hecho de que Dios o el Uno sea la causa independiente y al mismo tiempo fundamento último, se sigue que a) no puede tener nada en común con las determinaciones esenciales de los seres que indican esta dependencia fundamental, b) pero a la inversa, precisamente porque este ser dependiente depende de su causa y ésta ha de mostrarse mínimamente actuando en su efectuación –porque de lo contrario no habría relación alguna de causa-efecto–, el ser dependiente está en una relación íntima y esencial con su causa y ésta debe estar quizás mínima pero efectivamente presente de alguna manera en su efecto. Esto debería patentizarse con facilidad para un pensar que se afirma sobre el suelo de la argumentación.¹⁰

Sin embargo, algo más subyace a la aspiración de trascendencia en los neoplatónicos mencionados. Lo que intentaron establecer conceptualmente es el pensar el Absoluto en lo posible de una manera adecuada a él, es decir, absoluta. Y en la medida en que esto depara al pensar humano ciertas dificultades fundamentales, apelan entonces al único medio posible de emplear nuestros conceptos provenientes del mundo objetivo en un sentido tal que busca precisamente negar fundamentalmente esta su objetividad de procedencia. En esa medida todos los conceptos establecidos

han de ser insertados en un horizonte de negación, para que pueda quedar resguardada la fundamental perspectiva trascendente.

Si se quiere hacer justicia a ese motivo, entonces persiste tanto antes como después una dificultad lógico-formal, de la que se habla aquí continuamente: Sea que se adjudique también a este Absoluto, o sea, al Dios (trinitario) o al Uno el vacío absoluto de la pura contradictoriedad, entonces no sería –como lo quiere una interpretación benévola– un así llamado reflejo negativo de una plenitud desmedida, sino nada más que esto: vacío, el desierto incondicional, absoluto, de algo totalmente y en última instancia indeterminado y con ello en definitiva una nada absoluta.

[En la tradición mentada, el ejemplo usual de primer orden es el correspondiente orden del concepto de Dios o de lo Uno, o sea, del Absoluto sin más. El ordenamiento es el siguiente: respecto del concepto de ser – ‘ente (*Seiend*)’ se define aquí como ‘algo, para lo cual vale la *referencia al ser* (*zusein*)’; pero la ‘referencia al ser’ estaría determinada como algo para lo cual es válida la determinación ‘absolutamente no nada’. Esto incluye:

- a) Comunidad del ser mundano con el ser absoluto (como la de efecto y causa), pero también:
- b) No-comunidad de ambos, pero entonces también:
- c) Comunidad de ‘a’ y ‘b’, esto es en la medida en que ‘b’ hubiera puesto para sí solo una diferencia en el Absoluto, lo que tiene que ser negado de parte del Absoluto, pero no obstante otra vez:
- d) No-comunidad de lo mentado bajo ‘c’, ya que en ello estaría contenido al menos la escondida conclusión de una comunidad que en definitiva sobrepasaría todo lo hasta entonces particularizado, (de manera que:
- e) otra vez y por último –la prolongación de esta operación lógica no traería más nada nuevo–, con ello se trataría de negar *todo* lo anterior en relación con su horizonte de diferencia, empero otra vez:
- f) con vistas a la no-independencia del ser mundano del Absoluto habría que poner un horizonte de no-diferencia).]

IV

Uno podría estar dispuesto para dar un paso en dirección a la demanda neoplatónica, en la medida en que, retomando lo ya antes insinuado, se tuviera en vista una cierta aproximación al pretendido Absoluto final, por supuesto una aproximación llevada a cabo de manera infinita, tal como ya fue formulado una vez en un contexto ligeramente diverso.

Con ello ha de comprenderse lo siguiente: si se toma una vez una oposición contraria –por ejemplo, ‘negro-blanco’ o ‘caliente-frío’, etc.–, entonces uno de ambos extremos permite un continuo y cada vez más amplio incremento en dirección de su propio contenido conceptual, y esto por cierto de manera fundamentalmente ilimitada. Que con ello la intuición empírica se vea muy pronto sobre- o subpasada, no hace a la cosa. Lo principal es que un tal incremento sea posible de manera formal libre de contradicción. (Por lo demás pienso en los millones o también mil millones de grados de calor, tal como estamos obligados a calcular en los contextos cosmológicos; también aquí fracasa muy rápidamente nuestra fuerza de imaginación). En consecuencia, se puede afirmar: ‘caliente’ <, ‘más caliente’ <, ‘más caliente’ <... etc. Esto no requiere desde sí de ningún término definitivo; por lo tanto, esta secuencia se devela como ‘indefinidamente enumerable’. Exactamente igual se puede pensar, naturalmente, también en dirección al miembro opuesto; no hay aquí ninguna dirección preferencial a partir de los contenidos. Entonces cabe inferir: visto desde el primer miembro del concepto extremo, el más o menos último miembro de una tal secuencia habría de estar en su contenido muy alejado del contenido del miembro originario: no es que sea en sí indeterminado, sino que está muy alejado de la determinidad positiva del contenido del miembro inicial (de esa secuencia), contiene –con toda verosimilitud– tan sólo muy pocas de sus características; éstas se habrían en cierto modo ‘adelgazado’. Ahora bien, es importante que este ‘adelgazamiento’ no sea un estado final, fijo, sino que pueda proseguir. Esto ha de afirmarse también del predicado fundamental para la comunidad de mundo y Absoluto, la ‘referencia al ser’ (*zusein*). Porque en este contexto, ‘ser’ y ‘no-ser’ mientan siempre la determinación mínima, ‘ser’ de esta (o aquella) determinada manera, o sea, ‘divina, absoluta’ o ‘contingente’, etc.

Pero con ello parece que este estado se aproxima en cierta medida al del vacío absoluto, tal como lo trae consigo la pura contradictoriedad. Por cierto, fundamentalmente no se dará nunca una consonancia, un ‘solapamiento’ o algo parecido; este acercamiento es, en lo que respecta al

contenido conceptual, fundamentalmente asintótico. Con todo, cabe con derecho una mayor aproximación a este contenido conceptual dinámico y ‘último’ de parte del mencionado extremo (de la oposición contraria) que del originario nivel fundamental, puramente positivo.

Por supuesto se ve también enseguida que la expresión de que el Absoluto sea siempre todavía ‘siendo’, en definitiva sólo puede ser de un valor relativo; o sea relativo, porque estaría siempre y fundamentalmente en una relación, por mediata o indirecta que ella sea, con el ser del mundo o con algo que a su vez estuviera en relación con él. De esta manera, el esquema tetralemático no perdería nada de su fuerza lógica, sólo el primer presupuesto ‘de contenido’ habría perdido su plenitud de sentido, o sea, la posibilidad de finalizar una mediación comenzada e intentada entre el ser dado de dos formas de ser en la figura del ser divino, absoluto y del ‘ser’ mundano, contingente.

V

Lo dicho sólo puede conducir hacia la siguiente reflexión: la pregunta fundamental reza: cómo es pensable que dos especies de lógica, que fueron brevemente representadas aquí, pueden ser remitidas a un todo sistemático común, determinado por un único principio inicial.

Para solucionar las dificultades surgidas hasta ahora, recurrimos a la matemática infinitesimal como modelo de pensamiento, y esto porque con el cálculo infinitesimal –más precisamente con el cálculo lógico-formal que lo sustenta– tenemos a mano un todo sistemático en el que tanto lo finito como lo infinito, en base a la configuración de su relación, constituyen una unidad operativa, estructural-funcional, con sus respectivos resultados. Pero, para la reflexión que ahora se ocupa de esto, es esencial el concepto de valor límite, mejor aún: la aproximación al límite y la determinación más precisa de *límite*.

Ante todo hay que insistir que el principio de identidad y de univocidad, expuesto en el primer apartado, es sin lugar a dudas totalmente válido para el todo ahora tematizado como para todas las dimensiones, operaciones y mediadores efectivos que participan de él. Esto vale para los signos y dimensiones [magnitudes] –(‘=’, ‘→’, ‘/’, ‘j’, x, y, 0, ∞, como también los signos: Δ, d)– tanto como para lo mentado por ellos. Sin embargo, es decisivo ahora el complejo del ya mencionado concepto límite. Es universalmente conocido que el complejo infinitesimal por un lado pone

en obra un proceso en una configuración geométrica que va desde un punto de partida finito hacia un punto final igualmente finito por medio del empleo de un procedimiento, en el cual son utilizadas estratégicamente señales de lo transfinito para alcanzar la meta de la racionalización en la mencionada translinealidad. El infinito es empleado en definitiva como una especie de índice de medida, o sea, históricamente como una relación desde lo progresiva e 'infinitamente pequeño (de dos magnitudes de coordenadas)' hacia lo igualmente progresiva e 'infinitamente numeroso del mismo' (o a la inversa), –lo cual se transforma finitísticamente en el concepto de 'cualquiera'. Ahora es procesual y calculísticamente constitutivo ya no el proceso determinado por el valor límite de las relaciones internas de 'algo que deviene infinitamente numeroso a partir de lo que deviene infinitamente pequeño', sino (tan sólo) 'cualquier cosa que deviene numerosa a partir de algo cualquiera que deviene más pequeño'.

Este estado de cosas histórico no aporta nada al asunto de nuestra cuestión. Lo único esencial aquí es el rendimiento del valor límite, sin que importe propiamente la posición de una meta matemática, o sea, la calculabilidad; antes bien interesa la relación de lo operativamente finito hacia lo operativamente infinito en un nivel metateórico, y, por cierto, bajo la consideración de esta relación en la medida en que se agudiza, y en cierta manera se extrema a valor límite. Es sabido también que el coeficiente diferencial no debe exacerbarse fundamentalmente nunca hasta su fin extremo, de manera que resulte una relación exacta entre '0' (de las magnitudes $\Delta \rightarrow d$) e ' ∞ ' [infinito] (de su cantidad [número]). No se puede contar con ello, porque de esta manera la matemática infinitesimal se hundiría a sí misma.¹¹ Por supuesto, las aproximaciones pragmáticas alcanzan para la praxis, y el grado de aproximación a la relación crítica estipulada puede ser ocasionalmente muy elevado (parece, por ejemplo, que una aproximación gradual, que se esmera en ser precisa hasta la posición 50 después de la coma, no es por cierto discernible de una infinitud práctica (¡!) de tal aproximación).

Ahora bien, parece sin embargo haber condiciones de cosas (*Sachlagen*) en las condiciones de existencia y esencia de nuestro ser mundano, que parecen estar cercanas a un perfecto recubrimiento según la esencia de la cosa, condiciones en las que la mencionada aproximación hacia su fin perfecto parece haberse alcanzado en la figura de semejante recubrimiento (congruencia). Estaríamos ante un 'valor límite total' y ya no ante uno asintótico. Procesualmente se tendría entonces el peculiar caso de

que una relación en principio totalmente finita, aunque dinámica, se habría disuelto finalmente en un resultado bajo cierto respecto infinito.¹² [Quisiera remitir aquí, tan sólo como a un destacado caso ejemplar, a la naturaleza humana, que parece aunar entre sí, de manera notablemente dinámica lo finito y lo infinito: Me parece asaz evidente que no están en condiciones de solucionar seriamente la cuestión ni la disposición de dos mundos (Platón, Descartes, entre otros) ni el concepto de un solo mundo (Epicuro, Hume, Comte, entre otros). Por consiguiente, necesitamos un modelo o un paradigma totalmente nuevo: precisamente esto reside, me parece, en la estructura dinámica tal como la puede propiciar una consideración metateórica del cálculo infinitesimal.]

Volvamos hacia el preciso punto de traspaso de la idealizada penúltima fase del proceso –en la que vale aún plenamente el aspecto infinitesimal– a la absolutamente última fase del proceso, también idealizada, en la cual tiene lugar entonces en mencionado ‘acabamiento’. Situémonos ahora por encima de las objeciones de los matemáticos y de los metamatemáticos –en la medida en que señalamos que, por ejemplo, la esencia del hombre debería ser algo fundamentalmente no del todo ‘calculable’– e investiguemos más precisamente este traspaso en el sentido de una lógica intensional ampliada: y ya constatamos justamente con gran asombro que son del todo pertinentes y adecuadas las determinaciones lógicas del antes mencionado cuádruple juicio o la coincidencia neoplatónico-cusana.

Veámoslo más en detalle: si nos situamos en el suelo de un estado final ganado de esta manera, entonces resulta una lista de características que se mantienen totalmente en el sentido de los diferentes renglones de determinación: rige al mismo tiempo:

- a) la continuidad, y
- b) la discontinuidad, así como
- c) rige la simultaneidad efectiva de ‘a’ y ‘b’), pero al mismo tiempo con la pregunta por el principio suficiente, y por lo tanto efectivamente precedente de ‘c’), se
- d) anuncia una diferencia de ambos complejos efectivos reunidos en ‘c’). Lo cual corresponde asegurar también totalmente de la antes mencionada síntesis platónica.¹³

En todo caso, nos ha traído hasta aquí preferentemente la perspectiva del lado formal de toda esta situación relacional.

VI

De acuerdo con ello, se podría interpretar con derecho que el mencionado cuádruple juicio o la coincidencia platónica o neoplatónica de estos complejos conceptuales es una continuación de la anterior sistemática de la lógica de la identidad, no dialéctica o predialéctica. Si se lo visualiza desde una conexión sistemática, entonces urge una vez más preguntar en qué relación fundamental se encuentran mutuamente ambas especies de lógica. La antes constatada “continuación” de la lógica de la identidad por la lógica coincidental –para usar esa expresión– aconteció por cierto únicamente con vistas a un ejemplo paradigmático, la teoría infinitesimal de la matemática. ¿Cómo se deja aclarar principalmente tal relación con independencia respecto de ese ejemplo, por lo demás convincente?

Se podrá empezar –ya en el contexto de la constitución primera de la validez de la identidad o diferencia (diversidad)– con la relación originaria entre afirmación y negación. ¿De qué manera habría que concebir la relación entre las afirmaciones y las negaciones, para que resulte la mencionada lógica coincidental o la del cuádruple juicio? Se podrá decir que siempre en el intersecarse de pretensiones justas, y naturalmente ya en el puro interés teórico, es dada también la oportunidad de tales intersecciones puramente lógico-formales de intenciones. Así, por ejemplo, se da la oportunidad para la intersección de tales pretensiones, al modo como lo tematiza formalmente la lógica coincidental y el cuádruple juicio, allí donde el todo o sus partes se encuentran entrelazados por mutuas pretensiones de efectucción, por constitutivos del qué y del cómo. Ahora se podrá regular esto fácilmente y sin contradicción de la mano de originarias leyes lógico-formales. Es diferente cuando estas pretensiones se ven sobrecargadas por una pretensión de fundamentación última, porque entonces eventuales exigencias no se dejan desplazar más dentro de una jerarquía (cualquiera) de pretensión. En tal caso serviría entonces la lógica del cuádruple juicio como soporte.¹⁴

Por supuesto hay que prestar aquí suma atención: porque, como ya se dijo al comienzo, una contradictoriedad puramente formal no se deja esconder bajo el manto de una lógica coincidental o una del cuádruple juicio. Y así ya en cada renglón las diferentes combinaciones constitutivas de validez de las partes lógicas constitutivas de cada caso remiten a una

diferenciación a menudo mínima de los puntos de vista decisivos en cada caso. Considerado de esta manera, entonces el principio fundamental de la necesaria exclusión de la contradicción formal vale no sólo para cualquier contenido terminológico, referido a algo, a objetos (o hasta a objetos del mundo), sino también para las formalidades, las relaciones de validez como tales.

De acuerdo con esta última consideración, entonces por supuesto tampoco habrá de tomarse literalmente una expresión, como la de Nicolás de Cusa, de que en Dios no sólo coinciden las oposiciones contrarias, sino también las contradictorias (cf. nota 8). Con seguridad lo que quería decir con ello Nicolás es: reconocerle al contenido conceptual de Dios en general un status tan trascendente como sea posible pensarlo. El hecho de que esto podría lograrse si se establecía a este concepto como un concepto límite de todo lo determinable en general, y naturalmente también en consideración al 'ser', etc., permite aclarar el motivo del Cusano, por otro lado en total consonancia con los grandes neoplatónicos especulativos, en especial con los ya mencionados Proclo y Damasceno.¹⁵

A pesar de esto, ante una interpretación del todo literal de la formulación cusana, habría que ejercer la crítica. Porque es simplemente un sinsentido afirmar por ejemplo: 'Dios es, en tanto precisa e inmutablemente el mismo, precisa e inmutablemente no el mismo'. Por supuesto no se encuentran en ninguna parte en el Cusano tales sinsentidos. Lo que ciertamente se encuentra, son formulaciones como ésta: 'Dios, en tanto ser, es también no-ser', y otras parecidas. Por supuesto que esto no puede confundirse lógicamente con el sinsentido que acabamos de formular. Porque decir: 'Un *a*, en la medida en que le compete un *b*, le compete también necesariamente un no-*b*', todavía no significa para *a* lo siguiente: '*a*, como *a* es necesariamente no-*a*'. Y esto vale aun cuando se haya instituido en la primera proposición una oposición contradictoria. Con ello se diría tan sólo que en la medida en que *a* '*a*' le compete plenamente '*b*', le competiría aún todo lo que '*b*' no es, aunque no sepamos qué sea este no-*b*. Visto de esta manera, es del todo posible una interpretación plena de sentido de una tal proposición cusana, y esto sin contorsiones (o dislocaciones) lógicas. Como se ve, no se trata de ninguna manera de una atribución [adjudicación] de un estado de cosas o pensante que fuera inmediata y formalmente contradictorio.

¹ Arist. Met. Γ, 3 105 b 18-23. Aristóteles consagra luego todo el capítulo 4 a la refutación de diferentes objeciones; pero el mismo asunto puede colegirse de la ‘*Politeia*’ de Platón: IV. (12.)^o 436 b 7 – c 1.

² Cf. del autor: *System der Transzendentalphilosophie im Grundriss*, en *Werkausgabe*, tomo I, Berlin/Bochum et al., Europ.Univers.-Verlag, 2009, 192 ss.

³ Textualmente en Platón (según Schleiermacher): (28.) 166 c 2-5: “Según esto sea dicho así y también esto como parece: que el Uno sea y no sea, él y los Otros, y ciertamente tanto para sí como en relación mutua, todo de toda manera es y no es y parece tanto como no parece.- Absolutamente verdadero”. Para ello confróntese del autor: “Urteilsvierkantund Coincidentia Oppositorum: Ein eüberdialektische Logik !?”, *Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXVII* (2005), 31-60. Asimismo: “Negativity and Dialectics from a Logical Point of View: 7.th.-Century-Buddhism of China compared with Pyrrho and Nicholas of Cusa”, en HOLZ, H., *Ost und West als Frage strukturologischer Hermeneutik, Zur Frage einer ‘Brücke’ zwischen abendländisch- europäischer und chinesischer Philosophie*, Essen, Die Blaue Eule 1998, 98-115.

⁴ HOLZ, H., *Wiener Jahrb.* (2005), 33.

⁵ Me apoyo aquí en la correspondiente división formal de un texto publicado anteriormente: cf. nota 3, H. HOLZ, *Werkausgabe*, T. 6, n° 14; y *Wiener Jahrbuch* 2005 (texto cit.), p. 33.

⁶ En este sentido se le ha de dar la razón a Wittgenstein. Por lo demás, no comparto ni sus restantes análisis ni tampoco sus así llamadas ‘propuestas de curación’.

⁷ La desde antiguo incorporada determinación conceptual de ‘contraria’ reza como sigue (cf. del autor, *Philosophisches Tagebuch*, 24 de julio de 2009): Una oposición **contraria** es la oposición entre dos extremos dentro de un mismo medio de comparación, que en cuanto tal es neutral respecto de estos extremos (el color como tal es neutral respecto de la oposición “negro-blanco”). En esa medida es también posible un término medio entre los extremos (aquí, por lo tanto: gris, o según otra perspectiva de comparación: mezcla de colores).

⁸ Una oposición **relativa** es la de dos determinaciones que se determinan mutuamente en su contenido intensional, por ejemplo, ‘padre-hijo’, ‘sano-enfermo’, etc. Una oposición **polár** es el vínculo entre una oposicionalidad contraria y una relativa.

⁹ Cf. FLASCH, K., *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues, Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden, Brill, 1973, 179-217.

¹⁰ No se puede dejar de mencionar que *un* pensador medieval, Juan Duns Scoto, en su aspecto formal no hizo ninguna diferencia, en lo que respecta a su ‘que’ (Dass), entre el ser divino y el creado. Por el contrario, tuvo a ambos como conceptualmente ‘unívocos’ en sus características conceptuales, en contraposición a Tomás de Aquino, quien en ese contexto habló siempre y fundamentalmente de la ‘analogía’ del ser.

¹¹ Cf. DEVLIN, K., *Muster der Mathematik, Ordnungsgesetze des Geistes und der Natura*, Heidelberg/Berlin, Spectrum, 2002, 145-161, 151, 161-179.

¹² De manera más precisa, habría que diferenciar aquí entre dos aspectos de infinito: *primero*, el que se ofrece en la fórmula con las magnitudes ‘0’ e ‘∞’; *segundo*, el que atañe a todo el transcurrir del proceso junto con su final (para el que queda en pie la mencionada fórmula).

¹³ Ya que esto no se puede tratar lógico-intensionalmente sin contradicción, parece terminológicamente justificada aquí sólo, según queda dicho, una mirada intensional ampliada.

¹⁴ Por mi parte (cf. nota 3), en el artículo mencionado del “Cuádruple juicio...” he explanado otros dos posibles casos: la referencia cerebro-reflexividad en el hombre, como asimismo la temática de un metafísico fundamento último (inmanente al mundo).

¹⁵ Cf. CÜRSGEN, D., *Henologie und Ontologie, Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007. Cürsgen hace una referencia detallada, aunque no sin repeticiones, sobre todo de los pensadores recién nombrados. Es sin lugar a dudas un mérito del autor el haberlos hecho presentes en un pormenorizado tratado del escenario filosófico contemporáneo.

JOSÉ LUIS VEGA

CONICET - ARGENTINA
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

LA INCÓGNITA SEMEJANZA

Recibido: Octubre 2011

Admitido: Octubre 2011

RESUMEN

En el presente trabajo se abordará la posición kierkegaardiana respecto de la libertad y el pecado, contrastada con la visión de Tomás de Aquino, de modo de que queden expuestos sus limitaciones precisas a partir de la luz que arrojan ciertos pasajes bíblicos. La categoría de la belleza será establecida como la prueba fenomenológica y el fundamento óntico del bien, en una hermenéutica del ser que procura develar en la verdad immanente del ser el misterio de su trascendencia originaria. Desde esta perspectiva, el hombre alcanza el culmen de su substancia personal, histórica y trascendente en su posibilidad creadora, esclarecida en los relatos bíblicos referidos a través de la figura del “niño”, contrastando la figura de “Siervo” en donde Kierkegaard reduce la significación y el valor de la Encarnación del Verbo.

PALABRAS CLAVE

Libertad. Pecado. Belleza. Siervo. Imagen. Niño. Crear.

ABSTRACT

Neste trabalho aborda-se a posição kierkegaardiana sobre a liberdade e o pecado, quando contrastada com a visão de Tomás de Aquino, de modo que as limitações precisas ficam expostas a partir da luz que vertem certas passagens bíblicas. A categoria de beleza será estabelecida como evidencia fenomenológica e fundamento óntico do bem, em uma hermenêutica do ser que procura descobrir na verdade imanente do ser o mistério da sua transcendência originária. A partir desta perspectiva, o homem chega ao cume da sua substância pessoal, histórica e transcendente no seu potencial criador, clarificado nos relatos bíblicos referidos através do conceito de “criança”, contrastando a figura do “Servo”, em que Kierkegaard reduz a significação e o valor da Encarnação do Verbo.

KEY WORDS

Liberdade. Pecado. Beleza. Servo. Imagem. Criança. Criar.

En este trabajo se pretende ahondar las nociones de *imagen* y de *semejanza*, presentes en el relato de la creación del hombre de *Gén 1, 26*, vinculándolas con el relato de *Gén 2*. Para ello, se analizará la *figura de Siervo* presente en la obra de Kierkegaard *Ejercitación del Cristianismo*, como así su posición frente a la libertad y el pecado. Por su parte, se abordará la estructuración del pensamiento ético que Tomás de Aquino expone especialmente en *S. Teol. II, 1-15*. Ambas posiciones serán evaluadas tomando como eje la categoría de belleza y su implicación en el acto creador.

1. KIERKEGAARD Y EL SIGNIFICADO DE LA CONDICIÓN DE SIERVO EN CRISTO

1.1. *La mendicidad de Eros en Platón*

La caracterización que Diotima hace del amor en el *Banquete* hace de aquel un itinerante perpetuo. Tal estado señala imperfección y carencia, falta de autosuficiencia ontológica, herencia de su madre Penia, personificación y deidad de la Pobreza. A su vez, es señal de su vocación superior al bien y a la belleza, dado que Eros ha sido concebido en la celebración del nacimiento de Afrodita, y dado que su padre es Poros, dios de los recursos.¹

La identificación de lo perfectamente idéntico con lo inmutable, que Platón establece, y la deducción de que lo inmutable debía ser inmaterial – pues la materia es mutabilidad y, en general, corruptibilidad– concluyen en que el ser verdadero es aquel que puede ser conocido perfectamente, esto es, aquel que puede ser identificado definitivamente por poseer una identidad inquestionable, la cual, entonces, no debe poder cambiar. Es por ello que la verdad del ser queda fundada en las condiciones del conocimiento humano, y, consecuentemente, el verdadero ser debe coincidir con el ser puramente inteligible. De esta manera, la vida del hombre debe orientarse hacia la contemplación del Mundo de las Formas Puras. Esto es la liberación de la parte superior del alma respecto de las necesidades materiales, por las que el cuerpo arrastra al alma en una búsqueda sin fin del placer que las compense. Es así que la autosuficiencia ontológica es entendida como la no dependencia de un ser respecto de los otros seres. Tal autosuficiencia implicará la ausencia de deseo y amor, que es para Platón la ausencia de búsqueda por la ausencia de necesidad (no la ausencia de búsqueda del ignorante, que ignora que necesita creyendo que no). Por tanto, un dios nada puede necesitar, pues de lo contrario quedaría herida su autosuficiencia a causa de una necesidad que, en un dios, contradice lo implicado en su condición divina: “ninguno de

los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es. ...El que no cree estar necesitado no desea lo que no cree necesitar”.²

Por lo tanto, según lo expuesto, Platón señala que Eros no alcanza la condición de Dios, por su indignancia. Florece y se desvanece incesantemente, tal su mirada incansable y anhelante de lo eterno, tal su incansable insistencia que recuerda a la de Sísifo.

1.2. La condición del hombre ante el Siervo de Dios en Kierkegaard

1.2.1. El ser originario del hombre ante Dios y de Dios ante el hombre

En su *Ejercitación del Cristianismo*, Kierkegaard implora poder reconocer a Cristo y su amor divino en la insignificante figura de Siervo:

“Que te podamos ver como Tú eres y eras y serás hasta tu vuelta en la majestad, como la señal del escándalo y el objeto de la fe, el hombre insignificante y, sin embargo, el Salvador y Redentor del Género Humano, que por amor descendió a la tierra para buscar a los que se habían perdido”.³

Kierkegaard refiere a las palabras de Cristo: “venid a mí, todos los que estéis atribulados y cargados, que yo os aliviaré”.⁴ Con profunda lucidez destaca:

“proclamarlo a los cuatro vientos, como si el auxiliador mismo necesitase de la ayuda, como si El que desea y puede ayudar a todos fuese Él mismo, en cierto sentido, un necesitado, que siente esta necesidad, y en tanto necesita ayudar, necesita a los que sufren para ayudarlos”.⁵

Este ofrecimiento de Cristo a los que padecen implica para Kierkegaard una identificación con ellos. No parece haber espacio en Él para quienes no están atribulados ni cargados, para quienes poseen una dicha decorosa y estable, aunque nunca intachable. Pues identificarse con la indigencia implica existir en el estado del padecimiento de un Siervo que ve diezmada su paz por la multiplicación de los desesperados del mundo.⁶ Esto revela que la condición humana es, según el gran teólogo danés, esencialmente desesperación. El ofrecimiento está dirigido a todos. Luego, los atribulados constituyen toda la humanidad. Una humanidad que Kierkegaard ve desesperar en la oscura aurora de la angustia connatural al mismo acto de tener que elegir a Dios o caer en la tentación del primer pecado:

“La prohibición divina ha conducido a la inocencia hasta sus linderos extremos...La angustia puede compararse muy bien con el vértigo. A quien

se pone a mirar con los ojos fijos en una profundidad abismal entran vértigos. Pero, ¿dónde radica la causa de este vértigo? La causa está en sus ojos, como en el abismo. ¡Si él no hubiera mirado hacia abajo! Así es la angustia: el vértigo de la libertad”.⁷

Kierkegaard confirma esto: “La invitación está plantada en la encrucijada, allí donde el camino del pecado continúa la última vez, y lo perdemos de vista, hasta la condenación”.⁸

En el resplandor de la libertad infinita experimentada frente a Dios, el hombre precomprende que en los hontanares de esa bendición murmura el sigilo monstruoso de considerar cuando menos la posibilidad de rechazar esta misma bendición de ser para Dios. La misma libertad ante Dios es concebida por Kierkegaard como una claridad aún no consumada por la decisión humana de convertirla en la destinación irreversible que permita acceder a la Luz que no conoce fin. Para Dios mismo el hombre, aún antes de pecar, en la desnudez de su inocencia originaria, no evita esconder en la posibilidad del rechazo —que es la posibilidad del mal— una desfiguración congénita a su humanidad universal. No puede, por tanto, Dios, ser totalmente Dios para ese hombre, totalmente feliz con ese hombre, pues su dicha se repliega enmudeciendo ante aquél que aún no lo ha elegido, que es su creatura predilecta, el esmero de sus sueños divinos y amantes, esta creatura humana, que debe elegirlo para ser plenamente humano. La posibilidad del mal enrarece las aguas sin fondo del amor divino, enmudece el candor sagrado del corazón de Dios a la espera de la feliz respuesta humana. Kierkegaard hace de esta posibilidad maligna el centro desde donde concibe la relación original entre el Creador y el hombre. Sin la posibilidad del rechazo, es verdad que no existiría la posibilidad de un amor perfectamente correspondido. Pero Kierkegaard hace de esta posibilidad un elemento esencial del hombre, sin el cual no es posible concebirlo adecuadamente en su naturaleza propia y en su condición individual intransferible. Puede por tanto decirse que la libertad de Dios y del hombre en la reciprocidad en que ambos deben elegirse no está perfectamente abierta y liberada por estar acechada desde siempre por el peligro de no ser confirmada por el hombre. No yace el hombre ante Dios en una inocencia plena y despreocupada, pues esta despreocupación debe ser la conquista de su sí personal a Dios, y no la condición primordial desde la que Dios lo ama antes de toda respuesta del hombre. Condición que es la misma gracia, por la que Dios, despojado de toda presuntuosidad, merma, especulación o temor, hace de sí el gesto capaz

de encender toda la confianza necesaria para que el hombre lo reciba con una naturalidad que haga impensable recelo alguno.

Pero según Kierkegaard, el hombre iza ante Dios un amor primerizo en el que no es posible la ausencia del temor a la pérdida. Un amor no expandido en la totalidad de su pureza devastadoramente inocente. La sospecha de Dios por el hombre, el vértigo del hombre ante Dios. Una desfiguración recíproca y original en Dios y el hombre, uno frente al otro, cada uno ante sí en el espejo de esa sospecha dolorosa. Es por esto mismo que Kierkegaard debe plantear que el camino salvífico consecuente al pecado realizado obliga a Dios a ocultarse a sí mismo en su divinidad admirable, pues adoptando la indigencia servil como forma de su estar ante y para los hombres, evita que los hombres se horroricen de impotencia ante su propio pecado:

“Él no será tu benefactor de una forma tan despiadada. Él no te situará meramente enfrente por medio del contraste, mientras se te tiene fuera de sí, de suerte que tu pecado resulte más horrible, sino que te otorgará refugio junto a sí, y mientras que tú estés oculto en Él, ocultará Él tus pecados. Pues Él es el amigo de los pecadores”.⁹

Este estar frente a Dios es para Kierkegaard un ocultarse en Dios, de modo que en Él queden ocultos los pecados. El hombre está frente a Dios si está oculto en Dios, si todo brillo desaparece en la purificación intransigente a la que debe someterse el pecador. Pero el hombre doliente y pecador sólo puede ocultarse en un Siervo que es el rostro amante y degradado porque en ese rostro se acumula el peso de todo el pecado, ocultándose en él la divinidad gloriosa ante la cual la vergüenza culpable superaría la confianza en el amor misericordioso de Dios. El ocultamiento de la divinidad en Cristo no hace sino justicia al paso lógico de consumir la mortificante sospecha original, divina, que reseca los labios y palabras creadoras ante la posibilidad original de que el hombre lo arruinara todo.

En la insignificancia de este Siervo queda, según Kierkegaard, cobijada la insignificancia del hombre, reanimada su esperanza, sostenido en la mirada poderosa y sufriente del Siervo fiel que lo llama con el nombre preciso por el que cada hombre debe comprenderse ante Dios siempre primeramente como pecador y rescatado. Este hombre posee el don de la libertad máxima, que explica la posibilidad del pecado, esto es, el rechazo de Dios con el conocimiento suficiente de que es a Dios a quien se rechaza, y con el conocimiento suficiente de las consecuencias derivadas de ese

rechazo. Es sabido que Kierkegaard guarda una compasión llena de ironía por la ingenuidad socrática que explica el mal en términos de ignorancia. El pecado no sería pecado si el rechazo a Dios se fundara realmente en un desconocimiento de Dios y de todas las consecuencias que derivan de negarlo.

1.2.2. La incógnita condición de Dios en la Encarnación de Cristo

Pero Kierkegaard no se limita a establecer en la figura de Siervo la asunción compasiva de Dios de su avergonzada creatura humana, de modo de hacer soportable su culpa para aproximarla a la redención. Kierkegaard ahonda la relación originaria entre Dios y el hombre de modo de exponerla en una abismal diferencia que es no menos una inmensa oposición ontológica entre ambos: “Él ha caminado cabalmente el camino infinitamente largo que va de ser Dios a hacerse hombre. ¡Lo que caminó para buscar a los pecadores!”.¹⁰

Más aún:

“¿Quién es el que invita? Jesucristo. ¿Qué Jesucristo? ¿Jesucristo el que está sentado con majestad a la diestra del Padre? No. Desde la majestad Él no ha dicho ninguna palabra. Por lo tanto, es precisamente Jesucristo en su humillación.... ¿No es pues Jesucristo el mismo? Ciertamente...¿No está ahora en la majestad? Sí, es lo que *cree* el cristiano. Pero fue en la situación de humillación en la que dijo aquellas palabras; desde la majestad no las ha dicho”.¹¹

Kierkegaard así sostiene que la figura de Siervo es el revestimiento esencial con el que Dios puede volverse impenetrablemente incógnito en tanto Dios ante los hombres, y, también, aquel que cumple la imagen y semejanza con el pecador (excepto en el pecado mismo, pero no en sus consecuencias) para así poder llamarlo amorosamente para cobijarlo en la confesión de su arrepentimiento humillante y saludable. Kierkegaard enfatiza estos rasgos de la constitución originaria del hombre ante Dios, al afirmar que nada puede saberse acerca de la divinidad de Cristo, racionalmente, y a partir de los datos históricos de su vida:

“¿puede pensarse, en general, una contradicción más disparatada que la de querer *demostrar* (por lo pronto es indiferente que ello pretenda demostrarse por la historia o no importa qué cosa del mundo) que un hombre particular es Dios?...Pues demostrar significa convertir algo en racional real dado. Las pruebas de la divinidad de Cristo que trae la Escritura...lo son solamente para

la fe, es decir, que no son “pruebas”; ciertamente no intentan demostrar que todo esto se concilia con la razón, sino todo lo contrario, que contradice a la razón, y es, por tanto, objeto para la fe”.¹²

Estas palabras no dejan ambigüedad: es incompatible la condición divina con la condición humana. No se declara prudentemente que no se trata de que Dios y el hombre no sean de la misma condición. Tampoco se precisa que tal diferencia se revela en la necesaria inconmensurabilidad entre el Absoluto y sus creaturas. Kierkegaard sentencia que la humanidad de Dios es la contradicción por la que la razón queda imposibilitada para reconocer a Dios. Sólo en la fe esta transgresión a todas las leyes que amparan la sana racionalidad humana es redimida y se convierte entonces en paradoja, que ya no es contradicción, sino milagro de la misericordia divina, pero ajena esencialmente a toda comprensión racional humana posible:

“Pero existiendo Dios, y, por tanto, distinto con la infinita diferencia de cualidad del ser-hombre, entonces si yo, o cualquiera que sea, empieza con el supuesto de que ha sido un hombre, no podrá por toda la eternidad sacar la conclusión que, desde luego, era Dios”.¹³

Por cierto, Kierkegaard establece seguidamente la condición en la cual se está unido a Cristo: “Y no tienes derecho a apropiarte ninguna palabra de Cristo... si es que no has llegado a ser tan contemporáneo con Él en su humillación, que prestaras plena atención... a su advertencia: ¡bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí!”¹⁴

1.2.3. La posibilidad del pecado

En la paradoja del Dios-Hombre, Kierkegaard ve cumplida la exigencia de la misma paradoja del pecado, categoría que, según su perspectiva religiosa, no ha sido definida correctamente ni por el helenismo ni por la filosofía idealista, sino por el cristianismo:

“¿qué categoría le falta a Sócrates en su definición de pecado? Le falta la categoría de la voluntad del desafío. La intelectualidad griega era demasiado feliz, demasiado ingenua, demasiado estética... como para que le entrase en la cabeza que alguien dejara de hacer el bien a sabiendas... El helenismo establece un imperativo categórico intelectual... En la filosofía de la pura idealidad donde no se habla para nada del hombre real e individual, la transición es necesaria... o dicho de otra manera, en la idealidad pura no hay ninguna dificultad emparejada con el tránsito del entender al cumplir”.¹⁵

Kierkegaard retoma esta crítica al intelectualismo de la pura idealidad aludiendo directamente a la impropiedad de incluir la irreductibilidad de la existencia concreta singular en el movimiento inmanente de los conceptos, presente en la exposición con que Hegel establece la identificación de la metafísica con la lógica:

“En la lógica se emplea lo *negativo* como la fuerza animadora que todo lo pone en movimiento... Pero a pesar de todo lo que digan, en la lógica no debe haber ningún movimiento; porque la lógica y todo lo lógico solamente *es*, y precisamente esta impotencia de lo lógico es la que marca el tránsito de la lógica al devenir, que es donde surgen la existencia y la realidad... El concepto mismo de movimiento es una trascendencia que no puede encontrar cabida en la lógica”.¹⁶

La posibilidad del pecado no concierne a la misión de la ética: la ética entra en acción, acusando, juzgando, una vez que el pecado se ha realizado. Pero, en términos kantianos, las condiciones de posibilidad del pecado corresponden en parte a la psicología y nunca a la ética. Y no sólo eso. Porque entonces, la psicología no se pone al servicio de la ética como propedéutica suya, sino:

“Psicológicamente hablando, es muy exacto que la naturaleza humana ha de estar constituida de tal forma que haga posible el pecado... Sin embargo, mientras se va sumergiendo de ese modo en la posibilidad del pecado, la psicología está sin saberlo poniéndose al servicio de otra ciencia, la cual no hace más que esperar a que aquella quede lista, y así empezar por sí misma y ayudar a la psicología en el esclarecimiento del asunto... Esta otra ciencia no es la ética... Esta ciencia es cabalmente la dogmática”.¹⁷

Es sabido que Kierkegaard quiere comprender el relato de la caída de Adán de manera de comprender el origen de la posibilidad de tal caída. Y para ello ha de remontarse al estado de inocencia original. Tal estado de inocencia es ignorancia. Por ello, no está en la inocencia el hombre determinado en tanto espíritu. Pues la determinación espiritual, fundada en la libertad, implica el conocimiento del bien y del mal. En el estado de inocencia, afirma Kierkegaard, todavía no hay combate, pero esta ausencia de combate es la nada misma en la que la inocencia de Adán no puede ser estable. La inquietud original de la inocencia es la nada como ausencia de conocimiento y libertad. Esta ausencia de determinaciones esenciales del espíritu humano es al mismo tiempo una tensión tan natural y ceñida a la inocencia que Adán no lo puede notar. Por ello, la tensión engendrada por la nada que es ausencia de espíritu engendra la angustia: “¿Qué es entonces lo

que hay? Precisamente eso: ¡nada! ¿Y qué efectos tiene la nada? La nada engendra la angustia”.¹⁸

Por ello, Kierkegaard dirá que la angustia de la inocencia original no es ninguna culpa, ni algo inconciliable con la felicidad propia de la inocencia. Una felicidad propia de quien sueña, no de quien en la vigilia sabe de sí y reconoce lo otro que lo rodea. Una felicidad como una embriaguez pero sin culpa, con un lenguaje que para Kierkegaard no es superior al balbuceo de los niños, tal como comprende el fragmento de Gén 2 en el cual Dios ve cómo el hombre nombra a cada una de las creaturas que Él le presenta. Por ello, si bien la angustia original es inocente, es a su vez una libertad trabada, pero no trabada por la necesidad, sino por ella misma. Porque la libertad no es un simple elegir entre el bien y el mal: “La posibilidad de la libertad consiste en que se *puede*”.¹⁹ La angustia es un cierto no poder.

Ahora bien: Kierkegaard estima que si la prohibición de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal hubiera despertado en Adán el deseo de comer de aquél, Adán debería haber poseído un saber acerca de la libertad desde el momento en que hubo experimentado el deseo de usarla. Por ello, Kierkegaard recusa esta hipótesis, sosteniendo: “No, la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que antes pasaba por delante de la inocencia como nada de la angustia, se le ha metido ahora dentro de él mismo, y ahí, en su interior, vuelve a ser una *nada, esto es, la angustiosa posibilidad de poder*”.²⁰

Esto último pone en un lugar irrelevante, si no falso, el detalle del relato de la caída concerniente al papel de la serpiente.

“Toda ciencia radica o en una inmanencia lógica o en una inmanencia dentro de una trascendencia que aquélla no puede explicar. El pecado es, cabalmente, esa trascendencia... en que el pecado entra en el individuo en tanto individuo. El pecado no entra de otra manera en el mundo, ni nunca jamás ha entrado de otro modo.”²¹

Kierkegaard asume así una condición humana original en la cual la tentación y el pecado acaecen de suyo no menos originalmente como una necesidad dialéctica establecida entre el bien entendido como ley divina y la libertad entendida como poder autónomo ante dicha ley y ante Dios mismo. La libertad del hombre sólo en la medida en que despierta a su posibilidad radical y a su autonomía plena es invadida por la ambigüedad ética que tal posibilidad entraña. Dios no puede hacer a otro hombre más que a aquél cuya

angustia originaria y constitutiva queda desatada en la conciencia de contar con el poder de rechazar a Dios, sabiendo que ese mismo poder es su don mayor. El hombre alcanza la máxima libertad en la conciencia de poder pecar.

Kierkegaard supone legítimamente que Dios es realmente amado cuando se lo elige en una decisión definitiva que para ser tal debe poder salvar la posibilidad infinita de no elegirlo en la plena lucidez de este rechazo y de sus consecuencias. Pero, Kierkegaard no ve en profundidad que el pecado es abismo, porque el amor es el abismo del pecado. El pecado no es el rechazo a la ley. Kierkegaard tiene razón al situarlo más allá de las posibilidades que la ética halla en sí misma para despejarlo y resolverlo. El pecado presupone al amor perfecto. Por ello, es pertinente revisar la escena imaginable en la que Dios se complace en el hombre como prenda de su corazón creador. En el fondo, la escena de la creación que Dios hace del hombre es el relato emergente del itinerario existencial que el hombre realiza consigo imaginando anhelante lo Absoluto. El hombre, tras inventariarse a sí mismo, en el silencio de su esperanza, en su travesía ajetreada de mortificantes y mudos pensamientos sostenidos sin respiro ante el enigma del mundo, ese hombre puesto ante sí mismo, halla en sus palabras últimas los pasos perdidos de un nombre que él debe inventar, el nombre que justifique todos sus sentimientos empeñados en probar que la vida debe anidar un sentido inequívocamente mayor, y que la fe en ese sentido es la exigencia que el hombre reconoce como la exigencia de su heroicidad ante la aspeza solitaria que experimenta frente a las cosas tantas veces. Este nombre golpea desde el corazón del hombre contra la orfandad del mundo, como una pregunta abismal que estremece de admiración y compasión al Cielo entero. Ese nombre deberá ser tan grande como para colmar la esperanza humana. Nada hay de la palabra “Dios” que no sea un balbuceo o una interpretación experta con que la palabra humana se afana para vivificar las palabras del ser y de los seres, de la tierra y del cielo, revelándolos y destinándolos en el unísono de los nombres que busca para sí mismo. La condición humana, en su impulso de dar a luz todas las cosas, de comprender todas las cosas, de hermanarse con todas las cosas, de no ser extranjero para sí mismo, en ese impulso el hombre sabe que debe ir más allá de todo esto: debe darle al mundo malherido un Dios capaz de salvarlo. Pero si hay salvación debe haber amor. Entonces: ¿no es acaso la adoración a Dios la consecuencia de experimentar que en el inventario de la existencia, no exenta ni de temor ni de temblor, el hombre atisba en la majestad avasallante del

amor, que ni el temblor ni el temor son necesariamente constitutivos de su vida, y, que en la verdad de ese amor, que es su ofrenda, el hombre presente que él es amado, y que lo es, porque en él, el amor que lo excede prueba la verdad de su plenitud en la elocuencia de su indigencia servidora, que es el modo propio de ser de la majestad del amor ante lo que el amor ama? ¿No ha presentido algo íntimamente cercano e indefinible como esto el centurión romano que en la expiración final del Cordero reconoció la majestad divina en un hombre desfigurado?

Es necesario, pues, abordar la instancia en que la palabra del hombre se devela como el anclaje primordial del reconocimiento que Dios espera de él y del mundo. Que es la palabra con que el hombre quiere encontrarse plenamente consigo y con las cosas. No se habla entonces de conocimiento, de que el hombre conozca a Dios, sino de que lo reconozca en un gesto de libertad y reciprocidad que abarque todo su ser en la contundencia de un sí irrenunciable. Dios ansía lo humano. Lo humano ve entonces en Dios su anhelo excluyente. La libertad del hombre ante Dios es la condición de posibilidad de tal reciprocidad perfecta. Por ello, un paso previo consistirá en repasar el núcleo de la posición que acerca de la libertad emblemata el pensamiento de Tomás de Aquino.

2. LA LIBERTAD HUMANA SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO.

Precisamente, Tomás de Aquino no acepta la libertad capaz de negar a Dios completamente a sabiendas. No acepta, en última instancia, el drama que es lo singular de toda la revelación cristiana, y que si bien se inscribe en el marco de la Alianza veterotestamentaria, la renueva de modo tal que el misterio de la Encarnación del Verbo erige al misterio Trinitario como la cima que divide tajantemente al Dios hebreo de la Trinidad. Santo Tomás pone en la causalidad final de la beatitud una determinación apriorística del arco posible en el que la libertad humana puede desplegarse “libremente”: “La perfecta beatitud del hombre consiste en la visión de la divina esencia: y es imposible que viendo alguien la divina esencia, quiera no verla”.²² Pues el mismo Tomás de Aquino establece que la constitución natural del hombre lo determina inequívocamente: “Toda creatura está atada a las leyes de la naturaleza, como quien goza de fuerzas y acción limitadas”.²³ Esto ya hubo de reforzarse en el tratamiento que Tomás de Aquino hace de la voluntad en tanto naturaleza: “La necesidad natural no es contraria a la voluntad... Así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera al fin último, que es la

bienaventuranza”.²⁴

En el a.4 de la sexta cuestión de *Suma Teológica*, II, I Santo Tomás afronta la pregunta de si se puede forzar la voluntad. La pregunta está formulada dentro del contexto aristotélico por el cual se asume que los principios intrínsecos de todo ser natural lo llevan a su fin más propio, aunque este fin pueda ser la cumbre de una articulación de fines inferiores, cada uno medio de los superiores a él. La noción de *naturaleza* implica una *operación propia* que la *perfecciona* según su *fin intrínseco*. Dicho fin es el bien propio del ente cuya naturaleza es considerada. La visión creacionista de Tomás de Aquino acuerda con esto, añadiendo que el bien natural se debe al sumo Bien que Dios es. La voluntad admite dos tipos de actos: el derivado directamente de ella, el querer. O el imperado por ella, pero ejercido por otra potencia, como el andar o el sentarse. La voluntad puede sufrir violencia en sus actos imperados: se puede querer caminar, y no poder hacerlo debido a un accidente o enfermedad. En cambio, la voluntad no puede querer forzadamente. Tomás de Aquino lo explica diciendo que el acto de la voluntad es una tendencia procedente del principio cognitivo, así como el apetito natural es una tendencia del principio interior sin conocimiento. De esta manera, cuando Tomás de Aquino responde a la tercera objeción correspondiente a este artículo, afirma que aunque aquello a lo cual la voluntad tiende al pecar, sea en verdad malo, sin embargo es aprehendido como bueno y conveniente a la propia naturaleza, según convenga a la pasión de algún sentido o de un hábito corrupto. Luego, en la posición de Tomás de Aquino, es imposible que la voluntad persiga el mal reconociéndolo como tal en su poder destructivo definitivo. No hay posibilidad de una autocontradicción semejante de la voluntad. No es posible naturalizar lo que contradice la naturaleza misma. No es posible una libertad tan poderosa, que incluya precisamente el *poder natural* de situarse ante sí misma, ante la legalidad creada por Dios, y ante Dios mismo, de modo de poder libremente, esto es, de contar con una potestad que dimana de su misma naturaleza, con la cual contradecir en sí misma los designios del propio Creador. Que implicaría entonces contradecirse a sí misma. Lo máximo que puede sucederle es confundirse, y ser en alguna medida (que deberá precisarse) culpable verdadera de tal confusión. Esto será esencial elucidarlo en sus reales alcances, pues éstos serán los propios de la libertad humana misma. A este respecto, es conveniente ilustrar cómo esta imposibilidad de autocontradicción de la voluntad humana ya ha sido refrendada por el autor:

“Hay bienes particulares relacionados no necesariamente con la felicidad. A dichos bienes, la voluntad no se adhiere necesariamente. En cambio, hay bienes relacionados necesariamente con la felicidad, por los que el hombre se une a Dios, el único en quien se halla la verdadera felicidad. Sin embargo, hasta que sea demostrada la necesidad de dicha conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a lo que es Dios. En cambio, la voluntad del que contempla a Dios esencialmente, por necesidad se une a Dios del mismo modo que ahora deseamos necesariamente la felicidad”.²⁵

Es, precisamente debido a esta limitación, que el hombre tiene libre arbitrio: ningún bien relativo determina suficientemente a la voluntad humana, cuyo objeto es el bien universal.

3. LA PALABRA DEL HOMBRE EN Y ANTE LA PALABRA DE DIOS

3.1. *El relato de Gén. 2*

Muy sugerente es cómo Aristóteles define al hombre como el único ser viviente que tiene en su naturaleza su ser político, en relación a ser también el único que posee la palabra:

“la naturaleza no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo de dolor y de placer, y por eso también lo poseen los demás animales...Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal...Por naturaleza la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es anterior a la parte”.²⁶

Precisamente, la palabra del hombre implica a Dios en una experiencia inauguralmente reveladora. Lo atestigua ello el capítulo 2 del *Génesis*:

“Se dijo luego, Yahvéh Dios: «no es bueno que el hombre esté sólo. Voy a hacerle una ayuda adecuada». Y Yahvéh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo, y los llevó ante el hombre para saber cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviera el nombre que el hombre le diera”.²⁷

Dios, una vez terminada su obra, quiere presentársela al hombre para saber cómo éste llamará a cada creatura. Para este momento, sus creaturas ya han sido benditas en la mirada que el Creador les dispensó a cada una, luego de nombrarlas y de despertarlas en la participación de su ser. Pues Dios crea,

mira, vuelve a descubrir en cada ser suyo una inspiración única, se descubre Él en esta admiración que cada creatura en sí misma comporta y le provoca. Así, el Creador sella la bendición de su reconocimiento exultante; Dios ha echado la mirada sobre cada ser, y en ella le ha abierto a cada uno el horizonte de toda su intención creadora. Con ello les regaló su reconocimiento, y este reconocimiento de Dios otorga a las creaturas una capacidad interior, una intimidad, un espacio luminoso en donde yace el gesto de la mirada con que Dios las ha nombrado en sus ojos. El primer movimiento creador fue la separación entre la luz y las tinieblas. La primera verdad es la apertura, la claridad en donde Dios mira sus obras en Él mismo. El segundo movimiento de la verdad es la liberación de las creaturas para que puedan ser ante Dios. Las libera de Él, se desposee, les abre el mundo. Cada ser surca una melodía preciosa y nunca oída, en la que resuena la nocturnal atmósfera donde ha sido concebido por Dios. Queda instaurado el sobrecogedor silencio del reconocimiento entre el Creador y sus seres. Dios se enciende con la luz hasta ese momento inédita en la que sus creaturas son libres de Él, y así Dios preserva la pureza de toda su admiración por ellas. Ahora, el Creador necesita un intérprete. Necesita experimentar y conocer cómo sus creaturas son llamadas a la presencia por el hombre, recibéndolas, haciéndolas merecedoras del tiempo que se tomará para darles su inteligencia, su sensibilidad, sus sentimientos. Su libertad y su querer. En el acto de nombrar del hombre y en lo que el nombre devela y dignifica, Dios, por esta experiencia, conoce lo que significa ser reconocido por el hombre en el reconocimiento que éste hace de sus obras. Para Dios, el significado y el valor que lo que Él ha creado tiene para el hombre es la experiencia de sustraerse a la tentación de hacer del hombre y las demás creaturas algo inesencial, reemplazable, olvidable, mortal. Algo a lo que sólo le basta ser nombrado por Dios. Pues no es posible que la palabra enamorada no espere escuchar la voz de aquello que ama para ver cumplida su esperanza de ser correspondida.

Por su parte, el hombre tiene conciencia de que su lugar le reserva la dicha de ser glorificado por el Creador, quien pone delante de él todas sus obras, de modo que cuenten con la bendición que sólo el hombre puede otorgarles en el abrazo obediente y no menos libre que su gratitud le propone al nombrarlas. El sentimiento imaginable que el Creador experimenta ante el reconocimiento del hombre, no es distante de aquel que un niño infunde con su existencia: en la mirada de sus padres reverbera el universo entero,

transformado en la iluminación inédita que la existencia de su hijo da a todas las cosas y circunstancias de la existencia y a ellos mismos.

Desde esta perspectiva existencial y ontológica, la finitud humana no está frente a la infinitud de Dios como lo quiere una dialéctica como la de Hegel, según la cual el momento de negación y la mediación en que se da esta negación (la finitud, el hombre) se eliminan en un movimiento de autoafirmación de lo que se niega a sí mismo (lo infinito, Dios). Antes bien, en la conservación de esta diferencia resplandece una comunión que sólo en la lógica del amor aparece como un hallazgo de incomparable fecundidad.

Desde el principio, el ser es investido con el ropaje de la libertad infinita que lo funda amorosamente. El ser no es el capricho de un poder. El resplandor que sigue al recogimiento que el ser opera en favor de la patencia de los seres arroba al sentimiento humano en un gozo que reconoce a la belleza como la majestad amorosa y visible de ese recogimiento invisible. Una segunda retirada musita el surgimiento del retiro que el ser abre para que las cosas se ostenten. Esta segunda retirada es el misterio del propio retiro que el ser procura para el surgimiento de los entes. En esta segunda retirada se atisba el fundamento último del ser y de los seres como ese amor capaz de fundar todo en favor de todo lo que es capaz de amar y sin lo cual no es él mismo el amor perfecto. Hacer del propio ser el lugar de la existencia, la liberación y la dignificación de lo nombrado es ser capaz de nombrar y dar verdad en el reconocimiento que Dios espera escuchar de los hombres. No es, entonces, un reconocimiento meramente conceptual. La lógica hegeliana intuye admirablemente el vínculo necesario entre lo Absoluto y el mundo. Intuye admirablemente el propio sufrimiento en Dios:

“Dios ha muerto, Dios está muerto: este es el pensamiento más terrible, el hecho de que todo lo eterno y verdadero no existe, que la negación misma está en Dios, con ello se vincula el dolor supremo, el sentimiento de la completa ausencia de redención”.²⁸

Pero la lógica hegeliana reduce lo que es concreto y existencial a una dimensión lógico-conceptual. Esta reducción es la que Kierkegaard acierta con gran lucidez a mostrar como inadecuada e ilusoria. No obstante, la exposición hegeliana nunca dejará de ser inmensamente sugerente, y, en consecuencia, iluminadora. Más aún: la exhaustividad de la exposición dialéctico-conceptual de Hegel iza los muros contra los cuales el pensamiento especulativo debe arriesgar y consumir todas sus fuerzas para corroborar su insuficiencia para aferrar al ser y a la existencia en la

rotundidad de su hondura, asimismo revalidando su competencia para iluminar esta hondura en lo que de ella haya necesariamente de racional y especulativamente comprensible. El misterio trasciende la dialéctica de los conceptos, porque su trama es la paradoja y la gratuidad. Pero esta gratuidad paradójica en que se articula el amor y su capacidad creadora necesita del mayor esclarecimiento posible que la razón pueda ofrecerle, a través de sus categorías lógicas y conceptuales en que ella misma se articula internamente. El misterio debe ser aprehendido como tal en la excedencia de su milagro, y la excedencia se capta como eso mismo, como aquello que excede. Pero en ninguna aprehensión es posible prescindir de la estructura lógica del pensar. Ni siquiera en el arte.

En este sentido, el reconocimiento que Dios espera del hombre debe ser acorde a la dimensión del misterio. Esta es la escena primordial. Dios, escuchando al hombre nombrar, aprende de un modo nuevo que su palabra creadora y divina es amor. Dios no puede saber lo que significa ser amado si no es acogido en el amor de aquél por el que espera ser amado. Por ello, las palabras del hombre en la escena del reconocimiento de las creaturas no son ensueños inútiles e imberbes, sino que hacen justicia al amor con que Dios es perfectamente tal por destinarse en la respuesta humana capaz de elegirlo y corresponderlo en el reconocimiento de lo que Él es en todas sus obras. Dios cede al hombre su lugar poniéndose del lado de sus creaturas. En otro trabajo se ahondará cómo en tal proceso de reconocimiento el hombre halla la ausencia de su mujer.

Se está claramente lejos de la escena tal como Kierkegaard la ha imaginado y meditado de manera de comprender la relación originaria entre Dios y el hombre. Kierkegaard ve al hombre absorbido en la insoportable soledad de su libertad, ante el no menos insoportable silencio de Dios que, cual Ley amenazante y muda, espera ver si el hombre le obedece o se fuga como un criminal. Parece difícil sustraerse a la conclusión de que un silencio así no es más que la murmuración ansiosa y colérica de un Poder Marcial que sospecha que será fatalmente traicionado. Una sospecha que predetermina al hombre como pecador. Dios se ha convertido en el imperativo categórico absoluto, y el hombre ante ese imperativo está decididamente perdido por ser alguien capaz de no cumplirlo.

Pero la escena del *Génesis* arriba meditada no es compatible con esto. El hombre es convocado y no en soledad, sino en el centro del escenario desde donde la Creación le es presentada como una invitación solemne,

como una primera liturgia en la que la palabra es heredera y creadora, testigo y testimonio, respuesta y apertura nueva para la consumación de un inagotable encuentro. Encuentro que es relación. Saber que es encuentro. El valor de esta relación originaria trastoca la jerarquía propia de una metafísica del ser anclada en la categoría de substancia, según la cual la categoría misma de relación se torna insubstancial, como Aristóteles lo afirma: “La relación es, entre todas las categorías, la que tiene menos ser y menos realidad, y es posterior a la cualidad y a la cantidad”.²⁹

Acaso sea pertinente amplificar el horizonte que esta escena originaria sugiere, apelando a la escena del encuentro primero del niño y sus padres. Un encuentro intrínsecamente llamado al heroísmo de las dos partes. En todo caso, el pecado será un progresivo romperse de esta celebración inaugural en donde lo primero es la incandescencia de un agasajo pleno. El Amor Perfecto debe contar con el derecho de este escenario.

3.2. *La trascendencia en la inmanencia de la figura del Niño*

“Porque un Niño nos ha nacido, un Niño nos ha sido dado”. Transliteración del familiar pasaje bíblico, en el que se interpretará la alegría de los ángeles y de los pastores, por el nacimiento del Dios-Niño que salva. Con la tonalidad inconfundible del jubileo, el alma se autoriza a recibir, para recapitular su vida, el brillo repleto de presagios que regalan todas las posibilidades más felices de un comienzo absoluto.

El recién nacido, en su rostro abundado de precariedad, trae la profecía de un exceso magnífico, de una belleza invulnerable, en cuyo arrobamiento se es traspasado por el valor magnífico de esa vida intrasferible y pequeña, pues se reconoce que se trata de un valor que se comprueba en la perplejidad maternal y paterna que lo adora y renuncia a profanarlo con mediciones comprensibles. El niño comprueba, sin saberlo, en los ojos de sus padres, la inmensidad de una alegría que acoge su existencia como esa diadema impar, ante cuya eterna virtud, todo pensamiento sobre ella se experimenta a sí mismo como la dulce intimidad de un sentir visionario y traspasado de secretas maravillas. En la presencia del niño se conjetura el prodigio del hombre. En ese prodigio, se atisba el misterio de la existencia. En ese atisbo, se prodiga la belleza del amor capaz de todos los misterios que conmueven de gozo a todo espíritu.

El niño pesa en su ser la consistencia de lo que su singularidad significa para esos ojos que silencian la dicha de tenerlo en brazos.

Gracias a esta nueva existencia que es el niño, el amor de la madre que lo engendra se trasciende a sí mismo en la elocuencia del adorador que invoca todo lo que ama para ofrecérselo a su dios, no sin destinar ese dios a eso que aquel adorador más ama. El niño se calma en la dicha de los ojos de sus padres que lo miran sin cesar. Pero esa dicha no es sino el reflejo de la belleza que la existencia del niño procura mirarla sin descanso ni cansancio alguno. El niño ve la dicha, y aún no sabe que en ella ve la belleza de su ser colmando la existencia de sus padres. El niño y sus padres. El hombre y Dios. No en vano, Platón mismo ha hablado con inusitada delicadeza al describir al amado contemplado en los ojos del amante: el amado descubre su propia belleza, pero sin saber que es suya: “El amado no sabe qué ama”.³⁰ (255 D).

Si el niño debe responder, si él debe comprender alguna primera responsabilidad, ésta debe ser la de saber recibir el agasajo con que es enaltecido.

No hay peligro. El niño sentirá natural e inocente esta autocomplacencia. Y es un deber del amor que el niño así lo pueda tomar y conservar. Libre, sin deudas ante nada ni nadie, alegre por él, feliz con ese amor que lo configura y sostiene. El encanto de encantarse por él en el encanto de su madre y de su padre.

Sólo falta aprender a agradecer.

Agradecer, primeramente, la existencia propia como un fin en sí mismo, que sus padres se han prodigado en él.

Agradecer, luego, intentando ser autor de un acto semejante en libertad, magnanimidad y amor.

El niño debe hacerse adulto, un hombre maduro cuya niñez, a modo de condición transversal a todo su desarrollo evolutivo, justifica su adultez y evita que dicha adultez se adultere de cobardía.

4. CONCLUSIONES.

El Reino de Dios es de aquél que como un niño lo recibe heroicamente. La inocencia original es conocimiento fecundo en el encuentro, y no ignorancia de ensueños. Adán rehusó a dar esas palabras que le han sido encomendadas para coronar a Dios y al mundo de entidad y verdad. Rehusó multiplicarse en el resplandor divino que lo amó y esperó por

él. ¿Qué son esas palabras que Dios espera de los hombres? Ya no un simple sí o un no. No se está frente a un sí o un no. Es verdad: Kierkegaard ha advertido esto, diciendo que la libertad es un poder. Examinemos este poder: el hombre mira el firmamento nocturno y estrellado, tal vez de pie en una esquina solitaria del mundo, y así escucha, en la intemperie de su existencia que es la intemperie que lo une a la soledad en que él ve arrojadas todas las cosas, escucha una plegaria que le encomienda curar al mundo de esta soledad. Deberá actuar. Deberá hacer. Además de los conceptos y de las palabras comunes, existen otras palabras. Las palabras que rezan. Las palabras que crean. Las palabras del juego y, de estas, algunas que siembran reglas maravillosas con las que aparecen verdaderas obras maestras del juego del arte. ¿Cuál es la especificidad de la palabra que habita una gran obra artística? En una obra maestra, se está ante un horizonte simbólico peculiar en el que se arroja una nueva luz. Una luz como la luz que el Creador instaura de modo de abrir el escenario del mundo para sacar de su corazón divino y amante todas sus creaturas y liberarlas en la luz y el espacio del mundo. Una luz semejante irradia desde las obras maestras. Y, en esta luz, el propio artista queda revelado como nunca lo había sido. Su obra es ante él un ser cuya dignidad lo admira y le hace saltar el corazón de orgullo, satisfacción, gozo y gratitud. Como el niño que recibe un regalo inimaginable. El creador es como un niño en el reino de sus obras. Resguarda su inocencia, se salva de ser con ellas su propietario. Pero esto mismo lo experimenta quien se pone a contemplar la obra maestra de la que se trata. Una contemplación que requiere variada preparación. Y que no es la contemplación puramente intelectual de un concepto. La obra de arte abre un mundo simbólico en la articulación de su constitución material, sin que esta constitución material pueda ser jamás reemplazada por una síntesis conceptual. La obra de arte tiene el peso entitativo de ser un singular real. Se está ante ella. En ella brilla la belleza del ser en tanto misterio y trasfondo, abierto en la obra desde el esplendor con que la belleza corporiza la verdad del ser en la verdad de la obra.

Y esto no es todo: la obra recibe de quien la contempla el reconocimiento de su virtud y maestría, con la luz del ser del intérprete que se entrega a ella. La obra también es iluminada. Y ya es para alguien. Ya es amada. Entra así en el círculo de la verdad propia del amor. La belleza es la exuberante patencia de este encuentro que arroba todo. La belleza es carnal, y el misterio sólo se manifiesta y se abraza en ella. Las palabras del amor son carnales, como las del gran arte. Las palabras creadoras se encarnan. Adán

debió nombrar, creando lo que Dios espera siempre y necesita conocer humanamente, para ver consumado su amor y su justicia, de modo de ser más en el modo de dejarse amar e iluminar en y por sus obras. Esto es vivificar el misterio de Dios mismo en su obra que es el mundo. Ningún otro legado menor podía esperarse de un Amor infinito. En el mejor de los mundos posibles, si la reciprocidad perfectísima y última es lo que salva al mundo, al hombre y a Dios en un encuentro que será irrenunciable, y en el que el amor sólo así podrá ser la excelencia de la correspondencia perfecta que siempre será apertura a más, entonces, también, en este mejor de los mundos, deberá ser posible lo peor. Esto peor con que Kierkegaard se ha apasionado inimitablemente. En este sentido, el temor y el temblor kierkegaardianos son más consistentes con el drama del mundo –y que lo es, primeramente, de Dios–, que la posición con que la escolástica medieval ha tratado todo el problema ético.

Pero, la perspectiva kierkegaardiana tiene ojos iconoclastas: ve en el hombre el lugar apropiado donde Dios se contradice, y resigna dejarse encontrar. Ve en la figura de Siervo la bofetada que el pecado del hombre enrostra a Dios. La contrafigura de este Siervo es el ceño severo de la Gran Majestad que espera que su vasallo humano le obedezca, aunque parece seguro que se decepcionará

Pero la esperanza de Dios y del hombre revoca esta escena criminal. Ella está anclada y revivida en los dolores de todo lo que la crucifica. En esta encrucijada, el hombre habrá nuevamente de inventariar a Dios, creándolo a imagen de las evidencias que halla en el fondo de su alma personal, calmadas sus tormentas, purificados sus motivos, aceptadas sus inconsistencias, asumida su grandeza en el Amor que la funda. No menos en los rastros de la herencia universal y humana de la que a su vez él forma parte. En tal encrucijada, sabrá como saben los artistas que algo es profundo y verdadero: en la luz que la belleza siempre arroja para experimentar que Dios no deja de inventar al hombre para ser con él Aquél que el hombre tanto necesita en la medida en que descubre que es imagen del Amor que siempre lo añora más y más. Concebido de modo de que quede a la luz que el anhelo más profundo de Dios es poder ser profundamente humano. Y en Dios, su anhelo es su esencia misma. Es su *conatus*³¹, su poder³², su voluntad. Su fin. Su bien.

¹ PLATÓN, *El Banquete*, 203 a-e.

² *Ibid.*, 204 a.

-
- ³ KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del Cristianismo*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1961, 36 (en adelante *EC*)
- ⁴ Mt 11, 28. Para esta y otras citas bíblicas, referirse a: Biblia de Jerusalén, Barcelona, Desclée de Brouwer, 2006.
- ⁵ *EC*, 39
- ⁶ *Ibid.*, 41
- ⁷ KIERKEGAARD, S., *El Concepto de la Angustia*, Buenos Aires, Ed. Orbis, Hyspamérica, 1984, 70; 88.
- ⁸ *EC*, 50.
- ⁹ *Ibid.*, 51.
- ¹⁰ *Ibid.*, 52.
- ¹¹ *Ibid.*, 60.
- ¹² *Ibid.*, 63.
- ¹³ *Ibid.*, 66.
- ¹⁴ *Ibid.*, 78.
- ¹⁵ KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, SARPE, 1984, 135-137.
- ¹⁶ KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, 35-36.
- ¹⁷ *Ibid.*, 46-47.
- ¹⁸ *Ibid.*, 66.
- ¹⁹ *Ibid.*, 74.
- ²⁰ *Ibid.*, 69.
- ²¹ *Ibid.*, 76.
- ²² TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II, I, 5, 4, resp. Nos valdremos de la edición publicada en Madrid, BAC, 1994.
- ²³ *Ibid.*, II, I, 6, resp.
- ²⁴ *S. Teol.*, I, q. 82, a. 1, resp.
- ²⁵ *S. Teol.*, I, q. 82, a.2, resp.
- ²⁶ ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253 a 11-13.
- ²⁷ Gén 2. 18-20.
- ²⁸ HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. II, Madrid, Alianza, 1987, 232-233.
- ²⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XIV 1, 1088 a 22-24. Nos valdremos de la edición publicada en Madrid, Gredos, 1994.
- ³⁰ PLATÓN, *Fedro*, 255 d, en: *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2000.
- ³¹ SPINOZA, B., *Ética*, III, prop. 6. Nos valdremos de la edición publicada en Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- ³² *Ibid.*, I, prop. 34.

JUAN BLANCO ILARI

CONICET - ARGENTINA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
UNIVERSIDAD NACIONAL GENERAL SARMIENTO

LO AGONAL Y LO IRENEICO EN LA FILOSOFÍA

*Una versión preliminar del siguiente trabajo fue presentada en la XXIII Semana de la Filosofía que organiza el Centro de Estudiantes de Filosofía todos los años. Para su publicación, el autor hizo algunas modificaciones y mejoras.

Recibido: Septiembre 2011

Admitido: Octubre 2011

RESUMEN

La esencia de lo que debemos entender por filosofía se encuentra más del lado del quehacer, de la tarea, que del lado de “lo hecho”. Entre el sustantivo (*filosofía*) y el verbo (*filosofar*) hay una estrecha relación. Este trabajo se aboca, primeramente, a *lo que está antes del quehacer*, que se encuentra en la experiencia de ruptura. Luego se propone articular las dos grandes actitudes originarias que se abren a partir de ese momento, una más combativa (lo agonal) y la otra más pacifista (lo ireneico).

PALABRAS CLAVE

Filosofía. Filosofar. Ruptura. Agonal. Ireneico.

RESUMO

A essência do que devemos entender por filosofia é mais próxima à tarefa que ao “já-feito”. O substantivo (*filosofia*) e o verbo (*filosofar*) estão intimamente relacionados. Este trabalho é abocado, em primeiro lugar, para *o que está diante da tarefa*, que acontece na experiência de ruptura. Depois, ele se propõe articular as duas grandes actitudes originárias que se oferecem depois desse momento, uma mais combativa (o agonal) e a outra mais pacifista (o irênico).

PALABRAS-CHAVE

Filosofia. Filosofar. Ruptura. Agonal. Irênico.

INTRODUCCIÓN

Antes que nada debo confesar que todo enunciado del tipo “la filosofía tal o cual” es algo pretencioso. Esta pretensión consiste en intentar sintetizar una larga y rica tradición que se compone de innumerables capilares y tiene una estructura reticulada difícilmente abarcable. Frente a esta gigantesca catedral, llena de catacumbas, intersticios y recovecos, el lenguaje mismo aparece como la primera ocasión del embrujo. Pensar la filosofía en términos de un sustantivo es el primer engaño. La trampa consiste en suponer que filosofía es sólo el conjunto de problemas y soluciones que, a lo largo de varios siglos, construyeron los filósofos. No es que esto sea en sí un error; el error es suponer que esto es todo lo que hay.

Ya Ortega y Gasset había advertido, siguiendo en esto quizá a Kant, que, cuando de filosofía se trata, lo mejor es dejar de pensar en un sujeto y dirigir nuestra atención al verbo. Hay una distinción clara y esencial entre *la filosofía* y *el filosofar*. La esencia de lo que debemos entender por filosofía se encuentra más del lado del quehacer que del lado de “lo hecho”, no estamos en presencia de un *factum* sino de un *faciendum*. La filosofía, es más una empresa, una tarea, que un producto, un objeto, un resultado. Pero esto no es todo, adelantando el tenor de lo que voy a decir, hay que advertir que, la filosofía a la que adhiramos dependerá del tipo de tarea que realicemos. Es decir, entre el sustantivo y el verbo hay una estrecha relación. Por ello debemos estar atentos a no caer en la trampa que consiste en separar uno y otro.

En este trabajo me detendré en *lo que está antes del quehacer*, en una de las experiencias que dispara la empresa filosófica y que, en principio y por definición es extra-filosófica. Trataré, en primer lugar, de congelar ese instante, de identificarlo y clarificarlo. Luego me propondré articular las dos grandes vías que se abren a partir de ese momento. No pretendo agotar todas las posibilidades que se surgen luego del instante “disparador”, pero tengo la convicción que las dos que recorreré son las más originarias y representan lo que podríamos llamar el *gesto filosófico de base*. Lo que intentaré articular son dos “*ideals types*” al estilo Weber. Consciente de mi pretenciosidad diré que en el filosofar se juegan dos actitudes últimas, una más combativa y la otra más pacifista.

1. EL ORIGEN DEL FILOSOFAR: LA RUPTURA

En un libro que es mucho más grande por dentro que por fuera Jaspers distingue el *comienzo* de la filosofía del *origen* del filosofar. "...El comienzo es histórico y acarrea para los que vienen después un conjunto creciente de supuestos sentados por el trabajo mental ya efectuado. Origen es, en cambio, la fuente de la que mana en todo tiempo el impulso que mueve a filosofar. Únicamente gracias a él resulta esencial la filosofía actual en cada momento y comprendida la filosofía anterior. ...".¹ El origen pareciera radicar en una experiencia determinada que pone en marcha el quehacer filosófico. Esta experiencia es del orden del *pathos*, es algo que me sucede o no me sucede, no hay ningún conjunto de reglas metódicas que den como resultado la experiencia requerida, aunque debemos tener la disposición anímica necesaria para, llegado el caso, dar la bienvenida a esta experiencia, reconocerla para luego tratar de iluminarla. Jaspers distingue tres *experiencias princeps*: el asombro, la duda y las situaciones límites. Aunque la enumeración no es necesariamente taxativa ni completa, podemos tomarla como guía. El asombro y la duda tienen una clara resonancia histórica.

A la pregunta ¿qué nos hace pensar? Platón tiene una respuesta clara. Algunos autores remarcan la importancia del contexto en el cual este griego da la respuesta. Sócrates está discutiendo con Teeteto sobre la relatividad de las percepciones sensibles, al encontrar algo que ya no está ordenado, el contertulio dice estar admirado, estar intrigado por tal circunstancia; a lo que Sócrates responde que es muy característico del filósofo el estado del alma (*pathos*) que llamamos admiración (*thaumazein*).² Este y no otro parece ser efectivamente el origen (*arche*) del filosofar.

Pero no deberíamos olvidar que nuestras raíces filosóficas tienen una doble génesis: la griega (el asombro, el orden), y la romana. Mientras que para el griego la experiencia central es la del asombro admirado, lo que suscita una afirmación del orden existente, para la filosofía que elaboraron los romanos, el origen es algo mucho menos armonioso. Es en el último siglo de la República Romana, cuando la "cosa pública" estaba a punto de desaparecer y convertirse en la propiedad privada de la casa imperial (tras el intento de restauración llevado adelante por Augusto), cuando comienzan a tomarse con seriedad las ocupaciones filosóficas. Los "asuntos humanos" demuestran ser volátiles, lábiles y, en el fondo, muy peligrosos. Grecia ya había hecho experiencia de lo sórdido del mundo humano (de la política en general). Fue la política la que mató a Sócrates, y este hecho produjo gran

conmoción en Platón, quien quizá por primera vez advierte la peligrosidad que encierran los asuntos del mundo sensible. A partir de allí elabora toda su filosofía política, pero dicha filosofía sigue teniendo como meta la aplicación a esta pseudo-realidad de las verdades que emanan del trasmundo. En Roma, la experiencia del desmoronamiento es más aguda. Es porque el mundo pierde toda señal de constancia, de sentido, que la filosofía se transforma en la medicina del alma (Cicerón), "...su utilidad era enseñar a los hombres a curar sus espíritus desesperanzados evadiéndose del mundo gracias al pensamiento. ..."³

La misma experiencia de desmoronamiento es que la padece el primer pensador moderno. En Descartes la duda metódica sólo se explica correctamente si se la coloca en el horizonte de la situación histórica en la que se ejerce. La época en la que este autor filosofa se caracteriza, también, por una fuerte crisis variopinta. La unidad religiosa, política, económica y cultural sufre un serio daño. La disposición anímica frente a este tipo de crisis es el escepticismo, magistralmente representado en aquella época por Montaigne. Descartes es hijo de esta situación, sin embargo, como buen filósofo, toma en serio el escepticismo y trata de superarlo. En efecto, las *Meditaciones Metafísicas* tienen una arquitectura que exhibe, a escala, los dos humores filosóficos. Mientras que en la primera meditación se alza el filósofo agonal, sísmico (todo es puesto en duda, nada satisface aún la exigencia cognitiva), a partir de la segunda meditación comienza el filósofo irenéico a levantar la catedral de conocimiento. Descartes muestra como ningún otro, que lo agonal cuesta ser mantenido.

En el caso de la experiencia límite (o situación límite) no citaré ningún filósofo. Creo que lo mejor será intentar recrear lo que la provoca. Me detendré en una imagen que no ha cesado nunca de inquietarme. No intento con ello generar la experiencia (lo que, según ya dije, es imposible); simplemente me parece que puede ayudar para dimensionar correctamente lo que estoy diciendo, al tiempo que colaborará fuertemente con el resto de la exposición. Dejaré hablar a quien puede enrostrarnos con mucha pericia el momento sísmico. La escena es la de un niño que se contagia la peste en una ciudad ya tomada por la enfermedad. En este caso, la víctima es el hijo del juez Othon. Varias personas concurren para atenderlo. Lo citaré *in extenso*.

"...El doctor se aferró con fuerza a la barandilla de la cama donde el niño gemía. No quitaba los ojos del enfermito, que de pronto se puso rígido, con los dientes apretados, y se arqueó un poco por la cintura, separando lentamente los brazos y las piernas. De aquel pequeño cuerpo, desnudo bajo

la manta de cuarte, subía un olor a lana y a sudor agrio. El niño aflojó un poco la tensión de su rigidez, retrajo los brazos y piernas hacia el centro de la cama, y, siempre ciego y mudo, pareció respirar más de prisa. La mirada de Rieux se encontró con la de Tarreau que apartó los ojos.

”Ya habían visto morir a otros niños puesto que los horrores de aquellos meses no se habían detenido ante nada, pero no habían seguido nunca sus sufrimientos minuto tras minuto como estaban haciendo desde el amanecer. Y, sin duda, el dolor infligido a aquel inocente nunca había dejado de parecerles lo que en realidad era: un escándalo. Pero hasta entonces se habían escandalizado, en cierto modo, en abstracto, porque no habían mirado nunca cara a cara, durante tanto tiempo, la agonía de un inocente. En ese momento el niño, como si se sintiese mordido en el estómago, se encogió de nuevo, con un débil quejido. Se quedó así encorvado durante minutos eternos, sacudido por estremecimientos y temblores convulsivos, como si su frágil esqueleto se doblegase al viento furioso de la peste y crujiere bajo la insistente fiebre. Pasada la borrasca se calmo un poco, la fiebre pareció retirarse y abandonarle, anhelante, sobre una arena húmeda y envenenada donde el proceso semejava ya la muerte. Cuando la ola ardiente le envolvió por tercera vez, animándole un poco, el niño se encogió, se escurrió hasta el fondo de la cama en el terror de la llama que le envolvía. Gruesas lágrimas brotaron bajo sus párpados inflamados, que le corrieron por la cara, y al final de la crisis, agotado, crispando las piernas huesudas y los brazos, cuya carne había desaparecido en cuarenta y ocho horas, el niño tomó en la cama la actitud de un crucificado grotesco. ...”⁴

La filosofía ha encontrado en *el problema del mal* un desafío único. Lo que este tipo de experiencia suscita es, en principio, un rechazo radical. No podríamos negar seriamente que, frente a la agonía de un inocente, nuestro juicio queda turbado, seriamente golpeado. Advertimos que allí “algo no está bien”, algo se ha desviado infinitamente del curso del sentido. De aquí en más todo pierde su coloratura habitual, la realidad queda puesta bajo sospecha. La fractura que experimentamos nos desgaja del mundo, nos pone “fuera de él”, y desde ese no-lugar lo sometemos a juicio. Este “fragmento de realidad que ha perdido su cauce de sentido” tiene incidencia en el todo. Sucede como cuando muere un ser querido, sentimos que “el mundo” ya no es el mismo.

Lo que me interesa remarcar en este momento de la exposición es la jerarquización que el mismo Jaspers hace de las experiencias disparadoras. En efecto, las situaciones límite son el origen *más profundo* de la filosofía.⁵ La característica central de este tipo de situaciones es la *total conmoción* que

suscitan. Cuando enfrentamos una situación límite (la muerte, la culpa en el caso de Jaspers) sentimos, de pronto, la conciencia de estar perdido, advertimos una región de la realidad que no puede ser significada, que se resiste a ingresar en el luminoso reino del *logos*. Si tomamos la situación límite como una experiencia originaria, deberemos concluir que el filosofar se pone en marcha luego de haber experimentado una *ruptura entre el yo y el mundo*. La filosofía se hace presente bajo el signo de la violencia. Esta escisión es lo que da lugar al gesto filosófico de base.

En otro contexto, Husserl, con su gran capacidad para detectar diferencias y matices, logra captar esta situación. La verdadera empresa filosófica, afirma el padre de la fenomenología, tiene su fuente en un quebrantamiento por el cual, los que vivimos en la actitud natural, los que transitamos el mundo de la vida, “suspendemos lo vivido” para significarlo. Esta “puesta entre paréntesis” es denotada por Husserl de muchas maneras: *Aufbruch, Einbruch, Durbruch*. Todos estos términos comparten la misma raíz: *brechen*, acción de quebrar, romper, destruir. De esta manera, la filosofía nace cuando hemos perdido la fe en nuestro mundo ambiente, cuando nuestro sistema de creencias básicas se desmorona, pierde capacidad explicativa o comprensiva. Entonces, cuando me veo sacudido por la realidad, cuando advierto que el Ser está quebrado, allí hago filosofía.

Si este es el caso, el origen del filosofar implica necesariamente el reconocimiento de una distancia, de una desavenencia grave que me separa de las cosas, del mundo. Atravesado el umbral de la experiencia límite ya no puedo sentirme confortable en el mundo, por el contrario, a partir de aquí tengo la sensación de ser un extranjero.

El tipo de experiencias que colocamos bajo el concepto de “situación límite” de Jaspers, han significado el motivo del filosofar para muchos pensadores. En el siglo XX, una legión de filósofos, de gran capacidad y profundidad, ha reconducido todo su pensamiento a una sola experiencia: los campos de concentración. No creo cometer un desatino si afirmo que casi toda la filosofía de Arendt, por tomar sólo un ejemplo, brota de una sola pregunta: ¿cómo ha sido eso posible?, ¿qué significa esa realidad, y qué nos dice de nosotros y del mundo? A partir del reconocimiento de este divorcio se abren los dos humores filosóficos que señalo en el título de este trabajo. Leamos a Arendt:

“...comprender (...) es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, en constante cambio y variación, a

través de la cual aceptamos la realidad y *nos reconciliamos* con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo”.⁶

“Comprender no tiene fin y no puede por lo tanto producir resultados definitivos. Comprender es el modo específicamente humano de estar vivo; pues toda persona individual necesita reconciliarse con un mundo al que nació como un extraño, y en el cual, en razón de la unicidad de su persona, sigue siendo por siempre un extraño (...). En la medida en que el surgimiento de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, comprender el totalitarismo no es indultar nada, sino *reconciliarnos con un mundo en que tales cosas son posibles...*”.⁷

“...El resultado del comprender es el significado, que nosotros engendramos en el proceso mismo de vivir en tanto y en cuanto tratamos de *reconciliarnos* con lo que hacemos y sufrimos. ...”.⁸

En estas tres citas aparece la tarea de la comprensión unida a la tarea de la reconciliación. Pero si necesitamos reconciliarnos es porque algo se ha divorciado. El pacto de connaturalidad que unía al yo con el mundo ha hecho crisis, a partir de aquí la comprensión se propone re-establecer dicha unión. Pero como la misma autora lo subraya, esta tarea no puede hallar descanso en ningún resultado pacificador. La comprensión no puede producir resultados definitivos, unívocos. Esta imposibilidad no habla sólo del límite humano, de nuestra finitud, sino de la fuerza del impacto que provoca la experiencia límite.

2. HACIA LA RECOMPOSICIÓN: LO IRENEICO

Según la clásica definición, la filosofía es la ciencia (episteme) que busca las primeras causas y principios de todo lo que es (Aristóteles). Cuentan que el primero que utilizó el neologismo “filosofía” fue Pitágoras. El *denotatum* del término era ilustrado por el filósofo con la figura del espectador de los “juegos”. La nueva “actitud”, que llamamos filosofía, se asemeja a aquella actitud que adopta quien, sin estar comprometido con el juego, se eleva a las gradas superiores y contempla lo que sucede. Sólo esta nueva postura tomada frente a la realidad nos hará percibir con los ojos del alma el sentido último de lo que allí acontece. Hay algo que quiero subrayar de esta imagen: el necesario distanciamiento, la postura de no-compromiso que define la “contemplación filosófica”.

Ahora bien, los filósofos analíticos nos recuerdan que “buscar” es un acto intensional, siendo la intensionalidad una cualidad de determinados enunciados por la cual estos incumplen la ley de identidad leibniziana, y la

generalización existencial. Decir que Pedro va en búsqueda de la Atlántida no significa que existe un “x” tal que “x” sea la Atlántida. Ir a la caza de un *arché* último no supone que el objeto de búsqueda exista. Más allá de esto, muchos pensadores arriesgaron hipótesis más que interesantes sobre la naturaleza ontológica y epistémica del objeto de búsqueda: agua, aire, *apeiron*, *eidos*, Dios, sujeto, historia, etc., etc. Si la realidad tiene un sentido, tiene que tener un *arché*, y todo debe ser reconducido a esta causa para que pueda ser visto a la luz del sentido. La intuición filosófica que ha perseguido a los pensadores desde hace milenios es que “todo es Uno”.

Un ejemplo ilustre de la pacificación a la que lleva el pensamiento ha sido Sócrates. Condenado a muerte injustamente, espera el momento de su ejecución con una tranquilidad que causa estupor a sus amigos. La razón es clara, la inmortalidad del alma le garantiza no sólo la continuidad en el ser, sino también el pasaje a un mejor estado. Después de todo, si la filosofía es una práctica de la muerte, morir verdaderamente no puede ser más que una bendición.⁹ En resumidas cuentas, el alma que ha tenido el coraje de pensar goza de quietud, porque la verdad es reconfortante y redime lo que, *prima facie*, nos parece perturbador.

Si continuamos nuestro sobrevuelo, veremos que todas las escuelas helenísticas son, en el fondo, pacificadoras. Los estoicos proponen una gambeta muy particular. Invierten la direccionalidad natural del deseo. En vez de procurar que el mundo satisfaga mis deseos, intentan domesticar el deseo para que se adecue al mundo. Si alguien tiene sed (desea agua) la condición de satisfacción del deseo consiste en que la realidad se adecue al deseo, es decir, llegado el caso, transformará el mundo (buscando agua bajo la tierra) para saciar su deseo. La dirección de ajuste va del mundo al deseo (es el mundo es que debe hacerse corresponder con mi deseo). Todo lo contrario pasa con las creencias. En este caso, la dirección de ajuste va de la creencia (representación) al mundo, si mi creencia es falsa no es que el mundo esté mal y haya que modificarlo, lo que hay que cambiar es mi errónea creencia por una verdadera.

El estoico, en cambio, pondrá toda su energía en modificar siempre sus representaciones, porque *el problema no es la realidad*, son mis representaciones de la misma. Así, para lograr la armonía hay que re-educar nuestras representaciones (creencias, deseos, esperanzas) para que no pretendan más que lo que es.

Un caso paradigmático de esta actitud es la de aquel noble romano, que habiendo caído desde lo más alto de la fortuna, fue encarcelado y, emulando a Sócrates, espera su ejecución. En esos momentos de injusticia y muerte, Boecio encuentra, con razonamientos ciceronianos y estoicos, *La consolación de la filosofía*.

Otro camino tomado por el espíritu ireneico consiste en quitarle entidad al mal y al sufrimiento individual. Es este un camino lleno de promesas especulativas, aunque también marcado por el desaliento existencial. Un primer ejemplo destacado de esta actitud la encontramos en San Agustín, para quien el mal no puede considerarse una sustancia porque pensar “ente” es penar “inteligible”, pensar “uno”, pensar “bien”. De esta manera, la sombra que pareciera cubrir parte del mundo, debe ser leída como “carencia” y no como una realidad real (*ontos on*). Si seguimos la conformación categorial de la metafísica, deberíamos concluir, según el Obispo de Hipona, que el mal no-es. Luego, mucho más acá en el tiempo, aparece el estadio de las teodiceas, cuyo autor modelo sigue siendo Leibniz. En este caso, el pensamiento se posa sobre la “totalidad” para, a partir de allí, emitir un juicio sobre lo “particular”. Leibniz retoma con nuevos aires el principio de “razón suficiente”. Este principio, a su vez, hace juego con el principio de “lo mejor”, en cuanto que se entiende a la creación como el resultado de una competición, dentro del entendimiento de Dios, entre una multiplicidad de modelos de mundo de los cuales uno sólo expresa el máximo de perfecciones con el mínimo de defectos.

Finalmente, el golpe especulativo más importante lo ha dado Hegel. Puesto totalmente dentro de la filosofía del ser genérico, declara que el problema del mal solo se presenta para quien sigue preso de la representación, siempre individual, contingente y casi superflua. Si nos movemos al ámbito del concepto (*Begriff*) podremos advertir la lógica del Espíritu absoluto; lógica que procede por negación y destrucción. “Algo tiene que morir para que nazca algo más grande”. Hegel mismo define al idealismo como el “arte de perecer del ente finito”. A partir de este encuadre, el sentido de la Historia revela la “astucia de la razón” que todo lo convierte en progreso. Para una mirada que se ha atrevido a elevarse a la altura del concepto “todo lo real es racional”.

Nietzsche es otro pensador bifronte. En él encontramos un claro espíritu de lucha, pero también encontramos el lugar del descanso. Su protesta tiene un adversario claramente identificado: la tradición del

pensamiento metafísico, uno de cuyos ejes es Platón. La historia de la metafísica, afirma Nietzsche, es la historia del nihilismo. El nihilismo tiene una faceta agonal, pero *en el fondo es pacificador*: descubierto el desierto hay que aprender a subsistir en él. Aquí comienza la búsqueda agotadora. La ausencia de fundamento (*Abgrund*) es el dato, preparar la resurrección es la tarea. La redención está en nosotros. “De la desesperación absoluta surgirá la alegría infinita, de la servidumbre ciega la libertad despiadada”.¹⁰ Según Arendt, si Nietzsche hubiese seguido reflexionando hubiese recaído en el estoicismo.¹¹ Su apuesta, el anuncio del superhombre, consiste en advertir que cualquier criterio que expongamos para juzgar el presente, el ser, es foráneo. Someter el mundo a un juicio de la razón en nombre de la “injusticia” que comente no es más que una supina nostalgia de trascendencia. La moral es el último rostro del dualismo platónico, vulgarizado por el cristianismo. Una vez que se haya caído la última máscara ya no habrá razones para la insatisfacción y la lucha. En este momento retornará el espíritu dionisiaco y celebraremos la tierra, la vida. El *amor fati* es el *telos* irreversible para aquellos que ya advirtieron lo mendaz de todo lo moral.¹² Finalmente, cuando haya desaparecido la necesidad de las razones, cuando hayamos hecho no una crítica de la razón, sino una crítica a la razón, nos volveremos al único mundo para agasajarlo.

Los filósofos irenéticos comparten un denominador común: para todos ellos, la última palabra la tiene el sentido. Desde esta koiné (comunidad) se lanzan a buscar la comprensión/explicación. La explicación se torna multidireccional; va “hacia atrás” (la arqueología o la genealogía), “hacia delante” (la teleología), hacia arriba (el paraíso) o hacia abajo (“me he condenado eternamente para compartir el destino de los desdichados”: Sade entre otros).

El patrón procedimental que unifica todas las posturas ireneicas consiste en relacionar nuestra experiencia con “otra cosa” a la luz de la cual aquella debería ver modificada su cualidad. Así, por ejemplo, la genealogía se propone demostrar que todas aquellas cosas que para nosotros (es decir, desde nuestra perspectiva en primera persona) son valiosas, tienen una historia espuria; pues si logramos remitirnos hacia el comienzo histórico de estas experiencias, veremos que allí hay una mera invención. Cuando algo es inventado no merece demasiado nuestra atención. “..Para Nietzsche la invención (...) es, por una parte ruptura y por la otra algo que posee un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable. ...”.¹³ Los conceptos de bueno y malo (justo – injusto) provienen de oscuras relaciones de poder. Ya debería resultarnos familiar el núcleo de esta perspectiva que pone a nuestra

cuenta la percepción de algo inaceptable: si ya “no hay hechos, sólo interpretaciones”, entonces, “lo que es terrible quiero verlo terrible”.¹⁴ El problema no está en la cosa. En ninguna descripción que haga de la cosa aparecerá *lo terrible* como una propiedad intrínseca. El predicado “terrible” no es ni siquiera una cualidad secundaria, es menos que eso. Si esto es así, entonces el impacto queda amortiguado. Los únicos culpables somos nosotros que no podemos salir de nuestra estrechez, que ponemos en la realidad lo que es de nuestra autoría. Por lo que vemos, el estoicismo goza de buena salud. No hay hechos, sólo interpretaciones. Para cada interpretación hay otra que se le contrapone, entonces, si mi interpretación me muestra algo inaceptable, hay otra interpretación que lo muestra aceptable. Si lo mío no es más que una perspectiva, lo que tenemos que hacer, para reconciliarnos con las cosas, es trocar nuestra interpretación negadora por aquella que acepta la “cosa” y la festeja. A no ser, claro, que yo esté tan adherido a mi perspectiva que no pueda deshacerme de ella sin dejar de ser el que soy. En este caso se me llamará “miope”.

También tenemos la tendencia, de ascendencia platónica, de explicar las cosas haciendo una remisión hacia arriba. Según esta tendencia, “...las cosas humanas no presentan por sí mismas ninguna consistencia, ninguna garantía de solidez. Sólo cuando se refieren a un orden sobrehumano, cuyos indicios es lo único que nos es dado captar aquí abajo, adquieren un carácter auténticamente sagrado. ...”.¹⁵

Tanto en la huida hacia atrás, como en la remisión hacia arriba, se trata de reconocer que, lo que nos parecía ser de una manera, cuando ampliamos nuestra mirada, vemos que es de otra. Y una vez que realizamos esta *metanoia*, nos sosegamos. Es aquí donde, según algunos autores, la verdad hace juego con la libertad. Accederemos al grado máximo de libertad cuando advirtamos la necesidad de todo lo que es. En el fondo de este descubrimiento liberador, asegura Espinoza, está la alegría (*laetitia*).

Otra de las estrategias argumentativas utilizadas por los filósofos ireneicos consiste en menospreciar al alma exaltada por la presencia del mal acusándola de sentimentalismo adolescente. En este caso se trata de advertir que el paso a la mayoría de edad consiste en la aceptación por parte del sujeto de la realidad tal como es. Es propio de un idealismo sentimental pretender un mundo feliz, en el cual el sufrimiento haya desaparecido por completo. Lo que debemos hacer, dice el “adulto”, es lo que está a nuestro alcance, y el resto tolerarlo. Pretender otra cosa es no saber abandonar la

minoría de edad. Uno de los estudiosos más importantes de la literatura italiana dice respecto a Leopardi:

“...Las preguntas en las que se condensa la confusa e indiscriminada verdad reflexiva de los adolescentes, su primitiva y sumaria filosofía (¿qué es la vida?, ¿para qué sirve?, ¿Cuál es el fin del universo?, ¿por qué el dolor?) aquellas preguntas que un filósofo auténtico y adulto aleja de sí como algo absurdo y carente de auténtico valor especulativo y que, además, no comporta ninguna respuesta ni posibilidad de desarrollo, precisamente estas son las que se convirtieron en la obsesión de Leopardi. ...”¹⁶

Lo más llamativo de este tipo de tretas sofisticadas consiste en identificar “lo que vale la pena preguntar” con “lo que tiene una respuesta más o menos clara”.¹⁷ Buena parte de nuestra rica historia cultural se ha edificado sobre la negación de esta identificación.

Finalmente, siempre queda el recurso pacificador más inhumano: el olvido culposo. En este caso, el mecanismo comienza a operar por medio de la distracción y termina por arrancar del corazón humano la posibilidad misma del impacto. La indiferencia, el desdén ante el abismo marca, para algunos autores, el ritmo de nuestra época. El proceso por el cual llegamos al reposo por medio del olvido consiste en no sentir la falta como falta. Heidegger marca el corazón de esta carencia:

“...en la falta de dios se anuncia algo mucho peor. No sólo han huido los dioses y el dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad. Esa época de la noche del mundo es el tiempo de penuria, porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente. De hecho es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de dios como una falta. ...”¹⁸

Nadie se siente punzado por aquello que ya no punza. Pero esta incapacidad debe ser adscripta al sujeto/persona. No se trata de que las cosas hayan perdido su cualidad trastocadora, es que la persona ha perdido la capacidad de reconocerlo. Frente a esta impotencia se alza el filósofo agonal.

3. EL RECHAZO DE LA EVASIÓN: FILOSOFAR EN LA TENSIÓN

Queda la sensación que si sacamos las grandilocuentes explicaciones de la cátedra y las arrimamos a los pies de la cama del hijo del señor Othon, se desvanecen rápidamente. Hay situaciones que exhiben el límite mismo del pensar. Mientras que las filosofías de la evasión tejen relaciones, la filosofía agonal advierte la incapacidad de estas relaciones de clarificar la experiencia natal del sinsentido. Para las filosofías ireneicas nuestra experiencia en

primera persona queda devaluada cuando logramos elevarnos al reino del concepto. El espíritu agonal, por el contrario, se abroquela en la experiencia impidiendo que cualquier “elevación” le quite consistencia.

Agonía es lucha, y el filósofo agonal debe emprender la lid en un doble frente: pelea contra la realidad que descubre insensata, y pelea contra los insensatos que procuran inocular sensatez en el sinsentido. Creo que el conjunto de los filósofos agonales es ostensivamente inferior al conjunto de los filósofos ireneicos. Quizá debamos decir que son estos últimos quienes han demostrado una sólida fidelidad a la naturaleza de su quehacer. Por ello mismo, tal vez haya que aceptar que el filósofo agonal no es un verdadero filósofo ya que niega el objeto definicional de la filosofía; esto es, el sentido último de todas las cosas. Pero, como dijimos anteriormente, la filosofía no se define tanto por el objeto sino por la búsqueda.

En esta parte de mi exposición retomaré la senda abierta por Albert Camus. En lo personal tengo a Camus como el último pensador sincera y profundamente agonal. El concepto que mejor define la disposición anímica de este tipo de pensadores es el de “rebeldía”. ¿Qué es un hombre rebelde? pregunta Camus. “...Un hombre que dice no. Pero si niega, no renuncia: es además un hombre que dice sí desde su primer movimiento. ...”.¹⁹ De aquí en más la tensión/inquietud define el espíritu mismo del filósofo agonal: decir sí y no al mismo tiempo, ser grande y miserable, he aquí la situación antinómica, paradójal.

La agonía, a diferencia de la ataraxia, implica inquietud. Pero lo característico de esta inquietud es su carácter constitutivo. No se trata de un rasgo del carácter que podamos modificar a fuer de condicionamientos y nuevos hábitos. El espíritu agonal es estructuralmente antinómico. Hay en la condición humana una absurdidad fundamental al mismo tiempo que una grandeza implacable.

La filosofía también nos ha dado las herramientas conceptuales para articular esta constitución paradójica. En *El Banquete* de Platón la figura por antonomasia del alma está representada por Eros. A su vez, Eros lleva constitutivamente la doble marca de su génesis: la riqueza (Poros) y la pobreza (Penía). De ahí en más, el alma humana (Eros) se define como “vocación y aspiración al ser”; pues sólo podemos aspirar a aquello que aún no somos pero que, de alguna manera, presentimos. Eros representa la constitución ontológica de la mezcla.

Otro autor que ha percibido la tensión que atraviesa la esencia del hombre agonal ha sido Pascal. En este caso, ya no es el ritmo del mito sino el de la retórica el que manifiesta el carácter dual de la conformación antropológica. "...Porque, al fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo, infinitamente alejado de la comprensión de los extremos....".²⁰

Platón y Pascal subrayan el carácter irremediablemente opaco del hombre. Se trata de una naturaleza humana quebrada en su misma interioridad, pues percibe su carencia al tiempo que desea superarla.

Pero el filósofo agonal está obligado a dar un paso más. Una vez reconocida la insatisfacción²¹ que lo atraviesa, está obligado a recalar en la naturaleza misma de esta insatisfacción y de lo que de ella se desprende. Gabriel Marcel esgrime una pregunta que alumbra el presupuesto liberador que yace en el juicio de repulsa. "... ¿Qué cualidad puedo tener para emitir ese veredicto sobre el mundo?...".²² Luego despliega las virtudes de lo que llama la reflexión segunda: o yo mismo no pertenezco al mundo, y por lo tanto carezco de cualidades para apreciarlo; o formo realmente parte de él y entonces no soy esencialmente diferente a él. Si él es irrazonable, ininteligible, yo también lo soy (y conmigo todos mis juicios). Entonces, debemos aceptar que, *la condición de posibilidad para decretar el absurdo es que confronte la experiencia* (por ejemplo la de la agonía del inocente) *con un ideal de sentido y racionalidad frente a la cual aquélla no se conforma.*

Ninguna dialéctica, ni la más acerada, puede armonizar esta situación. Mantener constantemente esta mezcla de contrarios, reconocer la fragmentación (soy dos en uno, digo sí y no al mismo tiempo) define la disposición anímica del hombre rebelde.

Lo agonal de este humor filosófico consiste en no poder resolverse por ninguno de los polos. No puede descansar en una afirmación absoluta ni en una negación total, pero tampoco se ve satisfecho "suspendiendo el juicio". La suspensión no puede aquietar su ambición de sentido, porque inmediatamente advierte que cubrir lo absurdo con sentido, al igual que pretender descanso en la tibieza de no juzgar, es la expresión más acabada del mal gusto. No es que las propuestas le parezcan más o menos logradas. El punto de partida consiste en poner bajo sospecha todo conato dador de sentido. Lo que cuestiona el rebelde es lo que motoriza la filosofía: *logos didovai.*

“...El grito más profundo de Iván, el que abre los abismos más trastornadores bajo los pies del rebelde, es el *aunque*. “Mi indignación subsistiría aunque estuviese equivocado”. ...”.²³ Hay en el fondo de la rebeldía un bloqueo *a priori*. Aunque haya sentido, aunque el absurdo no fuera la última palabra, aunque la verdad existiese y redima lo que no podemos comprender, aún así, mi rechazo y mi indignación no se verían sosegados. Extremando la posición agonal, podríamos decir que, si Dios existe, no tiene importancia, si existe la verdad, es inaceptable, toda la ciencia del mundo no vale los estertores del hijo del juez. De ahora en más todo el esfuerzo del rebelde consistirá en derribar uno por uno los candidatos que podemos colocar por la palabra ciencia. Si el mito es verdadero, es inaceptable; si el platonismo es verdadero, es inaceptable; si la religión es verdadera, es inaceptable; si el empirismo es verdadero es inaceptable; si el arte es verdadero, es inaceptable...transitamos así una corrida infinita tumbando la verdad en nombre de la experiencia absurda, del sinsentido.

Pero la negación, el rechazo, tampoco es la última palabra. El pensador agonal queda perplejo al advertir que la demanda de justicia (de sentido) plena que lo habita no puede ser acallada por la falta de sentido. Tan absurdo es pretender la racionalidad de todo lo real, como suponer que, del hecho de que no exista el objeto real del deseo, se infiere la futilidad y frivolidad del deseo.

La negación es coextensiva con la afirmación que supone la demanda de justicia, de verdad y de belleza. Estas grandes exigencias, en virtud de las cuales el hombre agonal puede someter el mundo a juicio, no le pertenece como una obra suya, no es algo que él pudiera haberse dado a sí mismo. Como en otros tiempos hicieran San Anselmo y Descartes, el hombre agonal reconoce que su deseo de sentido pleno solo puede provenir del sentido pleno (“la causa tiene que tener tanta o más realidad que el efecto”). Entonces es cuando la perplejidad se troca en ironía: queremos la justicia y asistimos al espectáculo más horrendo de injusticia. Pero no podemos dejar de querer que las cosas ya no sean lo que son, ¿debemos entonces cerrar los ojos?, ¿debemos aceptar las propuestas pacifistas, ireneicas?

A lo que se resiste el hombre agonal es a consentir todo lo que hay, porque advierte que hay cosas inaceptables. La capitulación, justificada por una cripto-racionalización, le parece un verdadero escándalo, en última instancia, una traición a la razón misma. Ni siquiera el cerciorarse de la imposibilidad que conlleva su exigencia originaria (en el mundo, lo niños

seguirán padeciendo los horrores de la enfermedad) puede convencerle de dejar de luchar contra lo que el ser tiene de incompleto y abyecto. Por eso se “rebela”. Lo imposible es lo que lo mueve: “...Simplemente, sentí en mi de pronto una necesidad de imposible. Las cosas tal como son no me parecen satisfactorias. ...”²⁴

Por ello mismo, el espíritu agonal habita siempre una posición incómoda. Nadie puede relajarse en esta situación intermedia en la que nos vemos tironeados por dos polos equipolentes, el polo del “no” a una parte del mundo, y el polo del “sí” a aquello que me permite la negación. Entre el cielo de la afirmación absoluta, y el infierno de la negación nihilista, está el limbo en el que mora el filósofo agonal.

Kierkegaard solía recordar las terribles palabras bíblicas: “el que ve a Dios, muere”. Dios es el sentido acabado, perfecto. Quien se encuentra cara a cara con El ya no habitará ningún limbo, ya no carecerá de nada. Ya no ocupará un lugar intermedio y antinómico. Ese encuentro le brindará reposo. Decir que ya no peleará más contra una parte del ser es lo mismo que decir que ya no se contará más entre los vivos.

No podemos terminar este punteo sin mencionar a otro de los grandes pensadores agonales. Miguel de Unamuno se definió siempre como un luchador: “...tu te imaginas luchar por la victoria, y yo lucho por la lucha misma (...) la paz es la sumisión y la mentira. Ya conoces mi divisa: primero la verdad que la paz. ...”²⁵

El filósofo agonal debe mantenerse vigilante frente a las desmesuras que suponen inclinarse hacia el *sí definitivo* o hacia el *no rotundo*. Cada época tiene su divisa, y frente a ella, los que están “entre medio del sí y del no” deben recordar aquello que se ha perdido. Si hacemos caso a Nietzsche, y advertimos que nuestra época es la época del advenimiento y consumación del nihilismo, los que estamos en el limbo debemos hacer resonar los motivos de la rebeldía. Si tras la muerte de Dios asistimos al deceso del hombre, nos quedamos sin la experiencia que hace decir al esclavo “esto no está bien”, que hace decir al Dr. Rieux “me niego a amar una creación en donde los niños son torturados”. El filósofo agonal niega una parte del mundo en nombre de otra parte que se resiste a morir, a ser asesinada, a caer en el abismo. Hay en todo lo agonal una adhesión que sustenta el rechazo de las falsas consolaciones. Cuando los motivos de la adhesión ya no se perciben, el hombre inquieto debe velar por recuperarlos. Por una extraña

alquimia, en el corazón de la rebelión se alza el valor, aquello en virtud de lo cual rechazamos parte de la realidad.

Ahora bien, creo que ha llegado el momento de hacer una rectificación. El rechazo es de orden metafísico: no podemos amar una creación en la que los niños son torturados. La afirmación es del orden de la moral: juzgamos al Ser en nombre de la justicia. El choque entre lo metafísico y lo moral explica buena parte del llanto de los hombres: "...Los hombres lloran porque las cosas *no son* lo que *deberían ser*. ..."²⁶ ¿Es legítimo anteponer a la constitución óptica de la realidad nuestras pretensiones éticas?, ¿no conviene separar los ámbitos: ontología por un lado y ética por otro?, ¿por qué suponemos que tiene que haber armonía entre estas dos esferas? Para un filósofo honesto, el valor último de su búsqueda debe ser la verdad, y si lo que es verdadero no resulta ser lo que es deseable, entonces no debe rechazar, ni negar, ni pelear contra la verdad en nombre de la justicia. ¿Es que no hemos aprendido que la verdadera raíz del "nihilismo consumado" consiste en abandonar definitivamente la referencia trascendente que dispara nuestro rechazo?

Tenemos ante nuestros ojos *lo que nos subleva* (el objeto de nuestra sublevación), ¿de dónde emerge aquello en virtud de lo cual se produce el rechazo de lo que rechazamos? ¿De una idea?, ¿de una esperanza en la tierra prometida? Ninguna de estas cosas puede mantenerse por mucho tiempo si no emergen también de una experiencia. La única manera de sostener la tensión del "*inter esse*" (del "estar entre" el sí y el no que supone la agonía) es que ambos polos tengan la misma densidad, y tal cosa sólo se logra si ambos arraigan en la experiencia. Tenemos a los humillados y también tenemos la belleza. La rebeldía comienza a desaparecer como actitud humana cuando lo segundo desaparece. Pero cuando esto sucede, también desaparece lo primero. Sólo hay humillados, víctimas, cuando podemos confrontar esa realidad con otra frente a la cual no se adecua. ¿Qué sucedería si abandonamos la belleza, la verdad, la justicia?

"...Ernst Dvinger en su *Diario de Siberia*, habla de ese teniente alemán que, prisionero desde hacía años en un campo de concentración en el que reinaban el frío y el hambre, se había construido con teclas de madera un piano silencioso. Allí, en el amontonamiento de la miseria, en medio de una multitud de harapientos, componía una extraña música que sólo él oía. Así, arrojados en el infierno, misteriosas melodías y las imágenes crueles de la belleza huida nos traerían siempre, en medio del crimen y la locura, el eco de

esa insurrección armoniosa que atestigua a lo largo de los siglos la grandeza humana. ...”²⁷

Cuando la rebelión traiciona su origen va a parar al campo de concentración. Y lo traiciona cuando no logra mantener viva la llama del anhelo de justicia. En ese momento abandona una parte de sí para hacer reinar el desprecio a la vida. Allí es cuando debe aparecer la actitud correctiva que rememora los momentos de lucidez, de armonía. Pero este rescate no debe apoyarse en una idea, sino que debe emerger de una experiencia. Si es verdad que una sola experiencia nos aísla del mundo, también es verdad que una sola experiencia nos muestra el costado de familiaridad que justifica nuestro rechazo de lo que merece ser rechazado. El verdadero drama del hombre moderno es que se ha quedado sin esa experiencia. “...cuando se ha tenido la suerte de amar con fuerza, se pasa uno la vida buscando ese ardor y esa luz. ...”²⁸ Si nouviésemos en nuestro patrimonio esa experiencia del amor, ¿Qué nos proponemos como meta?, ¿en nombré de qué rechazaremos el sinsentido?

CONCLUSIÓN

Las reflexiones que anteceden tienen un cariz exploratorio. Por ello mismo se hacen acreedoras de muchas observaciones. En primer lugar se puede criticar la rapidez e imprudencia con la que me he referido el pensamiento de grandes filósofos. Pero este es un riesgo que toda mirada sinóptica debe asumir. Como dije al comienzo, hay algo de exabrupto en la frase “lo agonal y lo irenético en la filosofía”. He querido señalar dos grandes actitudes abiertas ante una de las experiencias disparadoras del quehacer filosófico: el mal. La apuesta, que no puedo demostrar ni aquí ni en ningún lado, es que todas las filosofías exhiben uno de estos dos humores filosóficos. Es decir, podríamos leer la historia de la filosofía con estas dos cifras. Por ello, los autores que he traído al estrado para testificar han hablado poco, lo justo como para poder apoyar la tesis general del trabajo. En este sentido, he hecho uso de ellos, y por esto les pido disculpas.

También he querido demostrar que basta una sola experiencia para poner en movimiento todo el aparato conceptual filosófico. La muerte del “inocente”, como tan bien la describe Camus, es suficiente para conmover al hombre. Ahora bien, frente a esto tenemos sólo dos opciones: o lo que allí sucede “tiene sentido”, o es lisa y llanamente un “absurdo”. Nos inclinamos por lo primero de varias maneras. Todas ellas tiene la misma arquitectura argumental: relacionan ese espectáculo siniestro con alguna otra cosa; y al

hacerlo, lo siniestro deja de ser tal, o al menos mengua su poder de trastocamiento. Lo que antes parecía absurdo, ahora no lo es tanto. Por esta dirección el filósofo puede encontrar la paz (irene) y descansar. Inclusive el *amor fati* que pregona Nietzsche tiene algo de ireneico. Esta es una característica que el gran filósofo alemán comparte con aquellos que dice refutar. No importa que el descanso se halle en un Dios trascendente, en el Ser inmanente, en la vida o en la voluntad de poder; lo importante es que se ha encontrado alguna divisa que amerita el reposo. El platonismo que dice rechazar se nutre de la misma sabia: *en el fondo hay que celebrar*. Esto no debería sorprendernos, la filosofía ha sido definida desde sus orígenes como búsqueda del sentido. Es decir, hay en el espíritu filosófico una “apuesta por el sentido”. Cuando el sentido brilla por su ausencia, el filósofo debe tensar al máximo sus músculos para encontrarlo.

Ahora bien, no debe creerse que capitular frente a la experiencia del absurdo define *per se* al filósofo agonal. Toda capitulación tiene algo conclusivo. Decir “basta, me rindo” es la condición para el estado de paz. Para mantener la tensión es necesaria una experiencia que avizore la meta, que anticipe aquello que debe hacerse realidad. A quien se le ha vedado esta experiencia, ya no sabe en nombre de qué luchar: “...Cada quien confusamente un bien aprende en que se aquieta el ánimo, y desea, pues cada quien para alcanzarlo lucha. ...”.²⁹

¹ JASPERS, K., *La Filosofía*. México. FCE, 1992, 15.

² PLATÓN, *Teeteto*, 155c-d. Nos valemos de la traducción *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1988, 202.

³ ARENDT, H., *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002, 174.

⁴ CAMUS, A., *La peste*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995, 167-8.

⁵ JASPERS K., *La Filosofía*, 17.

⁶ ARENDT, H., *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós, 2005, 371.

⁷ *Ibid.*, 372.

⁸ *Ibid.*, 373.

⁹ Cebes es quizá el personaje que más a fondo lleva la mezcla de estupor y algo de rechazo que le suscita la postura de Sócrates el día mismo en que será ejecutado. Entiende que “los hombres sensatos deben sentir enojo por morir, los insensatos, en cambio, alegría”. Pero Sócrates no tarda en contestarle. Aquella tranquilidad y alegría con que el filósofo espera la muerte no es una postura artificial, sino la disposición anímica lógica de quien ha vivido filosofando. “... (M)e parece a mí natural que un hombre que ha pasado su vida entregado a la filosofía se muestre animoso cuando está en trance de morir...”. La razón es muy sencilla, “...cuantos se dedican por ventura a la filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el

morir y el estar muertos...”. PLATÓN, *Fedón*, 62b-64a, según la traducción publicada en Buenos Aires, Orbis, 1983, 149-150.

¹⁰ CAMUS, A., *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1967, 174.

¹¹ “...Si Nietzsche hubiera desarrollado estos pensamientos en una filosofía sistemática, habría conseguido un tipo muy enriquecido de doctrina epictetiana, enseñando una vez más el “arte de vivir la propia vida” cuyo truco psicológico más poderoso consiste en querer que suceda lo que de cualquier modo sucede. ...”. ARENDT H., *La vida del espíritu*, 402-403.

¹² “...Mi fórmula para la grandeza humana es *amor fati*. No hay que pedir, no hay que buscar otra cosa, ni en el pasado, ni en el futuro, ni en toda la eternidad. ...”. NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, Barcelona, Edicomunicación, 1997, 68. Un poco más atrás afirma Nietzsche: “...Considerarse a sí mismo una fatalidad; no querer cambiarse “de otro modo” de como se es, en estas condiciones, he aquí la verdadera razón. ...”, *Ibid.*, 38.

¹³ FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1996, 21.

¹⁴ HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, 49.

¹⁵ MARCEL, G., *Homo Viator: prolegómenos a toda metafísica de la esperanza*, Buenos Aires, Nova, 1954, 11-12.

¹⁶ SAPEGNO, N., *Disegno storico della letteratura italiana*, Florencia, La nuova Italia, 1974, 649.

¹⁷ Safranski abre su texto dedicado a la cuestión del mal con esta cita: “...Nos falta algo, no sé como llamarlo, pero no lograremos entre nosotros arrancarlo de las entrañas. ¿Para qué rompemos la cabeza con ello? ...”. SAFRANSKI, R., *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000.

¹⁸ HEIDEGGER, M., *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1995, 241-2.

¹⁹ CAMUS, *El Hombre Rebelde*, 121.

²⁰ PASCAL, B., *Pensamientos*, Barcelona, Altaya, 1993, 77 (pensamiento 199 en la edición de Louis Lafuma).

²¹ Cfr. CAMUS, A., *Calígula – El Malentendido*, Buenos Aires, Losada, 1997, 61y ss.

²² MARCEL, G., *Los Hombres contra lo Humano*, Madrid, Caparrós, 2001, 92.

²³ CAMUS, *El Hombre Rebelde*, 159.

²⁴ CAMUS, *Calígula – El Malentendido*, 60/1.

²⁵ UNAMUNO, M., *Mi religión y otros ensayos*, Buenos Aires, Austral Espasa-Calpe, 1945, 25.

²⁶ CAMUS, *Calígula – El Malentendido*, 66/7.

²⁷ CAMUS, *El hombre rebelde*, 354.

²⁸ CAMUS, A., *El Verano*, Madrid, Alianza, 1996, 73.

²⁹ DANTE, *La divina comedia*, Purgatorio, canto XVII.

SERGIO FABIÁN FALVINO

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
UNIVERSIDAD DEL NORTE SANTO TOMÁS DE AQUINO - CEOP

EL BANQUETE COMO
INSTITUCIÓN SOCIAL Y
FORMA LITERARIA
LAS ETAPAS DE INICIACIÓN A LOS
MISTERIOS DEL EROS PLATÓNICO

Recibido: Octubre 2011

Admitido: Octubre 2011

RESUMEN

El autor parte de la constatación de que en el pensamiento griego el tema del amor constituía un terreno de controversias. Identifica al diálogo *El banquete* como un auténtico ámbito “erofánico”, donde Eros se revela. A fin de aproximarse al meollo del diálogo platónico, realiza una tipología de los banquetes y simposios griegos. Luego analiza la estructura de *El banquete* hasta llegar a describir, de la mano del discurso socrático, las etapas de iniciación a los misterios del Amor.

PALABRAS CLAVE

Banquete. Eros. Amor. Simposio. Iniciación. Belleza.

RESUMO

O autor começa por referir que no pensamento grego o tema do amor foi um terreno cheio de controvérsias. Identifica o diálogo *O banquete* como um auténtico âmbito “erofânico”, onde Eros é revelado. Para abordar o núcleo do diálogo platónico, ele realiza uma tipologia dos banquetes e simposios gregos. Logo após, analisa a estrutura de *O Banquete* até descrever, levado pelo discurso socrático, os estágios de iniciação nos mistérios do Amor.

PALAVRAS-CHAVE

Banquete. Eros. Simpósio. Daimon. Beleza.

En el pensamiento griego el tema del amor constituía un terreno de encendidas confrontaciones y rico de controversias. La tradición de referencia para los filósofos, científicos, poetas y retóricos no era ni unívoca ni unánime; las perspectivas de reflexión dejaban amplios márgenes de interpretación; las leyes, las costumbres, la mentalidad, en una palabra la cultura griega, no eran totalmente homogéneas. Basta pensar en el tema de la pederastia, admitida generalmente por los Griegos, aunque pensada y vivida de modo múltiple y diferente; pero también en los temas de la amistad y de la educación, en el rico patrimonio mitológico y en la vida cotidiana de las *poleis*.

Indudablemente, más allá de las especulaciones exquisitamente metafísicas, capaces de fundar estos temas y muchos otros aspectos concretos de la vida en un mundo ideal, sostenido por la referencia a una precisa protología, algunos diálogos de Platón permiten el surgimiento de esta riqueza fenomenológica relacionada con la temática de Eros. Más aún, por muchos aspectos los mismos se inspiran precisamente en ella. En efecto, el diálogo platónico está construido mayormente sobre la figura de Sócrates y de sus interlocutores, pero también deja traslucir una mentalidad acerca de la cual es difícil dar cuenta puntualmente, aduciendo precisas referencias textuales o específicas analogías y continuidades. Ésta es la situación de *El Banquete*, en el que se evidencia un *topos*, más o menos descrito por Platón, que ambienta la escena y que representa un auténtico ámbito erofánico, es decir, un lugar manifestativo de *Eros* por excelencia.

El banquete constituía en el mundo antiguo una verdadera institución social, en el que se seguía un modelo común de códigos y costumbres. Como explica Dennis Smith: “El banquete era la comida del atardecer, a la que los ancianos daban un significado simbólico máximo. La tradición del banquete se componía de un amplio conjunto de hábitos del banquete y de la ideología del banquete”.¹ Al hacer referencia a los “hábitos del banquete”, el autor quiere significar el modo como los antiguos planeaban, conducían y se comportaban en sus comidas formales, es decir, aquellas convenciones sociales que van desde el número y descripción de los platos a sus reglas de protocolo; y, además, utiliza el término “ideología” del banquete para aludir a la comunicación social de valores que se transmitían con su práctica.

Pero es, en realidad, el simposio como forma literaria —cuyo ejemplo arquetípico es *El Banquete* platónico— en el cual esta comida, especialmente la de los filósofos famosos, fue idealizada de modo emblemático en función de situaciones preestablecidas.²

Ya en la época de Homero, los simposios eran importantes y en los mismos se celebraban las virtudes de los héroes mediante el canto de los poetas. Sabemos que la danza era un elemento esencial junto con la música y la presencia del vino mezclado por jóvenes adiestrados según las órdenes de un “simposiarca”.³ Muchos autores, entre los cuales se encuentran Plutarco, Luciano, Jenofonte, Jeremón y otros, atestiguan la sensualidad, ciertas veces, la vulgaridad y casi siempre el ingenio, la ironía, la hilaridad de estos encuentros que se efectuaban después de cenar, en las casas privadas⁴ de algunos aristócratas, en ciertos edificios públicos y en las escuelas filosóficas.

Platón en *Las Leyes* argumenta sobre la eficacia educativa de los discursos y el intercambio de puntos de vista en el ámbito de los simposios. El Filósofo ateniense trata de recrear *ad arte* el clima espiritual del simposio, para recuperar su función educativa originaria, mientras se pregunta:

“¿Y no habíamos dicho también que en tales circunstancias las almas de los bebedores se funden como el hierro y, por eso, se hacen más maleables y regresan al estado infantil de modo que resultan objeto fácil de educación en las manos de quien puede y sabe formarlos y plasmarlos precisamente como si se encontraran en una joven edad?”⁵

Con esto intenta contraponerse a cuanto estaba sucediendo en su época, ya que, como podemos leer en el segundo libro de *Las leyes*, los simposios se estaban convirtiendo en caóticos y turbulentos: “Con la moral en las nubes uno se siente más ligero y alegre, a esta altura habla sin frenos y, al hacer esto, no siente ni siquiera los llamados de los vecinos, a tal punto está convencido de que sabe cuidarse a sí mismo y a los demás”.⁶

Debemos destacar que los griegos tenían habitualmente dos momentos bien definidos en su banquete: el primero estaba compuesto por el mismo *deipnon*, durante el cual se tomaba la comida del atardecer. El segundo momento era llamado, en cambio, simposio (*symposion, potos* o “fiesta de la bebida”⁷) que constituía un amplio período de tiempo durante el cual se desarrollaba el entretenimiento vespertino.⁸

Los simposios tenían que seguir reglas precisas: terminada la cena, después de haber cumplido algunos ritos como el ofrecimiento de una libación de vino sin mezclar “al buen daimon” (*agathou daimonos*) y el canto de un “peán” (*paianizein*, a menudo una canción solemne o un canto religioso), se comenzaba a beber haciendo girar la copa de vino, por turnos y ordenadamente. Y precisamente, en el momento propio del simposio, se organizaban distintas actividades según las características del banquete y el nivel cultural de los comensales. Entre estas actividades se realizaban juegos festivos (como adivinanzas y ejercicios intelectuales variados de alto valor competitivo), entretenimientos dramáticos y conversaciones filosóficas.

Aunque podemos destacar que es la flautista la presencia más constante de la diversión en el simposio, la que era introducida durante la ceremonia de apertura del banquete o más tarde. A este respecto, destacamos que en los simposios organizados por hombres vulgares y por personas incultas –como enseña Platón– en lugar de las voces de los grandes poetas o las bellas discusiones, se invitaban a las flautistas:

“Siendo incapaces de proponer por sí mismos la materia de conversación para el simposio y de expresarla con la voz y el discurso propio, por falta de formación espiritual, hacen encarecer a las flautistas, pagando abundantemente una voz extraña, o sea, la voz de las flautas y con las voces de las flautas se entretienen entre ellos. En cambio, donde hay comensales dotados de virtudes personales y de formación espiritual, no te sucederá que veas ni flautistas, ni bailarinas, ni citaristas. Ellos conversan y se entretienen los unos con su propia voz porque se bastan a sí mismos sin tener necesidad de pasatiempos y hablan y escuchan un poco cada uno ordenadamente, aunque beban con abundancia”.⁹

Esto es cuanto Platón destaca en su diálogo, cuando hace proponer a Erixímaco lo siguiente: “Yo propondría alejar a la flautista”¹⁰ para poder aprovechar el tiempo del simposio a hacer, cada uno a su turno, el elogio de Eros.

El mismo Ateneo confirma que existía un modelo ideal claramente definido que era utilizado como tipo para los banquetes filosóficos, a tal punto que se había consolidado la frase: “según la idea del simposio” (*ta kata ton tou symposiou logon*).¹¹ Con respecto al simposio filosófico, D. Smith escribe que representa “la subcategoría mejor conocida de la institución del banquete. Si bien participaba de todas las características comunes, también aportaba sus propios rasgos y

motivos”. Y concluye: “la tradición del simposio filosófico fue la que refinó esta institución e hizo de la misma una manifestación significativa de la cultura griega”.¹²

En el *Banquete* platónico, donde se presenta la gran reunión en la casa de Agatón para festejar la victoria por su primera tragedia, después de un preludio que se abre *ex abrupto* con la respuesta de Apolodoro a unos amigos ignotos acerca del encuentro¹³, Platón nos introduce en un relato indirecto, o mejor, en “la narración de una narración”¹⁴ que, a causa de su desarrollo en tiempos lejanos y al modo con el cual la gente desea saber acerca del mismo, se había convertido en un evento legendario que había alcanzado ya la dimensión del mito.

Pero hay un aspecto que nos interesa destacar particularmente dado que subsumirá todo el relato en una atmósfera hierática y será el verdadero *fil rouge* de la posterior iniciación a los misterios de Eros por parte de la máscara de Sócrates-Diotima.

Sócrates entrará en la escena cuando los comensales habían llegado ya a la mitad de la comida porque se había detenido afuera a meditar. Explica Reale:

“Con la profunda inspiración que arrebató a Sócrates por la calle y, especialmente, en el vestíbulo de la casa de los vecinos de Agatón, Platón quiere aludir ciertamente a la inspiración divina por las cosas que dirá sobre Eros. [...] Éste es un punto clave para interpretar el significado del personaje de la sacerdotisa-adivina Diotima de Mantinea, de la cual Sócrates fingirá haber sido discípulo en las cosas de amor”.¹⁵

Por este motivo, después del encomio a Eros realizado por algunos personajes, entre los cuales se encuentra el mismo Agatón, el anfitrión, finalmente Sócrates tomará la palabra. La organización de su discurso aparece como una respuesta a los poetas que lo han precedido. Pero, mientras a Aristófanes Sócrates le responderá hacia el final por boca de Diotima, a Agatón tratará de responderle desde el principio, obteniendo su convergencia sobre la idea de que Eros no puede ser sólo el amado, sino que, en cuanto Eros, el amor debe ser amor *de* algo. Por lo tanto, es también amante, y ama aquello que es bello y bueno, el amado precisamente.

Llegados a este punto, y cuando parece que Sócrates puede seguir su discurso en forma autónoma, se introduce en el diálogo la máscara de

Diotima, la sacerdotisa de Mantinea. Se trata, en realidad, de una reafirmación evidente de principio socrático de ‘ignorancia filosófica’ sobre la verdad del discurso. De este modo, por una parte, Sócrates tiene la necesidad de proceder de modo dialéctico, evitando el monólogo (por eso, su *incipit* ha sido un diálogo *vis-à-vis* con Agatón); por la otra, los oradores que lo han precedido —comprendidos los poetas cómicos y trágicos— no han hecho profesión de ignorancia desapasionada, evitando esa condición feliz del filósofo que le permite encontrar el camino de la verdad y del auténtico saber.

El cambio de papeles en el diálogo entre Sócrates y Agatón por lo que respecta a un discurso en tercera persona significa para Sócrates, pues, la asunción de la máscara o del rol de Agatón en relación a Diotima.¹⁶

Este discurso socrático puede ser escandido en tres momentos: el primero, que implica una purificación que se realiza inmediatamente después de la formulación del elogio del poeta trágico; el segundo, cuyo centro es el mito de Eros, hijo de Penía-Poros, nos introducirá en los “pequeños misterios” del rito iniciático; y, finalmente, el tercer momento desarrollará el tema de la escala de amor, a partir de los “grandes misterios” de iniciación. Podemos hablar, entonces, de tres momentos que contienen amplias alusiones recíprocas aunque se constituyen a partir de núcleos bastante definidos y sucesivos: desde la confutación elénquica, realizada por Sócrates en primera persona, en relación a Agatón, Platón pasa a introducir una “primera” enseñanza sobre la naturaleza de Eros hasta entrar en la fase contemplativa o manifestativa del mismo Eros (el momento epóptico). Es necesario destacar que, en esta distinción, los pequeños misterios son ya un momento de conocimiento y de enseñanza si bien no constituyen la totalidad de la sabiduría filosófica sobre Amor, alcanzada sólo en la última fase, la fase epóptica.

Sobre el plano de la interpretación metodológica del discurso de Sócrates hay que observar, además, que el primer diálogo con Agatón, en el que el poeta reconoce las carencias de su propia formulación, no es un “prólogo” destacado del resto del discurso. Por otra parte, también según Clemente Alejandrino y Teón de Esmirna, la búsqueda de la verdad filosófica o la iniciación a los misterios deben ser precedidas por una purificación clarificadora.

Acerca de la concepción griega de los misterios sabemos muy poco. Algunos estudiosos piensan que esto se debe a la reserva-secreto de los cultos designados según una determinada tipología religiosa. Por este motivo proponemos, entre las fuentes que nos han llegado, a Clemente de Alejandría, *Stromata*, VII 4, 27, 6:

“Nosotros afirmamos que es necesario purificar las almas preventivamente de las opiniones viciosas y malvadas a través de la recta razón y sólo después dirigirse al comentario de los principales capítulos [de la fe]. En efecto, aún antes de la iniciación se quieren aplicar ciertos ritos de purificación a los iniciados, con la convicción de que, sólo después de haberse despojado de los pensamientos impíos, se debe disponer a [recibir] la tradición de la verdad”.¹⁷

Al final del camino la iniciación preveía una suerte de consagración en presencia de un sacerdote, con ceremonias complementarias. Aunque no en estos términos, también Platón confirma, por ejemplo en el *Sofista* 229e1-230e3, la necesidad de “purificarse”, según el modo de los cultos místéricos, antes de ser introducido a la Verdad.

Es necesario ver entonces en qué consiste esta purificación que permite introducirnos a la metafísica de Eros. Hasta este punto, en el *Banquete*, los oradores habían descrito a Eros a partir de las tradiciones míticas, convicciones culturales o escuelas de pensamiento que no presuponían la metafísica, entendida como doctrina de las Ideas, sino que caracterizaban al mismo Eros sobre todo como un objeto, o un proceso, una función. El mismo Agatón, aunque formula su elogio de modo apropiado, ha terminado por reducir el objeto a sus propiedades exteriores.

En general, la atención a Eros como sujeto se ha tenido de modo sólo descriptivo, puramente fenoménico y, sobre todo, nadie lo ha captado desde el punto de vista del acto mismo de amar, la tendencia hacia algo o alguno. Sócrates introduce precisamente esta idea original: para comprender a Eros es necesario dotarse de esa instrumentalización conceptual que sólo la metafísica se encuentra en grado de ofrecer a partir de la dialéctica. Ésta, pues, lejos de ser un mero instrumento extrínseco de su discurso, se convierte en el alma y la esencia misma de Eros.

Para purificar los discursos —y sobre todo para superar el cuadro retórico de Agatón—, Sócrates considera necesario aclarar sobre Eros

aquello que es y aquello que no es, respecto de aquello *acerca de lo cual* es amor. En otras palabras, para introducir plenamente su esencia, es necesario tener en mira el hecho de que el amor, como tal, es amor ‘de algo o alguien’. Y esto no en el sentido de un genitivo subjetivo (el hecho de que alguien ama), o de origen (el amor que descende de alguien) y ni siquiera en sentido totalmente objetivo (el amor como amado), sino en el sentido que surge de la relación entre padre e hijo, o entre padre y madre, para usar los ejemplos de Platón. La naturaleza de Eros implica una relación de sí mismo con el otro: éste es el significado de la expresión “amor de”, que Platón hace introducir a Sócrates al inicio de su discurso “preparatorio”.

Es suficiente notar, por ahora, que el fundamento de la crítica a la visión erótica de Agatón es la recuperación de la idea de amor como acto, ejemplificable en el deseo, a partir del hecho de que no existe amor que no lo sea de algo. La argumentación platónico-socrática sigue evidentemente las reglas de una lógica férrea: para ser amado, algo o alguno debe ser objeto del acto de amor, o sea, *terminus ad quem* del amante; igualmente, este último, si es amante, no puede amar de modo indistinto, sino que se constituye como *terminus a quo* de una relación que supone al otro.

Sócrates puede concluir convenciendo a Agatón de esta primera verdad: si lo bello es el objeto de Eros, o bien, si el amor es deseo de belleza, entonces el amor es aquello que por naturaleza carece de belleza. Y le falta a tal punto que la busca en todas partes, sin pausa, hasta que no ha encontrado su fuente, la Belleza en sí, que también es Bondad.

Es interesante notar que en el diálogo abigarrado con Agatón, precisamente cuando el poeta admite la corrección de las confutaciones y la contradicción de sus propias tesis, Sócrates decide recurrir al relato de Diotima. Él confirma aquí de modo emblemático que no *es* la verdad, ni la *posee* con estas palabras: “Es la verdad, querido Agatón, que no puedes contradecir, porque contradecir a Sócrates no es para nada difícil”.¹⁸

Por esto el Maestro hará referencia al relato de la sacerdotisa de Mantinea. Esto significa que todo aquello que ha sido dicho por Sócrates hasta aquí, aunque haya logrado conquistar para sí a Agatón, no basta a la verdad sobre Eros. Será Diotima, el *alter Socrates*, a operar la verdadera introducción a los grandes misterios de amor, aprovechando la formulación y la aclaración metodológica iniciada por Sócrates.

El de Diotima es, como afirmamos anteriormente, un conocimiento participado por Sócrates de modo análogo a la iniciación misteriosa. Y el hecho de que se trata de una iniciación, en primer lugar a los “pequeños misterios” y luego a los “grandes misterios”, queda confirmado por el uso del mito, en conformidad a cuanto hace referencia Plutarco, según el cual la introducción a los misterios acontecía “mitologizando”.¹⁹

Nos parece eficaz el comentario que realiza Jaeger a este propósito:

“En la gradualidad del procedimiento instructivo, con el cual la divina Diotima introduce a los adeptos al profundo conocimiento de Eros, el lector debe reconocer los grados inferiores y superiores de los ritos iniciáticos que lo guían a la suprema contemplación. La religión misteriosa era en la religión griega la forma más personal de la fe; Sócrates describe como una visión, que le había sido concedida personalmente, *la ascensión del filósofo a la más alta cima en donde se colma la nostalgia de la Belleza eterna, innata siempre en Eros*”.²⁰

Por este motivo, al partir del mito original que el Filósofo ateniense nos propone acerca de Eros, hijo de Poros (recurso o expediente) y Penía (carencia, indigencia o necesidad), concebido en la fiesta del natalicio de Afrodita, podemos vislumbrar su verdadera identidad divina, es decir, sus características propias como “gran daimon” intermedio-mediador.²¹

El problema central parece ser, entonces, en qué modo Platón justifica el fundamento de ese proceso que Eros debe desarrollar naturalmente. En otras palabras, si Amor es un verdadero mediador, o bien un *daimon* en grado de sintetizar los contrarios, es necesario preguntarle a Platón de qué modo le es posible mantener una misma naturaleza, descrita en términos negativos como ni ‘buena (o bella)’, ni ‘mala (o fea)’. Parece claro, pues, que el mito del nacimiento de Eros, que no podemos analizar aquí detalladamente por razones obvias, abre al problema fundamental de la erótica platónica por lo que se refiere al fundamento del amor.

Por lo demás, debemos destacar la identificación entre Eros y el filósofo, entre la figura de Sócrates y aquella del *hombre demoníaco*.²² Sócrates, contrariamente a cuanto podría parecer por el rol de segundo plano que reviste en el diálogo con la sacerdotisa de Mantinea, permanece

el dialéctico por excelencia, que encarna el espíritu del filósofo en la búsqueda de la verdad. Pero esto significa que el verdadero filósofo es también el verdadero amante, más allá de ser el amante de las cosas verdaderas.

Si para comprender estos pasajes, basta purificarse y escuchar el estrecho diálogo entre Sócrates y Diotima, Platón insiste en la necesidad de un momento ulterior de iniciación para *fundar* la lógica del amor: “Hasta este punto de las cosas de amor quizás, Sócrates, también tú podrás ser iniciado; pero en cuanto a los ritos perfectos y contemplativos a los que tienden también estas cosas, si se procede correctamente, no sé si podrás”.²³ Se trata del *momento epóptico* del discurso de Diotima en el que presenta la escala de Eros.

Si nos detenemos en la interpretación clásica de Platón, a través de autores como Lèon Robin²⁴ y Werner Jaeger²⁵, el amor es identificable con el género del deseo, la tendencia de cualquier cosa a satisfacer su indigencia. Por esto, Platón habla de amor como tendencia a poseer el bien *para siempre*. Es en este “para siempre”, entonces, que hay que individuar el término del proceso erótico. Objeto final de Eros será lógicamente no sólo la Belleza en sí o el Bien en sí, sino también la aprehensión y posesión de esta Idea *para siempre*.²⁶

El problema que origina la teoría de la escala de amor ya está presente en la pregunta que Sócrates dirige a Diotima en *Banquete*, 204d: “Quien ama las cosas bellas, ama, pero ¿qué es lo que ama?”. Krüger comenta de modo apropiado: “Parece que es lo bello mismo, en primer lugar, el verdadero fin de Eros. Pero el deseo, una vez alcanzado este fin, debería cesar, y Eros no sería hijo de la indigencia, hacia la cual la adquisición se dirige siempre”.²⁷

En práctica, quien ama, amando la belleza verdadera, alcanza el auténtico bien y, poseyéndolo, logra la felicidad. El proceso erótico no implica solamente el fuerte vínculo entre lo bello, lo bueno y lo beato, sino el salto de la temporalidad a la eternidad del acto de amor. Por lo demás, para Krüger, el bien platónico no es tanto aquello que se prescribe a modo de ley, sino aquello de lo que el hombre tiene necesidad, “aquello que le «hace bien»”.²⁸

La cuestión, precisada de este modo, se convierte en la siguiente: la Belleza en sí, que Platón caracteriza aquí a nivel de hipótesis como

eterna ontológicamente, ¿implica necesariamente el trastorno de la naturaleza polar de Eros, que al alcanzar la felicidad (la contemplación de la Belleza-Bien eterno) pierde su dinamismo?

La última parte del discurso de Diotima, que comprende la escala de Eros y las consideraciones finales acerca de la Idea de Bien, responden a este problema.

Hay que tener en cuenta lo siguiente: así como lo inferior participa por naturaleza de un superior, del mismo modo, los peldaños inferiores de la escala participan del vértice de la misma y no corren el riesgo de eliminarse en la ascensión erótica. Krüger observa que no es “casual que Diotima, en conclusión de su discurso, regrese nuevamente al primer peldaño, con el fin de distinguirlo precisamente del peldaño supremo, comparándolo con éste”.²⁹

Y es precisamente después de haber subido en muchas ocasiones a lo largo de la propia vida esta escala que irrumpe improvisamente la Belleza en sí misma y por sí misma, de modo casi estático y sin continuidad con respecto a los peldaños anteriores y aún respecto a la contemplación ideal.

De este modo, concluimos con Gadamer:

“la Belleza puede ser percibida también como el resplandor de algo ultraterreno, aunque se encuentre presente en lo visible. [...] Si con Platón se quiere hablar de un hiato (*chorismòs*) entre el mundo sensible y el mundo ideal, es aquí que hay que buscarlo y es también aquí que se salda”.³⁰

¹ SMITH, D., *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo*, (trad. MOLINER FERNÁNDEZ, A.), EVD, Navarra, Estella, 2009, 22.

² El género del simposio fue muy popular en la Antigua Grecia y ejerció gran influencia cultural aún fuera de los círculos filosóficos. Éste se extendió desde el s.VI a.C. hasta la Edad Media e incluso más adelante (SMITH, *Ibid.*, 93-94)

³ Un simposio empezaba normalmente con la elección de un presidente entre los participantes, quien establecía las reglas que se debían seguir en la “fiesta de la bebida” (*archôn tes poseôs*). Su primera tarea era la de decidir las proporciones de la mezcla de agua y vino en el *krater* o vasija de vino.

⁴ LICHT H., “L’amore al banchetto”, en C. CALAMÈ (ed.), *L’amore in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1997, 108-116.

⁵ *Leyes*, 671b-c

⁶ Cf. *Leyes II*, 671b

⁷ Aún en el período romano se seguía manteniendo esa división y es el mismo Plutarco en *Quaest. conv.*, 612E-E quien hace referencia a “las conversaciones mantenidas durante la bebida” (*philosophhein para poton*).

⁸ Cf. SMITH, *Del simposio a la eucaristía*, 60. Y, además, FLACELIÈRE, R., *Daily life in Greece at the Time of Pericles*, Nueva York, Macmillan, 1966, 173.

⁹ Cf. *Leyes*, 347c-d. En el período clásico griego, las mujeres respetables no formaban parte del simposio; sólo lo hacían las flautistas o *hetairai* (compañeras o prostitutas) que tenían un papel subordinado y solían ser objetos sexuales.

¹⁰ Cf. *Banquete*, 176e.

¹¹ Ateneo, 5.186a.

¹² Cf. SMITH, *Del simposio a la eucaristía*, 95 y ss. Al destacar el discurso filosófico en el simposio, el autor aborda también las temáticas de la ética de la conversación del simposio y los conceptos centrales que definen las bases teóricas de la ética de la comida: el “compartir” (*koinonia*), la amistad (*philia*) y el placer (*hedonè*).

¹³ *Banquete*, 172a - 174a.

¹⁴ Así fue definido este Preludio dramático por REALE, G. en su libro, *Eros dèmone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Milano, Rizzoli, 1997, 33 y ss.

¹⁵ REALE, *Eros dèmone mediatore*, 46-47.

¹⁶ ROWE, C., *Il Simposio di Platone* (ed. MIGLIORI, M.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 1998, 42; indica cuatro razones para esta *metàbasis* literaria: 1) por la conveniencia respecto al lugar y al anfitrión; 2) para mantener la ignorancia propedéutica a la mayéutica; 3) para que Sócrates, y no el festejado Agatón, aparezca como el ignorante; 4) porque la descripción demoníaca de Eros se convertirá, en parte, en la del mismo Sócrates, hombre demoníaco.

¹⁷ Cf. también *Stromata*, V 11, 70, 7-7. Véase, además, Teón de Esmirna, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Leipzig, 1878, 14, 20 ss., en el que se confirman las etapas o grados de la iniciación mística.

¹⁸ Cf. *Banquete*, 201c 8-9.

¹⁹ Se trata del *De defectu oraculorum*, 22, 422c, donde Cleómbroto es presentado como aquel que procede por mitos, precisamente “como [sucede] en las iniciaciones a los misterios”.

²⁰ JAEGER, W., *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, libro III, Milán, Bompiani, 2003, 321 (las cursivas son nuestras).

²¹ REALE, *Eros dèmone mediatore*, cap. XI.

²² Cf. *Banquete*, 203a 5: “Quien es sabio en estas cosas es un hombre demoníaco”. La afirmación es una alusión clara a la esencia del verdadero filósofo y, en particular, a Sócrates.

²³ *Banquete*, 209e 5-210a 2.

²⁴ ROBIN, L., *La teoria platonica dell'amore*, (ed. REALE), Milán, CELUC Libri, 1973.

²⁵ JAEGER, W., *Paideia*.

²⁶ Cf. *Banquete*, 206a 11-12.

²⁷ KRÜGER, *Ragione e passione. L'essenza del pensiero platonico*, (editado por G. REALE), Milán, Vita e Pensiero, 1995, 153.

²⁸ KRÜGER, *Ibidem*, 155.

²⁹ KRÜGER, *Ibidem*, 170.

³⁰ GADAMER, H.G., *Verità e Metodo*, (trad. VATTIMO, G.), Milán, Bompiani, 1985², 548 y ss.

SOFÍA POLIVANOFF

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

HISTORIA, OLVIDO Y PERDÓN

NIETZSCHE Y RICOEUR: APERTURA DE LA MEMORIA Y EL OLVIDO A LA VIDA

*El presente artículo fue seleccionado entre otros enviados por alumnos a lo largo del año.

Recibido: Septiembre 2011

Admitido: Octubre 2011

RESUMEN

El presente trabajo gira en torno al problema de la memoria y el olvido, su relación recíproca y su influencia en la salud vital del hombre. Para eso, se apoya principalmente en las ideas que desarrolla Friedrich Nietzsche en sus obras *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* y *Genealogía de la Moral*, así como en la lectura de estos temas que realiza Ricoeur. En esta misma línea, desarrolla también el significado que tienen para ambos las nociones de *promesa* y *perdón* y las relaciones que guardan tanto con la dupla olvido-memoria como con la sana vitalidad del hombre y su relación con los demás.

PALABRAS CLAVE

Historia. Memoria. Olvido. Perdón. Promesa. Nietzsche. Ricoeur.

RESUMO

Este trabalho focaliza o problema da memória e do esquecimento, a sua interação e influência sobre a saúde vital do homem. Para esse propósito, baseia-se principalmente nas idéias desenvolvidas por Friedrich Nietzsche nas suas obras *Usos e Desvantagens da História para a Vida* e *Genealogia da Moral*, e na leitura destas questões que faz Ricoeur. Na mesma linha, desenvolve também o significado das noções de perdão e promessa nesses autores, e as relações que elas têm com a dupla esquecimento-memória; igualmente, com a sã vitalidade do homem.

PALAVRAS-CHAVE

História. Memória. Olvido. Perdão. Promessa. Nietzsche. Ricoeur.

En la historia, la memoria y el olvido.
En la memoria y el olvido, la vida.
Pero escribir la vida es otra historia.
Inconclusión.

Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se centrará, como indica su título, en un estudio sobre las nociones de memoria y olvido en torno a dos textos de Nietzsche: por un lado, la Genealogía de la moral, y por otro, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. En ambos se puede observar el planteamiento de la necesidad de un equilibrio entre ambas nociones. Si bien el olvido suele ser objeto de una consideración más bien de tipo negativa, en Nietzsche se ve una valoración positiva del mismo, principalmente en cuanto favorece a la vida. Ésta apreciación llamó mi atención y me condujo hacia una profundización en el problema del olvido y su relación con la memoria.

Considero que existe un profundo vínculo entre estas nociones y las de promesa y perdón, ambas también consideradas en la obra de Nietzsche. Es por eso que tras explorar los conceptos de memoria y olvido, y su relación, procederé a estudiar su relación y aplicación a la promesa y el perdón.

Para evaluar la postura de Friedrich Nietzsche en estos temas lo confrontaré con algunas tesis planteadas por Paul Ricoeur en su obra *La memoria, la historia, el olvido*. Viendo qué coincidencias y discrepancias pueden establecerse entre ambos autores en el estudio de dichos tópicos.

1. MEMORIA Y OLVIDO

Memoria y olvido están vinculados de manera tan íntima que resulta prácticamente imposible hablar de uno sin hablar también del otro. Eso no implica que no deba intentarse. Sin embargo, el hecho de que resulte tan ardua y difícil su desvinculación ya nos dice algo tanto del olvido como de la memoria; puede ser que más allá de su evidente rivalidad escondan un fin en común, a saber: el desarrollo y salud de la vida.

1.1 Memoria e historia

Ya al inicio del texto de Nietzsche, *Genealogía de la moral*, en la primera sección, aparece, si bien de manera implícita, la memoria como condición de posibilidad del desarrollo de la historia. Es ésta una de las más notables distinciones entre el hombre y el animal. Para ilustrar esta diferencia, Nietzsche recurre a la observación de un rebaño que

“ignora lo que es el ayer y el hoy, (...) come, descansa, digiere, vuelve a brincar, y así desde la mañana a la noche, de un día a otro, en una palabra: atado a la estaca del momento presente y, por esta razón, sin atisbo alguno de melancolía o hastío”.¹

El hombre envidia la felicidad del animal, pues éste no está tensionado entre un pasado y un futuro, en un presente efímero y que se esfuma frente a él, dejando en la memoria una huella.

Se destaca en esta primera instancia un aspecto negativo de la memoria: los recuerdos que al impregnarla atormentan al hombre, momentos que ya no son sino que han sido, pero que como fantasmas continuarán perturbando al hombre, incapacitándolo a su vez para vivir un presente tranquilo.² La memoria es entonces un obstáculo que no permite el pleno desarrollo de la vida presente; ata al hombre de manera involuntaria a su pasado; la memoria hace al hombre “depender siempre del pasado”.³ Sin memoria no existiría melancolía en el hombre, no habría un anhelo por volver al pasado, cada instante se revelaría como único, un momento de riqueza inigualable, esperando ser aprendido en su plenitud por el hombre. Pero la insistencia de la memoria por volver la vista atrás impide que el hombre viva un presente pleno; quiere hacerse del instante, pero éste se escurre como agua entre sus manos y antes de *estar siendo* se convierte ya en un *haber sido*, un pasado al cual el hombre ya no tiene acceso más que a través de la memoria. Pero esta sólo se lo revela ya como pasado, se lo muestra a la distancia, haciendo patente que ya no podrá acceder a ese instante, ya no podrá vivirlo nunca más.

Otra imagen a la que recurre para ilustrar esta idea es la del niño jugando, ignorante de todo tiempo pasado o futuro, pendiente exclusivamente del ahora; “sin embargo, ese juego un día tendrá que ser perturbado, pues demasiado pronto será invocado por el pasado. En ese momento aprenderá la palabra ‘fue’”.⁴ Esta conciencia, que trae consigo la memoria, de la imperfección del hombre que jamás logrará su plena realización, es otro rasgo trágico acarreado por la capacidad de recordar. El

hombre ve que a pesar de sus esfuerzos, sus sufrimientos e incluso sus pequeños logros, nunca realizará totalmente su existencia, perturbándolo hasta que con la muerte pierda toda memoria y conciencia de ello, hasta que el olvido reclame su lugar. El pasado lo llama, y al escuchar este llamado el hombre se convierte en su esclavo, atado siempre a las cadenas de la memoria. El pasado lo invoca, cual canto de sirena, irresistible y encantador en un principio para luego convertirse en un amo tiránico.

Si bien en esta primera sección Nietzsche, a mi criterio, sobrevalora la capacidad de olvido, me parece que a su vez subestima demasiado la memoria. Sólo el olvido es capaz de liberar al hombre de las cadenas de la memoria, de la historia, del pasado; si el hombre fuera capaz de olvidar todo el pasado, si gozara de un olvido perfecto y careciera en absoluto de memoria, se libraría de todo sufrimiento y dolor; incluso podría, según Nietzsche, vivir felizmente. Sería libre de todo sufrimiento y abierto a la felicidad.

Así, como el animal, estaría libre de todo pasado; pero no sería, a mi parecer, una liberación plena, pues estaría a su vez anclado en el presente. En el ejemplo del animal declara la posibilidad de vivir feliz sin memoria, pero a su vez afirma que “es completamente imposible vivir en general sin olvidar”.⁵ Ahora bien, saliendo del caso de la oveja, el hombre es un animal particular, porque parece no ser capaz de eludirse de la memoria. El planteo entonces sería cuál es el punto, el equilibrio en que la memoria permite la dinamicidad y la vida, sin ser una constante mirada hacia atrás pero sin tampoco estacarlo en el presente.

“Para determinar (...) los límites en que el pasado ha de olvidarse para no convertirse en sepulcero del presente, se tendría que conocer exactamente el grado de fuerza plástica de un hombre (...); quiero decir: esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño”.⁶

La armonía entre la memoria y el olvido permitiría vitalizar el recuerdo pasado, hacerlo propio y convertirlo en fermento para el desarrollo de la nueva vida.

El hombre debe entonces tener la capacidad de juzgar aquello digno de ser recordado y lo que debe ser olvidado. “Ésta es precisamente la tesis propuesta a la reflexión del lector: que lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura”.⁷

Si bien al inicio de la sección parece que Nietzsche se encuentra en una postura totalmente negativa frente a la memoria, luego procede a establecer la necesidad tanto de la memoria como del olvido. Puede ser que ese radical pesimismo frente a la memoria haya sido exacerbado para contrastar su postura con la concepción que su época tenía acerca de la historia.

1.2 Historia como *pharmakon*

Ricoeur, conciente también del exceso presente en Nietzsche al plantear esta cuestión de la relación entre memoria e historia, lo vincula, de manera analógica, con lo que el mismo Ricoeur considera como un exceso semejante: el mito que aparece en el *Fedro* sobre el origen de la escritura.

Conciente de los límites de toda analogía, Ricoeur afirma que la historia para los modernos ocupa un lugar similar al que ocupaba la retórica en el mundo antiguo. Para continuar este estudio, parecería prudente recapitular el texto platónico. La invención de la escritura, aunque se la presenta como una ayuda para la memoria, termina por convertirse en una gran amenaza para la misma. Ricoeur se plantea, continuando con la línea nietzscheana de pensamiento, si la historiografía (vínculo entre la escritura del mito de *Fedro* y la historia en Nietzsche) es capaz de superar la ambigüedad del término que el dios ofrece al rey: *pharmakon*. Éste término significa simultáneamente cura y veneno; el tema será determinar cuál de las dos acepciones corresponde aplicar a la historia; o tal vez ambas sean aplicables.⁸

“Dijo Theuth: ‘Este conocimiento (...) se ha inventado como un remedio [pharmakon] de la sabiduría y de la memoria’. Y aquel replicó: ‘(...) Este invento dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido, por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura, serán traídos al recuerdo desde afuera, (...) no desde dentro por su propio esfuerzo. Así que, no es un remedio para la memoria, sino para suscitar el recuerdo lo que es tu invento. Apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera procuras a tus discípulos’”⁹

Podríamos a su vez afirmar que, así como la escritura es una amenaza no sólo para la memoria sino también para la sabiduría misma, del mismo modo la historia puede no sólo ser un exceso de memoria sino también atentarse contra la vida. Platón habla del *cultivo de la memoria*. Esta noción de *cultivar* me parece estrechamente vinculada con la historia como

utilidad para la vida, donde la memoria sea una capacidad viva y dinámica, capaz de cultivar y cosechar lo que resulta útil para la vida, y capaz de dejar morir todo aquello que significa un obstáculo, un impedimento para la vitalidad del hombre. Ricoeur toma esta idea platónica, la aplica al pensamiento de Nietzsche, y afirma que “para la verdadera memoria, la inscripción es siembra, sus palabras verdaderas son ‘simientes’ (spermata). Ésta es, pese al parentesco entre logoi, la diferencia entre la memoria viva y el depósito muerto”.¹⁰ Ambas memorias representan intentos por luchar contra el olvido, siempre al acecho. Ricoeur las considera hermanas, una legítima y la otra abusiva, en base a la utilidad de la una para con la vida y el perjuicio que la otra representa para el dinamismo de la vida.¹¹

Como ya mencionamos, Nietzsche considera que tanto el elemento histórico como el no-histórico resultan necesarios para la salud de toda vida. Sin embargo, si bien afirma la necesidad de ambos, en la *Segunda intempestiva* tiende a enfatizar sobre todo la necesidad del elemento no-histórico, principalmente para contrastar con la fuerte impronta que tenían los estudios históricos en ese momento; por eso insiste en los peligros que acarrearían si no se considera también la necesidad de lo no-histórico. El exceso de cualquiera de los dos elementos resulta dañino para la salud de la vida.

Nietzsche contrapone vida con conocimiento. Para él la sabiduría no equivale a una vida feliz. En este sentido, los hombres supra históricos, para quienes “el pasado y el presente son uno y el mismo, esto es, típicamente semejantes en toda su diversidad y, como omnipresencia de tipos eternos (...) así el pensador supra histórico ilumina toda la Historia de los pueblos y los individuos desde dentro”.¹² Este tipo de pensador es capaz de abstraerse de su condición histórica y verla desde fuera. Puede ser que estos hombres sean más sabios, pero carecen de vitalidad, no ponen sus conocimientos al servicio de la vida. Nietzsche halaga la ignorancia de quienes no son hombres supra-históricos pero sí son capaces de tomar los hechos históricos como algo vivo. Sostiene la tesis de que al reducir un conocimiento histórico a uno meramente cognoscitivo, privado de vitalidad, este conocimiento es, para el que lo conoce de este modo, un conocimiento muerto.¹³

Retomando esta distinción entre hombre no-histórico y supra-histórico, Ricoeur interpreta estas nociones nietzscheanas.

“No-histórico” está asociado al “arte y fuerza de olvidar” y de encerrarse en un horizonte limitado (...) En cuanto a lo “suprahistórico”, desvía la mirada

del devenir y la lleva hacia los poderes dispensadores de eternidad que son el arte y la religión. Desde ese momento, es la ciencia la que habla aquí de veneno, por lo que odia estos poderes, en la misma medida en que odia el olvido en el que sólo ve la muerte del saber”.¹⁴

El olvido del hombre no-histórico es un olvido *rumiante*, diferente del olvido histórico. En cambio, el hombre suprahistórico busca salirse del plano de lo temporal en el que se halla inmerso; el arte y la religión logran ubicarlo en un plano nuevo, el de la eternidad, y es desde ese nuevo lugar desde donde mira el correr de los tiempos, la historia.

1.3 Olvido e historia

En Nietzsche el olvido aparece esbozado no sólo como un defecto de la memoria, como una contracara pasiva de la misma, sino que el olvido aparece considerado más bien como una facultad por sí misma, una facultad activa que no es ya un desperfecto, una falla de la memoria sino que cumple una función propia y necesaria para la vida. Si bien, como vimos, resulta sumamente difícil hablar del olvido sin hablar de la memoria y viceversa, esta dificultad no se debe al hecho de que ambos sean aspectos de una misma realidad.

Ricoeur, viendo esta noción de olvido activo planteada por Nietzsche, profundiza en este aspecto. Si bien en una primera instancia resulta conveniente definir a la memoria como lucha contra el olvido, si se sigue en esta línea pronto se descubre que una memoria sin olvido resulta aberrante. Un ejemplo de lo terrible que resultaría una memoria perfecta, que no olvidara nada, lo vemos ilustrado en el cuento de Borges, *Funes el memorioso*.¹⁵ Una memoria así haría que todo momento pasado sea recordado y vivido como presente; no habría una delimitación clara en la distancia que separa el hecho pasado del presente. El olvido parecería ser en parte responsable de este reconocimiento del hecho pasado como tal, es decir, pasado, distante, ausente.

En relación con esta ausencia, Ricoeur menciona dos tipos de olvido diferentes. La ausencia remite siempre a una huella. Ahora bien, hay una clase de olvido que es *destructor de huellas*, es un olvido definitivo, ya que la huella es la marca que había dejado el pasado, y sin huella que indique el paso por allí de algún hecho, el olvido es irreversible. Este olvido inexorable “no se limita a impedir o a reducir la evocación de los recuerdos (...) sino que trata de borrar la huella de lo que hemos aprendido o vivido”.¹⁶ Este

olvido es una clara amenaza contra la memoria, pero puede justificarse su sacrificio si se lo hace con el objetivo de preservar la integridad y salud de la vida. En cambio, hay un segundo tipo de olvido, que denomina *olvido de reserva*; en éste la huella permanece latente, dejando abierta la posibilidad al recuerdo, es un olvido *reversible* que abre la posibilidad a las ideas inolvidables.¹⁷

Según este autor, sólo hay olvido donde hubo huella, donde un hecho logró calar profundo y dejar una impresión, una marca en el sujeto. Así, cuando el olvido por destrucción de huellas es una amenaza para la historia y la memoria, su hermano, el olvido de reserva, constituye una herramienta tanto para la historia como para la memoria. El olvido es por un lado *el emblema de la vulnerabilidad de toda condición histórica*, pero también es a su vez remedio, pues como ya mencionamos una memoria sin olvido sería atroz y perjudicial para la vida. El olvido atenta contra la fidelidad del pasado que es objeto de la memoria, pero hay ocasiones en que la fidelidad histórica se debe sacrificar en virtud de la conservación de la salud del hombre inserto en el tiempo, en la historia.¹⁸

Distingue Ricoeur distintos estratos de olvido. Por un lado vemos lo que el psicoanálisis denomina *represión*, que es un olvido pasivo que intenta ocultar un hecho, remitiéndolo al inconciente, recubriéndolo con otra cosa puesta en su lugar. Hay también un olvido ubicado entre el totalmente pasivo y el totalmente activo, el *olvido evasivo*. Consiste en un no querer recordar, en una voluntad de no querer saber; es pasivo en cuanto implica un déficit en el trabajo del recuerdo, pero es también activo, en cuanto implica un no querer saber. Resulta así que es entonces sujeto de responsabilidad, pues ignora algo que sabe que debería saber, es negligente, es una ignorancia culpable. Por último, encontramos el *olvido selectivo*, que es puramente activo: no podemos recordar todo, y es por ello que se hace una selección de aquello que consideramos que debe ser recordado; no toda huella debe ser seguida.¹⁹

Al igual que Nietzsche, Ricoeur llega a la conclusión de que, frente a la imposibilidad de recordarlo todo, “la ‘escritura de la historia’ (...) debería caracterizarse por un *uso razonado del olvido* implicado en el trabajo del recuerdo”.²⁰

1.4 Memoria y olvido en la historia monumental, anticuaria y crítica

Siguiendo el planteo de Ricoeur, podemos analizar las tres posturas que plantea Nietzsche a la hora de hacer historia a la luz de esta relación íntima entre memoria y olvido, y el equilibrio entre ambas, necesario para que la historia resulte útil para la vida. Si bien Nietzsche afirma que un exceso de historia es perjudicial para la vida, establece también la necesidad de la historia para la misma. Menciona tres sentidos en los que la historia pertenece al ser vivo: “le pertenece como alguien que necesita actuar y esforzarse, como alguien que necesita conservar y venerar, y, finalmente, como alguien que sufre y necesita liberarse”.²¹ El primer sentido puede identificarse con la historia que denomina como *monumental*, el segundo con la historia *anticuaria*, y el tercero con la historia *crítica*. No son tres tipos diferentes de historia, totalmente incompatibles entre sí, sino que cada uno cumple una función propia. De hecho, el absolutizar cualquier de ellos siempre resulta dañino para la vida.

Tenemos por un lado la historia *monumental*. En esta historia, lo que la memoria conserva y atesora son los recuerdos de los grandes hombres y sus hazañas; dejando en el olvido los pequeños hechos y también los pequeños hombres. En la medida en que esta historia sirva de inspiración y fomente la creencia de que si las grandes hazañas han sido posibles en el pasado pueden volver a serlo en el futuro, mantiene su utilidad para la vida. Así, promueve la actividad y el esfuerzo, y en este sentido es vitalizadora. Este es el aspecto positivo de esta visión de la historia, la historia de los grandes hombres, y debe adoptarse en la medida en que cumpla esta función útil, que promueve la vida. Puede suceder que un exceso de historia monumental, en la que sólo logra pervivir lo grande desligado de todas las causas que condujeron a ese hecho loable, sin considerar todos los sufrimientos, sacrificios y pérdidas que éste significó, y considerando así el efecto de manera independiente de sus causas, conlleve a un daño para la vida. Puede conducir a la búsqueda de resultados inmediatos, y quien no logra ver que sus acciones repercuten de manera inmediata puede percibir deterioros en su personalidad.²² Si se llama a esta imitación se debe tener en cuenta que los grandes hombres llegaron a serlo siendo ellos mismos, no tratando de imitar a otros hasta el punto de que su propia identidad se perdiera.

“Cuando la consideración monumental del pasado domina sobre las otras maneras de considerar la historia (...) sufre el pasado ese mismo daño:

grandes partes de éste se olvidan, se desprecian, constituyéndose algo parecido a una corriente gris continua en la que solo hechos particulares previamente adornados se alzan como archipiélagos aislados”.²³

Cuando el único criterio para determinar qué es digno de recuerdo y qué debe perderse en el olvido es el de la historia monumental, vemos que se condenan al olvido hechos que tal vez eran demasiado pequeños, irrelevantes para esta historia, pero que contribuían al fluir histórico. La memoria parece no ser fiel a la historia cuando prescinde de ellos y erige monumentos, pues estos grandes monumentos se apoyan muchas veces en hechos que ella misma exilió a las oscuras profundidades del olvido.

Una segunda manera de considerar la historia es la *anticuaria*. Esta forma de hacer historia parece girar en torno a la búsqueda de documentación, a la conservación de todo el pasado. El mismo Nietzsche resalta entre sus cualidades “una capacidad de olfatear huellas casi extinguidas”.²⁴ Se ve cómo, al igual que en el olvido de reserva, esta historia va detrás de aquellas huellas latentes e intenta traerlas de vuelta al ámbito de la memoria. Esta búsqueda parecería corregir el defecto de una historia monumental en exceso, donde sólo permanece aquello cuya huella es evidente. Sin embargo, al igual que con la historia monumental, un exceso de historia anticuaria se revela también como una amenaza para la vida. Se convierte en un exceso de memoria, en el que se considera todo dato de manera idéntica, sin destacar aquellos hechos que resulten más relevantes. Es tan intensa la búsqueda de las huellas, que termina por ahogar todo instinto vital, volcándose enteramente al pasado. Nietzsche denomina a este vicio como *insaciable curiosidad*, opuesto a la estudiosidad. Es un afán por la obtención de meros datos históricos. Conserva el pasado, pero termina considerándolo como digno de veneración en su totalidad, conduciendo a un rechazo de lo nuevo y cambiante. Congela la vida en el pasado.

“Cuando la historia sirve a la vida pasada socavando la vida posterior y suprema, cuando el sentido histórico no conserva ya la vida, sino que la momifica, entonces muere el árbol de manera antinatural: pereciendo lentamente de la copa a las raíces, para, finalmente, atacar a la misma raíz”.²⁵

En su afán por conservar la vida, conserva todo el pasado de la vida, pero no engendra vida nueva. Al rechazar todo lo nuevo y cambiante, la copa del árbol, va de a poco matando al árbol por completo, pues lo antiguo sólo es vital si permite iluminar y fomentar lo nuevo; así, al negarle al pasado esta función de vitalidad termina muriendo también la raíz antigua

del árbol. Se inmortaliza lo viejo por el simple hecho de ser viejo, y así ya no sólo son inmortales las grandes figuras de la historia monumental, sino todo hecho pasado.

Este exceso de memoria constituye el peligro que subyace latente en toda historia anticuaria. Sin embargo, Ricoeur afirma que existen algunas cosas que aunque queramos olvidarlas no podemos porque quedaron abiertas, es decir, vinculadas a otro, no depende ya totalmente de nosotros. Esta dependencia obedece no sólo al vínculo con el otro, sino también, según Nietzsche, a la fuerza de la personalidad de cada uno. Es a partir de este punto donde luego introduciremos las nociones de promesa y perdón, y su vínculo con la memoria y el olvido.

Por último, Nietzsche menciona la historia *crítica*. A diferencia de las otras dos maneras de hacer historia, ésta posee una objetividad que la caracteriza: contextualiza las grandes figuras y hechos de la historia monumental y juzga qué elementos de la anticuaria son útiles para la vida y deben ser conservados. Parecería haber entonces un equilibrio entre memoria y olvido en esta tercera manera de presentar la historia. Así, la historia crítica conserva el pasado útil para la vida y desecha todo aquel pasado que la amenace; aparece como una síntesis equilibrada entre el exceso de olvido de la monumental y el excesivo recuerdo de la anticuaria.

Nuevamente podemos ubicar aquí también cosas que queremos olvidar porque se presentan como amenazas para la vida, pero por más que uno tenga la fuerza necesaria, ésta parece no bastar, pues es un olvido que ya no depende solamente de las propias fuerzas.

“En la medida en que somos el resultado de generaciones anteriores, también somos el resultado de sus aberraciones, pasiones y errores; no es posible liberarnos completamente de esta cadena. Pese a juzgar estas aberraciones y estimarnos emancipados de ellas, el hecho es que no puede eliminarse que también procedemos de ellas”.²⁶

El mayor atentado contra la vitalidad que intenta fomentar este tipo de historia se encuentra en una excesiva objetividad. Tal objetividad, capaz de juzgar todo hecho histórico como mero fenómeno histórico, termina convirtiéndose en dañina para la vida, pues, por más que lo intente el hombre es parte de la historia; no puede colocarse por fuera y juzgarla fríamente porque es algo que lo involucra a él mismo, y en la medida en que lo involucra puede juzgar sobre su utilidad para la vida. Este exceso conduce

a una condena de todo el pasado, también de aquél que es fuente de vitalidad.

2. PROMESA Y PERDÓN

La historia crítica condena todo el pasado. Es necesario para la vida, para su dinámica y su fuerza, en muchas ocasiones, olvidar una falta cometida, perdonar. Sin injusticia no habría necesidad de perdón. Implica un desligarse de algo, librarse de las ataduras que impiden, detienen o demoran el desarrollo de la vida.

Por otro lado, la promesa parece tender a la ligadura, a un atarse voluntariamente. Está volcada hacia el futuro. Es por esta tendencia al futuro que encontramos la promesa, y que la vinculamos con la capacidad de memoria.

Si bien considero que Ricoeur coincide en gran medida con Nietzsche en cuanto a su concepción de la promesa y el perdón, creo que hay también grandes diferencias en cuanto a la valoración de estas nociones en ambos autores.

2.1 Falta, culpa, responsabilidad

En la *Genealogía de la moral* Nietzsche trata el tema del origen de la culpa. Según su estudio, “el capital concepto moral ‘culpa’ (*Schuld*) procede del muy material concepto ‘tener deudas’ (*Schulden*)”.²⁷ Así, se remonta a la relación entre acreedor y deudor, resaltando las situaciones en las que el acreedor no es capaz de saldar su deuda. Era en esas situaciones, afirma, en que se reemplazaba la deuda material por una sensación de bienestar que producía en el acreedor el dolor del otro; es en esta relación entre deudor y acreedor donde por primera vez se miden los hombres entre sí. En la medida en que hacer sufrir produce esta sensación de bienestar parece que el sufrimiento es compensación de la deuda. De esta manera, al relacionar todo con un precio, surgió para Nietzsche una escala de valores, que después sería transportada al campo moral.²⁸

La falta, la culpabilidad, son imputadas a alguien; se hace a esa persona responsable de dicha falta. De lo contrario, si la falta permaneciera desvinculada de un agente, no habría compensación de la deuda, compensación por la falta.²⁹

Parece que una primera distanciación se produce entre Nietzsche y Ricoeur: este último, si bien en cierta medida toma la noción de falta en relación a una deuda, la considera más bien la transgresión de una regla. El hacer sufrir que produce bienestar en Nietzsche no es tomado en cambio por Ricoeur, quien ve en esto un signo de venganza y no de perdón, de deuda saldada. La pena parece ser para Nietzsche la única salida. Si en alguna situación un acreedor hace la vista gorda y deja pasar alguna deuda es porque ésta no significa para él ninguna amenaza; su capital es tan grande que resulta hasta inconveniente ir detrás del deudor, y por eso ‘perdona’ la deuda. Ésta es la única acepción de perdón valorada por Nietzsche, la única que no es signo de debilidad sino de fortaleza.³⁰

Aunque Ricoeur comparte terreno con Nietzsche, creo que su valoración positiva del perdón supera a la de Nietzsche. Por este motivo, al analizar la cuestión del perdón, lo haré siguiendo la concepción de Ricoeur y sólo de manera tangencial y como punto de comparación intervendrá la visión de Nietzsche.

2.2 *Olvido y perdón*

El perdón aparece allí donde hay una falta que no puede ser olvidada y que paraliza la vitalidad del hombre. Como ya mencionamos, se vincula un “qué” del recuerdo (falta) con un “quién” de la memoria, el sujeto responsable, el agente.³¹

La falta tiene como consecuencia un daño al otro; es, en este sentido de dañino, un acto malo, una experiencia negativa. Hay así una relación según Ricoeur entre falta y mal, afirmando a su vez que es la posibilidad de evitar ese mal lo que hace en última instancia a un sujeto responsable, pues si bien existe un mal siempre presente en la experiencia, parecería que esto no fue siempre así, sino que hubo un orden primordial en el que el mal se mostraba como fundamentalmente contingente. El perdón entraría como secuela de un estado ordenado primordial.³²

El perdón es para Ricoeur símbolo de la grandeza del hombre, del orden originario de su naturaleza. Para Nietzsche es debilidad, es invención del débil disfrazada bajo el rótulo de virtudes como magnanimidad y clemencia.

Ricoeur considera la *culpabilidad moral en relación con lo imprescriptible, la culpabilidad política y la moral*. Es ésta última en la que

vamos a detener nuestra atención. En el plano moral, ubica la raíz de la culpabilidad en una voluntad mala, una voluntad que es personal. En este plano encontramos la voluntad de no querer saber, de no querer ver; en ellas juega un rol fundamental el olvido, que intenta impedir que ingresen al ámbito de la memoria.³³

Para poder perdonar es necesario *desligar al agente de su acto*. Mediante la confesión, el culpable toma sobre sí su falta, esa falta que es un peso del que no puede librarse por su cuenta. Queda así vinculado el agente a su acto, y ambos quedan vinculados con la persona que dispensa el perdón. Si se logra esa desvinculación entre el sujeto y su acto, se perdonaría así al culpable pero se condenaría su falta. Esta disociación parece imposible para Derrida, para quien significaría “perdonar a un sujeto totalmente distinto del que cometió el acto”.³⁴ Para Ricoeur, en cambio, a pesar de sus actos, la capacidad de compromiso del hombre parece mantenerse. Esta separación implica un acto de fe, una confianza puesta en que una vez perdonado el sujeto, éste podrá comprometerse a una *regeneración del sí*, continuando con el desarrollo de su vida que se había cruzado con el obstáculo de la culpa. Implica por parte del sujeto perdonado un arrepentimiento.³⁵ Ya no nos encontramos en el nivel de acreedor-deudor planteado por Nietzsche.

Siguiendo a Kant, Ricoeur afirma que “por muy radical que sea el mal (...) no es originario. Radical es la ‘inclinación’ al mal; originaria es la ‘disposición’ para el bien”.³⁶ Al tratarse de un hecho originario, en la disposición al bien reside la posibilidad de su *restablecimiento de fuerza*; así, por la profundidad de esta disposición, en la lucha contra la radical inclinación al mal, esa fuerza originaria que no muere restablece sus fuerzas a través de la posibilidad del perdón.

A la luz de los estudios de Ricoeur, veamos brevemente algunas consideraciones nietzscheanas acerca del olvido y el perdón. Por un lado, en la activa fuerza del olvido encuentra Nietzsche la posibilidad de hallar un poco de silencio, de *tabula rasa* de la conciencia, dando lugar al crecimiento de la vida. Más aún, afirma que “sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*”.³⁷ Ya lo habíamos visto en relación a la historia: tanto la memoria, de manera evidente, como el olvido, tal vez de una forma menos manifiesta, son necesarios para la vida. Creo que si bien él no lo entiende quizá de esta manera, el olvido del que está hablando está muy vinculado al

perdón, como veíamos en Ricoeur, como una renovada confianza, como un nuevo inicio.

Otro elemento a considerar es la noción de “pena”, muy presente en la *Genealogía de la moral*. Aquí la pena tiene, entre otras múltiples funciones, la de erigirse como fuente y origen del sentimiento de culpabilidad; no surge la culpa de un reconocimiento del mal cometido sino frente a la posibilidad de la pena que conlleva. A diferencia del perdón según Ricoeur, la pena en Nietzsche genera rencor que conduce con frecuencia a sentimientos y deseos de venganza; nada más alejado del perdón que propone Ricoeur. El perdón implica la capacidad de olvidar. El rencor, por su parte, imprime un fuerte recuerdo en la memoria: es la conservación de éste en la memoria lo que permite la gestación del resentimiento que conduce a la venganza.³⁸

Retomando la idea de historia y en relación con la deuda, Nietzsche afirma que todo presente se sabe consciente de su deuda con el pasado, con sus antepasados. El temor al antepasado y su poder exige del hombre presente sacrificios para saldar esa deuda. Muchas veces, este temor a los antepasados que terminan por ser divinizados, genera para con ellos una deuda insalvable, una deuda con Dios, cuyo peso resulta agobiante para el hombre. En esta concepción, donde particularmente Nietzsche tiene en mente al cristianismo, la encarnación de Dios solo aumenta el sentimiento de culpa.³⁹ Pero a mayor culpa, a mayor gravedad de la falta, hay también mayor perdón y en última instancia mayor amor. Ricoeur parece haber entendido esto mejor que Nietzsche, para quien resulta irritante que Dios, sumamente poderoso, no se haya guiado por su fuerza sino por su amor al hombre, hasta el punto de asumir la condición humana y sus debilidades. Al no entender qué es el perdón, resulta sumamente difícil comprender qué es el amor, y viceversa.

2.3 Promesa y memoria

La promesa, tanto en Nietzsche como en Ricoeur, es en cierto sentido un movimiento que va en contra del olvido.

“Este animal olvidadizo por necesidad (...) ha criado en sí una facultad opuesta a aquella, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos, -a saber, en los casos en los que hay promesas; por lo tanto, no es, en modo alguno, tan solo un pasivo no-poder-volver-a-librarse de la impresión grabada una vez (...), sino que es un activo no-

querer-volver-a-librarse, un seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*".⁴⁰

Así como el perdón es un olvido que permite el desligamiento con el pasado, la promesa es el fruto de la memoria que permite permanecer ligado a través del tiempo; ata el futuro del hombre, dispone de él.

Nietzsche ve en la promesa la posibilidad de la relación ya mencionada entre el acreedor y el deudor. Esta relación se establece porque el deudor promete saldar su deuda, se compromete. La ruptura de este compromiso da luego lugar a la satisfacción de la deuda a través del hacer-sufrir. Así, promesa y sufrimiento entran en relación, siguiendo lo que él considera un axioma de la psicología más antigua, Nietzsche afirma que "para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria".⁴¹ La promesa ocupa principalmente este lugar en el pensamiento de Nietzsche.

Si bien a grandes rasgos resulta evidente por qué se vinculan por un lado olvido y perdón, y por otro lado, memoria y promesa, en la *Genealogía* encontramos una relación entre perdón y memoria. Sólo puede perdonar, querer olvidar, aquél que recuerda la falta que padeció. Sin un uso previo de la memoria, no podría darse en el perdón el uso posterior del olvido. Un ejemplo provisto por Nietzsche es Mirabeau, "que no tenía memoria para los insultos ni para las villanías que se cometían con él, y que no podía perdonar por la única razón de que –olvidaba".⁴²

Si bien Ricoeur comparte un fondo común con Nietzsche, su concepción de la promesa difiere bastante de la nietzscheana. La promesa viene a intentar devolver el hombre a su curso, a su disposición al bien, una vez cometida alguna falta. La promesa reafirma la originaria disposición al bien frente a la radicalidad de la inclinación al mal. Es la confianza en que el hombre es capaz de comprometerse en sus actos futuros, es esta promesa de restauración en la que se fundamenta en gran parte la posibilidad del perdón. Tanto la promesa como el olvido fundan la interrelación entre seres humanos. Así, no sólo hay una relación entre olvido y perdón, memoria y promesa, sino que el olvido del perdón implica una memoria previa y, a su vez, es en la memoria de la promesa donde se apoya la posibilidad del perdón.

3. CONCLUSIONES

En primer lugar, quisiera destacar los grandes aportes del pensamiento de Nietzsche sobre los temas tratados en este trabajo. Por un lado, su concepción innovadora acerca del olvido como facultad activa, y no sólo como mera falla de la memoria. Su consideración positiva del olvido fue lo que motivó en un primer momento la elección de la temática para el presente escrito. Rescató al olvido de la negatividad en que se lo suele encontrar. Por otro lado, también su advertencia tanto sobre el uso del olvido como de la memoria, planteando que ambos son necesarios para la vida y ubicando a cada uno en su lugar correspondiente, previniendo de los peligros que conllevan sus respectivos excesos. Otro aspecto positivo fue, a mi criterio, la incorporación del elemento supra-histórico, también necesario para la vida, que muestra que a pesar de que el hombre se ve inmerso en la temporalidad hay algo en él que busca e intenta desligarse de las cadenas del tiempo.

En cuanto al perdón y la promesa, si bien comparto la posición de Ricoeur en cuanto a estos temas, considero que los aportes de Nietzsche fueron indispensables para la elaboración posterior que hizo Ricoeur de ellos, quien trabaja en parte sobre bases que fueron sentadas por Nietzsche.

Resultó difícil trabajar con estos temas porque el estudio de alguno de ellos siempre me remitía a alguno de los otros, y en muchos casos a más de uno. Creo que esta estrecha relación es reflejo de la unidad intrínseca del hombre. Al reconocer Ricoeur una dimensión que supera lo histórico, ya esbozada en Nietzsche, sus estudios adquirieron mayor profundidad. Así, en él, tanto el perdón y la promesa se elevan más allá de los límites impuestos por Nietzsche; el arte y la religión, tal como los propone Ricoeur, parecen ser también ajenos a estas fronteras, y son objeto en él de una consideración positiva que no se encuentra en Nietzsche.

El perdón y la promesa, que manifiestan esa original disposición al bien, son también, en cierto sentido, obras de arte, frutos de la creatividad y originalidad del hombre. Sólo hay un animal capaz de hacer promesas, y es el mismo animal que es capaz de perdonar.

El carácter original del perdón es rescatado por Derrida: “[El perdón] debería seguir siendo excepcional y extraordinario, a prueba de lo imposible: como si interrumpiera la corriente ordinaria de la temporalidad histórica”.⁴³

Según mi parecer, el perdón y la promesa tienen rasgos característicos del elemento supra-histórico. Interrumpen en cierta manera el curso del tiempo: la promesa adquiere un dominio singular sobre el futuro, y el perdón logra cortar ligaduras con el pasado; este dominio sobre el tiempo manifiesta la singularidad del hombre y su afán por escapar, aunque sea momentáneamente, de su finitud.

¹ NIETZSCHE, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, 40.

² Cf. Ibid. 41.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. 43.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. 45.

⁸ Cf. RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2004, 182-183.

⁹ PLATÓN, *Fedro*, Ed. Orbis, Barcelona, 1984, 275^a.

¹⁰ RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, 186.

¹¹ Cf. *ibid.*

¹² NIETZSCHE, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, 50.

¹³ Cf. *ibid.* 51.

¹⁴ RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, 384.

¹⁵ Cf. *ibid.* 532.

¹⁶ RICOEUR, P., *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Ed. Arrecife, Madrid, 1999, 53.

¹⁷ Ibid. 536.

¹⁸ Ibid. 374-375.

¹⁹ Cf. RICOEUR, *La lectura del tiempo pasado*, 59-60.

²⁰ Ibid. 60.

²¹ NIETZSCHE, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, 52.

²² Ibid. 54 – 58.

²³ Ibid. 57.

²⁴ Ibid. 61.

²⁵ Ibid. 63-64.

²⁶ Ibid. 66.

²⁷ NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, Ed. Libertador, Buenos Aires, 2011, 65.

²⁸ Cf. *ibid.* 65-77.

²⁹ Cf. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, 588.

³⁰ Cf. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, 79.

³¹ Cf. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, 585-588.

³² Ibid. 592-594.

³³ Ibid. 607-609.

³⁴ DERRIDA, J., "Le siècle et le pardon", en *Le Monde des Débats*, diciembre de 1999. Citado por RICOEUR en *La memoria, la historia, el olvido*, 628.

³⁵ Cf. *La memoria, la historia el olvido*, 627-629.

³⁶ *Ibid.* 630.

³⁷ *Genealogía de la moral*, 59.

³⁸ Cf. *Ibid.* 89-93.

³⁹ *Ibid.* 101- 104.

⁴⁰ *Ibid.* 59.

⁴¹ *Ibid.* 62.

⁴² *Ibid.* 38.

⁴³ DERRIDA, op. cit., citado por RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, 599.

MARCOS JASMINOY

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

SCIO ME VIVERE
RAÍCES AGUSTINIANAS DE LA
FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA
DE MICHEL HENRY

*El presente artículo fue seleccionado entre otros enviados por alumnos a lo largo del año.

Recibido: Septiembre 2011

Admitido: Octubre 2011

RESUMEN

El presente trabajo rastrea algunos aspectos de la fenomenología de la vida de Michel Henry en la doctrina de san Agustín. Recorre distintos caminos: de la *scientia* agustiniana al aparecer/saber, del *verbum* a la palabra, del *cogitare* al pensamiento, de la *notitia amata* a la auto-afección. En la conclusión, retoma la distinción del Obispo de Hipona entre *scientia* y *sapientia* como punto de partida para una reflexión sobre la posibilidad de la metafísica.

PALABRAS CLAVE

San Agustín. Michel Henry. Scientia. Aparecer. Verbum. Palabra. Cogitare. Pensamiento. Notitia amata. Auto-afección. Sapientia. Metafísica.

RESUMO

Este trabalho traça alguns aspectos da fenomenologia da vida de Michel Henry na doutrina de Santo Agostinho, através de caminhos diferentes: da *scientia* de Agostinho ao aparecer/saber, do *verbum* à palavra, do *cogitare* ao pensamento, da *notitia amata* à auto-afetividade. Na conclusão volta à distinção feita pelo Bispo de Hipona entre *scientia* y *sapientia*, ponto de partida para uma reflexão sobre a possibilidade da metafísica.

PALAVRAS-CHAVE

Santo Agostinho. Michel Henry. Scientia. Aparecer. Verbum. Palavra. Cogitare. Pensamiento. Amata Notitia. Auto-afetividade. Sapientia. Metafísica.

INTRODUCCIÓN

La ciencia (entendida como la entiende la tradición, como *conocimiento*, como *saber*) no se reduce nunca al pensar, ni al conocimiento sensorial. Olvidarlo es olvidar la propia vida, dado que ella se expresa propiamente como tal sólo en un conocimiento anterior a todo pensamiento y distinto de toda percepción sensorial. Lo intuyó San Agustín en los albores del siglo V, en el marco de una filosofía de corte platónico que se encontraba con la profundidad del cristianismo. Lo intuyó también Michel Henry quince siglos más tarde, en el contexto de una filosofía fenomenológica que rompió sus prejuicios fundacionales y se encontró con la riqueza de la tradición cristiana. No son dos puntos aislados: entre ellos hay una línea sinuosa que pasa, entre otros, por Descartes y Husserl (pero también por Kierkegaard y Heidegger), algunos de cuyos conceptos servirán de mediación entre el obispo de Hipona y el fenomenólogo francés. El presente es un testimonio de sus palabras puestas en comunión.

Del lado del Doctor de la Gracia, nos basaremos más que nada en el libro XV del *De Trinitate*, aunque también en otros libros de la misma obra y ocasionalmente remitiremos a otras obras. Con respecto a Henry, oscilaremos por algunas de sus diferentes grandes publicaciones.

Antes de comenzar a escuchar a estos grandes maestros, una precisión metodológica. Citaremos a San Agustín en latín, dado que la riqueza de retórica se pierde en cualquier traducción. Más preocupante es el que no haya traducción alguna que logre atrapar los significados precisos y – a la vez– las ambigüedades de los términos centrales con los que discurre. Por ello en nuestro propio discurso no traduciremos palabras como: *scio*, *cogito*, *nosco*, *percipio*, *verbum*, *locutio*, *visio*, *vox*, *lingua*, y sus derivados. De cualquier manera, por dificultades obvias de un retórico del talante de San Agustín, nos ayudará la traducción de Luis Arias, *osa*¹; se seguirá en general la notación clásica. No hace falta decir que no será necesario ese procedimiento para las lenguas modernas.

1. DE LA SCIENTIA AL APARECER/SABER

En el libro XV del *De trinitate*, San Agustín define a la *scientia* como aquello por lo cual *noscamus* todo lo verdadero: “in qua nobis *nota* sunt quaecumque *sunt nota*: quae utique *vera* sunt, alioquin *nota* non *essent*”.² Es decir, la *scientia* tiene por condición necesaria el ser verdadera,

y ello sin importar que sus contenidos sean efectiva y explícitamente *cogitati* (pensados).

¿Pero qué concepto de verdad maneja San Agustín acá? En un pasaje de ribetes poéticos del libro VIII, menciona que la *veritas* es aquella que brilla en nuestro interior al momento inmediato en que escuchamos o leemos o recordamos la palabra “veritas”. Porque en seguida se nos recubre este sentido de imágenes corporales, de cosas que vemos “verdaderas” y con esto el sentido original de verdad queda velado (*perturbatum*). Baumgartner, a propósito de esto, declara que “sólo en sí mismo, en el pensamiento puro y exento de experiencia, en la contemplación inmediata, libre de todo error, concibe el espíritu las verdades eternas e inmutables”.³

En el capítulo XII del mismo libro XV, San Agustín realiza una interesante crítica al escepticismo de los académicos, en la cual sostiene que hay cosas que podemos afirmar con certeza. Allí menciona que es una *intima scientia* aquella por la cual *scimus* que nosotros vivimos. Es de hecho, la más íntima, dado que coincide en cierta manera con la vida misma. El que vive, y sabe por ello que vive, puede decir: “Scio me vivere”. Esta afirmación siempre es cierta: no puede fallar nunca ni ser mentira, pues el que falla aún vive. Incluso en el sueño o en la locura es cierta, porque no se afirma saber que se está despierto o cuerdo, sino vivir. Se trata entonces de un *scire* absoluto. San Agustín también nota algo parecido en las certezas de la voluntad.

Agustín diferencia luego dos tipos de *scientia*. El primero es el de las cosas que son percibidas por los sentidos, el de las *perceptiones per sensus corporis*. El segundo es el de las cosas que el alma adquiere por sí, es decir, el de las *perceptiones per se ipsum*. Menciona un tercer tipo de *scientia*, secundario y subsidiario de los otros, que es la adquirida por testimonio ajeno.

Pero acá hay que tener siempre presente lo siguiente: en sentido estrecho, *scientia* se dice de las cosas conocidas que pertenezcan a la acción (pues el sentido contemplativo es reservado para la *sapientia*; profundizaremos en esto luego⁴). Es decir, hay que tener en cuenta que se está pensando en un saber práctico. Por eso, al tratar la semejanza con el *Verbum* divino San Agustín sostiene que el *verbum cordis* también es principio de acción, así como se dice que por el *Verbum* divino todo fue hecho.⁵

La fenomenología radical que propone Michel Henry se apoya no ya sobre la idea de *scientia* sino sobre la noción fenomenológica de *aparecer*. En su obra *Encarnación*, el aparecer se define, como en Agustín la *scientia*, sobre el concepto de verdad. Hay un sentido derivado en el que entendemos la “verdad”, que es el de la “cosa verdadera”: es verdad(ero) que el cielo se cubre y quizá llueva; es verdad(ero) que $2+3=5$. “Pero lo que es verdad de esta forma –el estado del cielo o la proposición aritmética- debe primeramente mostrásemme. Nos es verdad sino en un sentido segundo y presupone una verdad originaria, una manifestación primera y pura”.⁶ Esta verdad originaria, que es condición de posibilidad de la otra verdad, es “el puro acto de aparecer”.⁷

Henry acusa a la fenomenología histórica (la de Husserl y Heidegger), y en general a toda la historia de la filosofía occidental, a reducir el aparecer: “el aparecer no se limita de ningún modo a hacer aparecer lo que aparece en él, él mismo debe aparecer en calidad de aparecer puro”.⁸ En otras palabras, para que algo aparezca en un aparecer, tiene que aparecer primero ese aparecer; para que algo sea verdadero, tiene que haber primero una verdad originaria.

Lo que denuncia Henry es que la pregunta por el aparecer (la fenomenicidad, la revelación, la manifestación) tiene, para la fenomenología histórica, dos respuesta distintas, pero igualmente insatisfactorias. En un primer momento, se mantiene una indeterminación sobre la materia de ese aparecer, sobre *qué* sea efectivamente ese aparecer, y se lo considera sólo formalmente como aquello en lo que aparecen los fenómenos. En un segundo momento, “el concepto formal y todavía indeterminado del aparecer cede subrepticamente su lugar a un concepto totalmente diferente, esta vez perfectamente determinado”.⁹ Se trata de la *intencionalidad*, en la cual se nos dan los fenómenos del mundo. Pero al identificar la intencionalidad con la fenomenicidad, todo fenómeno queda reducido a fenómeno *del mundo*.

El problema es que la intencionalidad se desborda hacia los fenómenos, los “pone delante”:

“La intencionalidad es ese hacer ver que revela un objeto. *La revelación es aquí la revelación del objeto, el aparecer es el aparecer del objeto. Y ello en un doble sentido: en el sentido de que lo que aparece es el objeto y, a su vez, en el sentido de que lo que aparece en calidad de objeto, el modo de aparecer implicado en este aparecimiento que es el objeto, es el modo de aparecer*

*propio de objeto y que lo hace posible: esta puesta a distancia en la que surge la visibilidad de todo lo que es susceptible de devenir visible para nosotros”.*¹⁰

Ahora bien, la intencionalidad se muestra insuficiente cuando nos preguntamos por el modo de manifestación de ella misma. Es que, de hecho, la intencionalidad (que Husserl pretendía que revelara toda cosa) no se revela a sí misma. En el caso de Heidegger, que intenta profundizar el legado de Husserl, el aparecer del mundo no tiene la forma de la intencionalidad sino de la *temporalidad*. Pero con ella sigue sucediendo lo mismo: el objeto conocido es arrojado fuera de sí; la temporalidad es también “la forma en que la exteriorización se exterioriza originariamente”.¹¹

De esta manera, Henry identifica tres rasgos distintivos del aparecer del mundo. Primero, que “todo lo que se muestra en él se muestra afuera: como exterior, como otro, como diferente”;¹² se establece una distancia, una Diferencia, que hace categóricamente diferente a todo lo que aparece según ella. Segundo, que no sólo le resulta *diferente*, sino que le es en principio *indiferente* todo lo que aparece en el mundo: hay una neutralidad según la cual todo lo que aparece en el mundo, aparece de la misma manera. Tercero, que “no sólo le resulta indiferente todo lo que desvela, es incapaz de conferirle la existencia”,¹³ es decir, resulta *impotente*.

Por eso, tras un análisis del lenguaje y de la impresionalidad en el cual no adentraremos más adelante, Henry descubre que el fenómeno de la vida escapa al aparecer del mundo, y conforma un *aparecer*, que es también un *saber*, totalmente distinto. La vida se revela originariamente a sí misma, por lo que “todo viviente sabe de la vida y de sí mismo por mor de un saber absoluto –el saber de la vida”.¹⁴ Como en Agustín, uno vive y *sabe* que vive de un modo que escapa a toda refutación racional posible. “Esta propiedad extraordinaria de experimentarse a sí mismo es un saber, y sin duda el saber en su forma más profunda”,¹⁵ de modo tal que la vida es la condición interna tanto del pensamiento como de su objeto correspondiente. Es por esto que el pensamiento no debe tomarse a sí mismo como principio de todo conocimiento. El saber del pensamiento –racional– es tan sólo una modalidad de esta vida que viene a sí en auto-donación, y a ella está referido siempre. El saber de la vida, como en Agustín, se confunde con el poder (práctico): así, por ejemplo, el *saber-mover-las-manos*, el *saber-volver-los-ojos*. Nos acercamos entonces a la subjetividad más profunda, que excluye de esta manera toda objetividad.

Es así que nos encontramos, en un paralelismo claro de la dos *scientiae* de Agustín, con dos modos irreductibles de aparecer/saber: el del mundo y el de la vida, y cada uno conduce a una vía de investigación radicalmente diferente.

2. DEL VERBUM A LA PALABRA

Para San Agustín, todas las cosas que *scimus*, las conservamos en la *memoria*. De ellas nace el *verbum cordis*, no proferido ni proferible, cuando hablamos de lo que *scimus*. Es en el párrafo 19 del famoso libro XV cuando comienza a utilizar el término “*verbum*”. El *verbum* puede ser *intellectum* (comprendido) antes de que suene, e incluso antes de que en *cogitationes* (pensamientos) se imagine el sonido. Dice que nace de la *scientia* atesorada en la memoria y que comparte la naturaleza con ella;¹⁶ no pertenece a ninguna lengua: *verbum* es aquello que *in corde dicimus*. El *verbum* es siempre un “*verbum quod mente gerimus*”,¹⁷ es decir, un verbo mental. Puede, sin embargo, *assumitur* (adoptarse) algún *signum* para hacerlo llegar a la *cogitatio* de los otros. Esto se expresa con una analogía según la cual las *voces* son a las *cogitationes* lo que la escritura es a las *voces*: unas son *signa* de las otras.

En el capítulo XI, Agustín tratará la semejanza de nuestro *verbum* interior con el *Verbum* divino. Comienza diciendo que el “*verbum quod foris sonat*” es signo del “*verbi quod intus lucet*”.¹⁸ El que resuena afuera, el que se profiere, es la *vox*. El *verbum* se hace *vocem* sin por ello *mutatur in vocem*, es decir, sin dejar de ser lo que es; de la misma manera, el *Verbum* divino se hizo carne.

Pero no hay que buscar semejanza con el *Verbum* divino en los *verba linguarum*, es decir, en las palabras de los idiomas, que se pueden *cogitare* en silencio, o bien *proferatur* como *voces*. A ellos se oponen los *verba cordis* (o *verba hominis*, como también los llama aquí), que no pertenecen a lengua alguna, y no son ni proferidos (estos serían las *voces*), ni proferibles (las *cogitata*): los *verba cordis* posibilitan los *verba linguarum*. De hecho, son anteriores a todos los signos que los significan, y son engendrados por la *scientia* que permanece *in animo*, cuando ella misma, tal cual es, habla en su interior. De manera semejante, el Verbo divino es Dios y en Él permanece.

Michel Henry saca a colación el lenguaje, en *Encarnación*, al buscar un caso que presente la exclusión recíproca del ser y el aparecer. Allí declara que el gran descubrimiento de la fenomenología en materia de lenguaje “consiste en haber subordinado el análisis de éste último a un fundamento sin el cual no está en condiciones de poder funcionar. (...) consiste en la subordinación de los fenómenos del lenguaje a la fenomenicidad pura”.¹⁹ Henry llama sugestivamente a esta fenomenicidad con el nombre de “Logos”. El Logos resulta la palabra originaria de la cual deriva toda la palabra: es, como el *verbum* agustiniano, el fundamento de todo lenguaje posible.

Lo que sucede es que “pertenece como propio a todo lenguaje que se refiere a un referente externo el no poder conferirle a éste una realidad que no sea ilusoria”.²⁰ A esta nota hay que sumarle las otras notas decisivas del aparecer del mundo: la palabra del mundo “habla necesariamente de algo otro que ella, exterior a ella, diferente de ella, que le es totalmente indiferente...”.²¹ Por el carácter referencial del lenguaje, resulta que la palabra no es la realidad que ella designa.

Pero este lenguaje del mundo no es el único. Su fundamento, el Logos, es a su vez una palabra: es una palabra de Vida. Como tal, responde a los caracteres propios de la Vida, que se oponen a los del mundo. En primer lugar, la palabra de Vida es siempre verdadera, incapaz de mentir, pues no tiene que recurrir a ningún medio, sino que la Vida habla de sí misma, en sí misma; no hay representación, ni signo, ni significación, sino sólo una modalidad de la vida que habla en sí misma. Este es el caso del sufrimiento y de cualquier otra disposición anímica. Esto nos lleva al segundo punto, que es que mientras la palabra del mundo era indiferente, neutral, la palabra por la que la Vida habla de sí misma sin salir de sí, “habla en un sentimiento, en ese sentimiento en que cada vez se experimenta, por tanto, de forma patética”.²² Finalmente, en tercer lugar, si esta palabra no habla sino de sí misma, lo que hace es acrecentar la vida, recrearla y definir cada vez la vida que la vive.

3. DEL COGITARE AL PENSAMIENTO

La *scientia* tiene por condición necesaria el ser verdadera, y ello sin importar que sus contenidos sean efectiva y explícitamente *cogitati* (pensados). San Agustín llama a las *cogitationes* (pensamientos) con el nombre de *locutiones cordis* o *locutiones interiores*.

Para ahondar en esta cuestión, San Agustín compara las *locutiones* con las *visiones*. Dice que *foris*, al exterior, “aliud est locutio, aliud est visio”,²³ pero *intus*, cuando *cogitamus*, son una y la misma cosa. En nuestro interior nadie puede escuchar la *locutio*, pero tanto uno mismo como Jesús (como narra el Evangelio en numerosas ocasiones) pueden ver estas *locutiones interiores*, las *cogitationes*. Esto nos da una pauta de que en el Obispo de Hipona no hay distinción entre lo que hoy llamamos teoría del conocimiento y filosofía del lenguaje, sino que ambas van de la mano dada la profundidad que se le asigna al lenguaje.²⁴

Con ello ya hay elementos para distinguir el *scire* del *cogitare*. Pues mientras la *visio scientiae* permanece tal cual es al decirse (*dicitur*), la *visio cogitationis* no se dice (*dicitur*) tal como es cuando se dice con un signo corpóreo. Poco más adelante, al comenzar el capítulo XII, precisará que la *scientia* es formada por la *cogitatio*, recibe su forma de ella.

Tenemos entonces dos formas de *videre* y sus correlativas luces, que recorren todo el *De trinitate*, y se edifican sobre la primera distinción entre los tipos de *scientia*. En el libro XII, al refutar la teoría de las reminiscencias de Platón, lo expresa de manera muy clara. El intelecto, a través de una *lucem sui generis incorpoream*, puede *videre* las *rebus intelligibilibus*, así como el *oculus carnis*, a través de la *corpoream lucem*, *videre* los objetos que están a su alrededor.²⁵ Si bien no en este pasaje, en general Agustín reserva el término “lux” para la luz material y el término “lumen” para la inteligible. No hay dudas a la hora de definir cuál de las dos visiones es la originaria: “contemplamos la claridad, la luz de los inteligibles, la sabiduría inspiradora de todas las bellezas creadas; pero estas perfecciones las percibimos en el reverbero centelleante del alma”.²⁶

El libro VIII nos revela este juego entre las dos visiones con un nuevo vocabulario, el del sentir, y al mismo tiempo nos conduce a la esencia del alma misma: “Quid enim tam intime scitur, seque ipsum esse sentit, quam id quo etiam cetera sentiuntur, id est ipse animus?”.²⁷

El capítulo XIII del libro XV el obispo de Hipona compara la *scientia* y la *sapientia* divinas a las nuestras. Sobre las diferencias entre *scientia* y *sapientia* trataremos en la conclusión; por ahora tómense como equivalentes, en un sentido amplio. En Dios, su *Scientia* es su *Sapientia*, y ella es su esencia, con lo cual en Dios, saber y ser, *sapere et esse*, se identifican. En nosotros, eso no sucede; de hecho, podemos existir sin *noscere* que lo hacemos, y no siempre *sapiamus* lo que una vez aprendimos.

El capítulo XIV trata de la relación entre *scientia* y *verbum* en Dios: el Padre engendra al Hijo y es igual a Él, la *Scientia Dei* engendra al *Verbum Dei* y es igual a Él. Este *Verbum* es la Verdad, y no cabe en Él la falsedad, pues “*immutabiliter sic se habet, ut se habet de quo est*”.²⁸ El Padre *novit* todo en Sí mismo como Él mismo y en el Hijo; todo lo ve simultáneamente “*quorum nullum est quod non semper videt*”.²⁹

Es sugestiva también la imagen de símbolo niceno que utiliza Agustín a veces:³⁰ *lumen de lumine*. En el libro IV, prefiere la expresión “*lux de luce*”, y afirma: “*Nam quod dictum est: Candor est enim lucis aeternae; quid aliud dictum est, quam Lux est lucis aeternae? Candor quippe lucis, quid nisi lux est? Et ideo coaeterna luci, de qua lux est*”.³¹ Es decir, el esplendor de la luz es luz también, pero no es exactamente igual. Análogamente, el Hijo es *sapientia de sapientia*.³² El *verbum* se halla fundado en la *scientia* o *sapientia* como el Hijo en el Padre, como el *Verbum* divino en el Padre-Ciencia o Padre-Sabiduría. Explícitamente Agustín transforma la expresión “*de Patris scientia, de Patris sapientia*” (ciencia del Padre, sabiduría del Padre) en “*de Patre scientia, de Patre sapientia*” (Padre-ciencia, Padre-sabiduría), para indicar con ello la analogía entre Padre/Hijo y Ciencia/Verbo (o Sabiduría/Verbo).

En el capítulo XV se encarga de matizar las semejanzas y desemejanzas entre el *Verbum Dei* y el nuestro. Precisa en primer lugar que nuestro *verbum cordis* es *verbum* “*eius rei quam videndo intus dicimus*”,³³ es decir, de lo que decimos o significamos al ver en nuestro interior. ¿Pero nace acaso nuestro *verbum* de nuestra sola *scientia*? Parecería que no, porque muchas veces erramos o mentimos. Debe ser *verum* para ser *verbum*. ¿Y no podemos decir acaso que sea *scientia de scientia, visio de visione*, con lo que se solucionaría el problema? En principio no, porque *esse* y *nosse*, ser y conocer, no se identifican.

Pero he aquí que hay cosas que se saben (*sciuntur*) de tal forma que no es posible olvidarlas, por estar siempre presentes y pertenecer al alma, sin que por ello pensemos (*cogitemus*) siempre en ellas. En definitiva, aquí se halla la distinción entre “*scio*” y “*cogito*”, siendo el primero posibilidad del segundo. San Agustín sostiene que podemos decir que el vivir del alma es eterno, y así mismo el “*scire quod vivit*”,³⁴ que se expresaba en aquella proposición ya citada: “*scio me vivere*”. En cambio, no es eterno el “*cogitare vitam suam*”, porque cuando *cogito* algo, dejo de *cogitare* otras cosas. En otras palabras, la *scientia* se identifica con el ser mismo de la vida, mientras

que las *cogitationes* resultan ser más superficiales. Como su etimología lo indica, “cogitare” significa “recoger”: recoger la *scientia* desde la memoria y traerla al presente.

“Sed quomodo est verbum, quod nondum in cogitationis visione formatum est? Quomodo erit simile scientiae de qua nascitur, si eius non habet formam, et ideo iam vocatur verbum quia potest habere? Tale est enim ac si dicatur, ideo iam vocandum esse verbum quia potest esse verbum”.³⁵

Así llegamos al fondo de la cuestión: la *scientia*, el *verbum scientiae*, es la misma posibilidad del *cogitare*, es lo “formabile”. Esta materia es penetrada por una forma, la *cogitatio*, resultando así lo *formatum*, que no es más que el *verbum cogitatum*, del cual podemos predicar la verdad. Puede verse inmediatamente la abismal diferencia con Dios: en Él no hay *formabile* ni hay formación de lo informe a lo formado, pues es siempre *pura forma*; no puede llamársele, por tanto, “Dei Cogitatio”.

En Henry, la vida (y su saber originario) se distingue claramente del pensamiento o la conciencia, al acto específico del entendimiento. Y separa más aun la ciencia (la ciencia como la entiende la racionalidad moderna), que sólo resulta ser una *modalidad de la modalidad* que es la conciencia.

Para Henry, como para el Doctor de la Trinidad, “existe una relación esencial entre la palabra y el aparecer”, pues “una palabra sólo puede hablar de aquello que de algún modo se le manifiesta”.³⁶ Por eso, aquí también, los límites entre teoría del conocimiento y filosofía del lenguaje se diluyen.

En el lenguaje cartesiano que utiliza Henry en *Genealogía del psicoanálisis*, las *cogitationes* no son los pensamientos en este sentido estrecho, sino todo acto de la subjetividad, de la conciencia en sentido amplio, de la vida, y así incluye los actos volitivos, afectivos, imaginativos, también los intelectivos... Nos hallamos *más acá* del conocimiento de la conciencia (en sentido estrecho) y de la ciencia (moderna), que es objetivante, que *pone delante* a la realidad, que ob-jetiva. El saber de la vida, en cambio, no es objetivo de ninguna manera, no tiene relación alguna con algún objeto; no revela nada diferente de sí. Es en la Vida misma, fundamento de toda *cogitatio*, donde se halla el Comienzo, en esta Vida que es auto-revelación, auto-afección, auto-donación; Vida a la cual no puede

oponerse ninguna de sus modalidades, por cuanto esto comporta una crisis que la afecta toda y que se manifiesta esencialmente en la cultura.³⁷

El pensamiento, que toma su estructura del aparecer del mundo, se cumple en un *ver*. “Ver consiste en mirar hacia y alcanzar lo que se tiene ante la mirada, de tal modo que sólo debido a la ob-jetualización de lo que de este modo es arrojado y puesto delante, resulta esto último, a una e idénticamente, visto y mirado”.³⁸ El puro acto de ver, la visión, presupone un horizonte puro de visibilidad: es el aparecer del mundo que Descartes llama “luz natural”. Pero la vida escapa a esta visión: la vida es, en este sentido, invisible, pues “confiado a su ver, el pensamiento no ve nada de todo ello: su saber se ha convertido en una ciencia de objetos que ignora al hombre. El ver del pensamiento, la visibilidad del horizonte en el que se despliega su ver, es la inteligibilidad de la que dispone”.³⁹ ¿Pero entonces hay que abandonar toda tentativa de desarrollar una filosofía de la vida? No, porque la vida, las *cogitationes* (en sentido cartesiano, no agustiniano) tienen una luz diferente, se *ven* de manera diferente. Es lo que Henry llama la Archi-inteligibilidad.

En lenguaje cartesiano: no es lo mismo el ver del *videre* que el del *videor* en la famosa fórmula “at certe videre videor”. Aquí, en el meollo del pensamiento cartesiano, encuentra Henry la clave para desarrollar una filosofía radical, primera. En ella se trata de encontrar el Comienzo. El comienzo no estriba, como se pudiera suponer, ni en el método cartesiano ni en la pretensión de Descartes de deshacerse de la tradición y de todo conocimiento anterior; ni siquiera se halla en el ser. Lo que radicalmente está allí antes de toda cosa es el *aparecer*: “el aparecer es inicial en el sentido más original, en la medida en que aparece en primer lugar él mismo y en sí mismo”.⁴⁰

Este Comienzo es el *cogito* cartesiano que encuentra su mejor formulación, para Henry, en la fórmula *videre videor*, “me parece que veo”. Aquí observamos “la clara diferencia entre lo que aparece y el aparecer como tal, de tal modo que, poniendo entre paréntesis de forma provisoria al primero, libera al segundo y lo propone como el fundamento”.⁴¹ “Videre” hace referencia a los actos de la conciencia por los que aparecen las cosas; “videor”, al *aparecer* de este *aparecer*. De estos dos modos fundamentales de la fenomenicidad, es en el aparecer del aparecer donde encontramos el Comienzo.

El camino del pensamiento, orientado por el ideal de ciencia galileano, no siendo más que una modalidad entre otras de la vida, se había

alejado de ella hasta extremos impensados. “El genio de Descartes fue presentir que este saber no es autosuficiente, que supone otro, de otro tipo”.⁴² En la gran intuición cartesiana hallamos una salida que nos reconduce a la vida misma.

La vida se revela sí misma, se descubre, y encuentra en sí misma las condiciones para todo conocimiento. Más aun: es ella misma saber, un saber más originario que cualquier otro, que, por otra parte, se funda en él. “Existe, pues, un sentirse-a-sí-mismo de la visión que permanece, que es «verdadero» absolutamente, incluso cuando el ver de esta visión y todo lo que viera fuese visto”.⁴³ En el aparecer de la vida, en el saber de la vida, en la palabra de la vida, en la vida misma (pues todo esto se identifica) está la verdad.

4. DE LA NOTITIA AMATA A LA AUTO-AFECCIÓN

San Agustín dice algo más del *verbum cordis*: se identifica con la *notitia*⁴⁴ y es engendrado por el amor.⁴⁵ Utiliza una bella imagen para describir esto: “*verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur, quasi medius amor coniungit, seque cum eis tertium complexu incorporeo, sine ulla confusione constringit*”.⁴⁶ En otras palabras: entre *mentem* y *verbum*, la relación fundamental es una relación afectiva.

En el párrafo 15 del libro IX, Agustín expone con claridad tres acepciones del término “*verbum*”. La primera es la articulación espacio-temporal que es *proferida* (como *vox*) o *proferible* (como *cogitatio*). La segunda y la tercera acepción nos muestran una *verbum* que es todo lo *impressum* en el *animo*, mientras more en la *memoria*. La diferencia entre estas últimas acepciones consiste en que nos desagrada o agrada; pero en definitiva no es una separación sino de grado: lo esencial es que al considerar el carácter impresional del *verbum* nos topamos al mismo tiempo con un carácter afectivo. ¿Pero qué es la impresionalidad del *verbum*? No se trata de *phantasmata* como los estoicos, que vendrían a quedar grabados en nuestra *mens*. Más bien, “afirma Agustín la impresión de ciertas nociones en nuestro pensamiento por la luz divina (...). La *notio ipsius boni impressa* trasciende lo empírico y se hace inteligible por la iluminación”.⁴⁷ De hecho, si bien pareciera que el lugar propio de la impresión es la memoria, y que en alguna medida “impresión” es sinónimo de “recuerdo” (recuerdo que nunca es ajeno a la intelección y al amor que de él tenemos), todo indicaría que estas impresiones comparte su “sustancia” con la memoria misma, con el alma misma.⁴⁸ Por eso afirma también que aun las imágenes percibidas de las

cosas corporales las aprobamos o rechazamos según normas superiores a nuestra propia alma.⁴⁹ El “fulgor de la verdad” se halla en el corazón de todos y cada uno, no sólo en el sabio, “non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur”.⁵⁰

Pero sigamos elucidando la esencia afectiva del *verbum*:

“Verbum est igitur, quod nunc discernere ac insinuare volumus, cum amore notitia. Cum itaque se mens novit et amat, iungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente”.⁵¹

Por eso puede decir el Doctor de la Gracia que la *mens* y su *notitia* y su *amor* se identifican, a imagen de la Trinidad Divina. De esta manera, la *mens*, cuando se conoce a sí misma, se ama a sí misma, y así pone en evidencia que su conocimiento y su amor se hallan esencialmente unidos a sí misma. Por eso pregunta Agustín: “Quid est autem amare se, nisi sibi praesto esse velle ad fruendum se?”.⁵² En la presencia de uno a sí mismo, lo que está en juego es la afectividad, y sobre todo el gozo. Y aquí radica el conocimiento –conocimiento total, en este sentido– que tiene el alma de sí: “mens non ex parte, sed tota se cognoscat”.⁵³

La afectividad es para Agustín esencial a la humanidad misma, y por eso concluye el capítulo IX del libro XIV de su obra *De civitate Dei* de la siguiente manera:

“Et si nonnmi tanto inmaniore, quanto rariore uanitate hoc in se ipsis adamauerint, ut nullo prorsus erigantur et excitentur, nullo flectantur atque inclinentur affectu: humanitatem totam potius amittunt, quam ueram adsequuntur tranquillitatem. Non enim quia durum aliquid, ideo rectum, aut quia stupidum est, ideo sanum”.

Así como en Agustín el *verbum mentis* resulta ser una *notitia amata*, la palabra de la vida de Henry es esencialmente una auto-afección, pues habla en el sentimiento en que se experimenta de forma patética. Nos hallamos en el plano de una afectividad primigenia que llega a ser immanencia, en el plano de una palabra que habla de sí, de una vida que habla de sí.

“Ella [la afectividad primitiva] nos habla a su vez, de la forma en que lo hace, en su sufrimiento o su alegría, únicamente porque a su vez cada una de

nuestras tonalidades afectivas está dada a sí misma en la auto-revelación patética de la Vida, porque la palabra de la Vida habla con ella”.⁵⁴

Así, entre palabra, auto-revelación y afectividad se cumple la identificación agustiniana de *mens*, *notitia* y *amor*. La vida es su saber de sí, “su sentirse-a-sí-misma y su experimentarse-a-sí-misma-en-cada-punto-de-su-ser”.⁵⁵

El camino del fenomenólogo francés también recorre los senderos de la impresionalidad. Antes de que las cosas se me den según la intencionalidad, hay una primera donación “misteriosa” que se trata de “una cierta donación y un cierto algo dado, de tal modo que, aquí, lo dado es el modo de donación mismo: la afectividad es a una y de manera idéntica tanto el modo de donación de la impresión como su contenido impresional”.⁵⁶ Esta doble donación recuerda a lo que se vio en el apartado 3 sobre lo *formabile* y la *forma* que lo informa.

La materia –las impresiones que luego serán informadas– es más esencial que la forma, en realidad, si se trata no ya de considerar al objeto en una supuesta condición objetiva sino en su ser concreto, propio. En lo material o impresional debe apercibirse “la Archi-donación que, como auto-donación y como auto-impresión, como Afectividad trascendental, ha hecho justamente de él algo impresional”.⁵⁷ Los datos hyléticos en los que se da el mundo han de *darse* ellos mismos.

Nada adviene al ser sino como impresión, y por eso ella “siempre está ahí”; nada adviene “sino en el lugar donde el ser se abraza primero a sí en el pathos de su Parusía [=Presencia] orginal”.⁵⁸ Hay algo que permanece a través de las modificaciones temporales como lo no-modificado absoluto, como lo siempre Presente. No es la forma del flujo que le gustaba describir a Husserl, que está vacía y sólo se repite. Es, en cambio, aquello que hace de las impresiones una Impresión; es, con otro nombre, “la misma Vida, la misma experiencia de sí que no cesa de experimentarse a sí misma, de ser absolutamente la misma, uno y mismo Sí mismo”.⁵⁹

En esta autoafección radical, cada nueva impresión no es más que una modalización. No hay huida fuera de sí a cada instante, sino un advenimiento que se acrecienta cada vez.

En la pasividad de la impresión originaria, nada de lo que pertenece a la producción es producido, sino que más bien sucede un “abrazo en el que no hay Distanciamiento alguno”, porque el cómo de la auto-donación de la

vida “no es ni el *Ék-stasis* ni su producción sin fin, sino justamente esa pasividad que le es fundamentalmente ajena, el sufrir en cuanto el sufrirse a sí misma de la vida en cada punto de su ser”⁶⁰ y, dado su carácter *pulsional*, una fuerza que aspira a autotransformarse, pasando de un *sufirse* a un *gozar de sí*.

CONCLUSIÓN

Hay más elementos de la doctrina agustiniana que pueden distinguirse en un análisis de la obra de Michel Henry. El papel que juega en *Encarnación* la angustia, basado en reflexiones kierkegaardianas, tiene resonancias agustinianas. Por otro lado, al tocar el tema de la *carne*, Henry se apoya fundamentalmente sobre Tertuliano y San Ireneo, pero en Agustín se encuentran elementos muy similares, sobre todo en su tratamiento del corazón. El misterio del tiempo se vuelve central también en ambos autores, y hay varios puntos de encuentro. Estos y otros temas los hemos dejado de lado para centrarnos en cuestiones más bien sobre el conocimiento, aunque bien podrían seguir profundizándose en investigaciones posteriores.

La distinción entre *scientia* y *sapientia* no ha sido aún precisada. La primera tiene que ver con el conocimiento racional de las cosas temporales; la segunda, con el conocimiento intelectual de las realidades eternas.⁶¹ La *scientia* es necesaria para esta vida, y es buena en sí, siempre que no se deslice hacia la actitud de poner el fin en los bienes terrenos.⁶² Si seguimos la indicación de Agustín que ya hemos precisado más arriba, según la cual la *scientia* es primordialmente práctica, resulta que la *scientia* del alma *per se ipsum*, es decir, el saber (que es también poder) de la vida misma, lo que tenemos en esta distinción es un precepto ético: nuestras acciones no deben considerarse como fines en sí mismos sino como medios para alcanzar la contemplación de la Vida Divina. En palabras de Agustín, hay que buscar asirse siempre a ella, mientras transitamos por las realidades temporales.⁶³

Esta dinámica es también la de la metafísica. Agustín la sigue; Henry pareciera quedarse un paso atrás. Su fenomenología radical de la vida concluye en una ontología de la vida en la cual no tiene miedo de tocar objetos teológicos. Pero es una ontología no metafísica, porque una metafísica sería debe tener dos condiciones *sine qua non*: buscar en el exceso de lo que aparece el fundamento de la realidad, pero hacerlo a través de la misma realidad. Henry no cesa de buscar el fundamento, y lo encuentra en la Vida Eterna que adviene en cada una de nuestras carnes, conformándonos

como vivientes individuales y singularísimos, que son como fuentes o pozos que abrevan de la misma napa subterránea, del mismo Fondo.⁶⁴ Agustín recuerda en *De genesi contra Manicheos* una imagen bíblica similar a esa: cuando aún no existía la lluvia, “una fuente brotaba de la tierra y regaba toda la superficie de ella”.⁶⁵ Henry olvida que la tierra, el mundo, ha sido regada con la misma agua de vida que constituye la esencia del hombre; olvida que el prefijo *meta-* antes que “más allá” significa “a través”, y así descarta al mundo de manera demasiado apresurada.

Para lograr dar el paso de la fenomenología radical de Henry a una metafísica, haya quizá que introducir lo que Paul Ricoeur gustaba de llamar “injerto hermenéutico”. Agustín estuvo más cerca, gracias a la figura del testimonio –que Henry en cambio no tematiza–, al mencionar, junto a los dos tipos de *scientia*, un tercero, *aparentemente* menos importante: la *scientia* adquirida por testimonio ajeno. Si se quiere alcanzar una verdadera diferencia, allí hay que poner el acento, fuera de sí, pues en el decir de Marie-France Begué, “cuanto más se despoje la conciencia de sus propias pretensiones, mejor estará en condiciones de rendir homenaje a aquello que la funda y mejor se afirmará ella misma en ese acto de reconocimiento discreto y silencioso que orientará su posterior actividad”.⁶⁶

¹ SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, en *Obras de San Agustín*, tomo V, trad., introducción y notas de ARIAS, L., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

² SANCTUS AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, liber XV, X, 17. De aquí en adelante: *DT*.

³ BAUMGARTNER, *Los grandes pensadores: San Agustín*, Madrid, trad. Revista de Occidente, 1925, p.21; citado por ARIAS, L., en una nota del *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, 503.

⁴ Cfr. *DT*, XV, X, 17.

⁵ *Ibid.*, XV, XI, 20.

⁶ HENRY, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, 37. De aquí en adelante: *E*.

⁷ *Idem*.

⁸ *Ibid.*, 38.

⁹ *Ibid.*, 46.

¹⁰ *Ibid.*, 49.

¹¹ *Ibid.*, 55.

¹² *Ibid.*, 56.

¹³ *Ibid.*, 57.

¹⁴ *Ibid.*, 125.

¹⁵ HENRY, M., *La barbarie*, Madrid, Caparrós Editores, 1996, 21. De aquí en adelante: *B*.

¹⁶ Recordemos el carácter fundamental que tiene la memoria para la filosofía agustiniana. Es un concepto amplio que incluye el recuerdo, pero también los hábitos, la temporalidad y el

carácter de una persona. En su división tripartita del alma, inspirada en la Trinidad, la memoria resulta imagen de Dios Padre, y es análoga también al ser.

¹⁷ *DT*, XV, X, 19.

¹⁸ *Ibid.*, XI, 20.

¹⁹ *E*, 59.

²⁰ *Ibid.*, 63.

²¹ HENRY, M., *Palabras de Cristo*, Salamanca, Sígueme, 2004, 106. De aquí en adelante: *PdC*.

²² *E*, 113.

²³ *DT*, XV, X, 18.

²⁴ Esta afirmación no implica que no se desarrolle una teoría del lenguaje como signo, en otros lugares de la obra de San Agustín, de ribetes más *lógicos* (o *semióticos* si se quiere) y menos filosóficos en sentido profundo.

²⁵ Cfr. *DT*, XII, 15, 24.

²⁶ Introducción de ARIAS, L., al *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, 97.

²⁷ *DT*, VIII, VI, 9.

²⁸ *Ibid.*, XIV, 23.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Sin ir más lejos, en las primeras líneas del capítulo XIV del libro XV.

³¹ *Ibid.*, IV, XX, 27.

³² *Ibid.*, XV, VI, 9.

³³ *Ibid.*, XV, 24.

³⁴ *Ibid.*, XV, 25.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *PdC*, 108.

³⁷ Recordemos que para Henry, la cultura “es una acción que la vida ejerce sobre sí misma y por la que se transforma a sí misma en cuanto que es ella misma la que transforma y lo que es transformado”. *B*, 19.

³⁸ HENRY, M., *Genealogía del psicoanálisis*, Madrid, Editorial Síntesis, 2002, 39. De aquí en adelante: *GdP*.

³⁹ *E*, 115.

⁴⁰ *GdP*, 33.

⁴¹ *Ibid.*, 38.

⁴² *Ibid.*, 31.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cfr. *DT*, IX, VII, 12.

⁴⁵ *Ibid.*, IX, VIII, 13.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Nota al pie de ARIAS, L., al *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, 505.

⁴⁸ Cfr. nota al pie de ARIAS, L., al *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, 589.

⁴⁹ Cfr. *DT*, IX, VI, 10.

⁵⁰ *DT*, XIV, XV, 21.

⁵¹ *Ibid.*, IX, X, 15.

⁵² *Ibid.*, IX, II, 2.

⁵³ *Ibid.*, X, IV, 6.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *B*, 29.

⁵⁶ HENRY, M., *Fenomenología material*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009, 57. De aquí en adelante: *FM*.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ib.*, 83.

⁵⁹ *Ib.*, 89.

⁶⁰ *Ib.*, 93.

⁶¹ Cfr. *DT*, XII, XV, 25.

⁶² Cfr. *ibid.*, XII, XIII, 21.

⁶³ Cfr. *ibid.*

⁶⁴ Cfr. *FM*, 231.

⁶⁵ Libro II, cap., V.

⁶⁶ BEGUÉ, M.-F., *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2002, 317.

JOSÉ DEMETRIO JIMÉNEZ, OSA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE ARGENTINA

MISMIDAD, ALTERIDAD, COMUNIDAD

ALGUNOS DESAFÍOS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA

Recibido: Julio 2011

Admitido: Agosto 2011

RESUMEN

El autor reflexiona sobre la esencia de la filosofía como la búsqueda amorosa de verdad y sabiduría. De la mano de san Agustín pero también de otros grandes pensadores, vuelve sobre diferentes características del ejercicio filosófico: la humildad, la compañía, la obediencia, la *pietas*, la sensatez... Así llega a tres coordenadas básicas que se resumen en *mismidad*, *alteridad*, y *comunidad*.

PALABRAS CLAVE

Filosofía. Mismidad. Alteridad. Comunidad.

RESUMO

O autor reflete sobre a essência da filosofia como busca amorosa de verdade e sabedoria. Pelas mãos de Santo Agostinho, mas também de outros grandes pensadores, retorna em diferentes características do exercício filosófico: a humildade, a companhia, a obediência, a *pietas*, a sensatez... É assim que ele chega às três coordenadas básicas, resumidas em *mesmidade*, *alteridade*, *comunidade*.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia. Mesmidade. Alteridade. Comunidade.

Para quienes de jóvenes nos aproximábamos académicamente a la filosofía y pretendíamos ser “progres” en la Iglesia y desde el pensamiento, acudíamos con cierta asiduidad al Lejano Oriente, que nos fascinaba con

razón y, además, con sus razones. Lo hacíamos frecuentemente sin reconocer la grandeza de la tradición en la que nacimos, crecimos y nos sostenía. Y que era en verdad la que posibilitaba que vislumbrásemos luz en esos otros horizontes. Por eso algunos nos sentíamos identificados con unos versos del poeta Antonio Machado, que interpretábamos como novedad: “Hombre occidental/ tu miedo al Oriente,/ ¿es miedo a dormir o a despertar?”.

La vida, y con ella la filosofía, concede nuevas oportunidades, el don de otras aproximaciones sin alarde ni presunción. No faltan quienes nos acercan esta providencia sin hacerse notar. Porque uno piensa y cree que es verdad lo que piensa. Es la *filosofía-razón*. También puede llegar a pensar lo que cree. Y es el *amor* «a», «por» y «de» la *sabiduría*, que a uno lo hace salir de sí mismo (*trascendencia*), por lo que llega a conocer al otro y reconocerse en él (*alteridad*), eso que genera lazos y relaciones (*amistad*) que explicitan lo mejor de uno.

Que la filosofía sea en su etimología *amor* «a», «por» y «de» la *sabiduría* es un acontecimiento no sólo relevante, sino también ineludible, que no conviene ni obviar ni olvidar. Quiere decir, entre otras cosas, que «no se entra en la verdad sino por el amor», comentaba san Agustín (*Réplica a Fausto, maniqueo* 32, 18). *Veritas* latina, *alétheia* griega, *'emet* hebrea. El verbo hebreo *'aman*, de donde viene «amén», significa firme, bien fundado, sobre lo que se puede edificar. La verdad no es prioritariamente la realidad misma que se des-oculta en la interpretación heideggeriana (*a-lethes*), tampoco en primera instancia la conformidad de lo que se dice con lo que es (*veritas*), sino concretamente aquello a lo que uno se abre por el hecho de estar manifiesto sin haberse uno dado cuenta, hacia lo que uno tiende y aspira recibir, sobre lo que puede edificarse la casa de la vida, el hogar del hombre, su mundo de relaciones. Es camino de por vida y tiene que ver fundamentalmente con su búsqueda, que es un *acontecimiento vital*.¹

Leyendo el libro *Hortensio* de Cicerón san Agustín se sintió “estimulado al estudio de la sabiduría. El caso es que –confesaba– iba atrasando la tarea de su búsqueda”, porque “no ya el hallazgo de la sabiduría, sino la simple búsqueda debería haber gozado de prioridad frente a todos los tesoros” (*Confesiones* 8, 7, 17).

La búsqueda de la verdad y su hallazgo comportan una *paradoja*: se pierde la certeza de que hay algo que poseer y uno pasa a ser seducido por lo que encuentra, porque no se sabe bien quién encontró a quién, quién conoció a quién y quién se sintió reconocido. Por eso la búsqueda de la verdad es, en

primer lugar, *exploración*. Es *–mutatis mutandis–* como la *patria*. Uno habita su tierra, la de sus padres, en la que fue engendrado. Esa tierra me pertenece en tanto reconozco que le pertenezco. He edificado mi hogar sobre este suelo, esta tierra ofrece fundamento a los cimientos de mi casa. Pero no debo encerrarme en esa mi casa. Aunque me alberga y ampara –precisamente por ello–, necesito salir, porque aún queda mucha tierra patria por explorar, frondosos bosques que conocer, hermosos valles que transitar, elevadísimos cerros que ascender... Y, sobre todo, muchas personas con las que encontrarme, que también son de aquí y andan buscando.

Cuando uno se adentra en tierra ignota se trazan caminos sin que el territorio sea conquistado. En la búsqueda de la sabiduría hay caminos trazados, pero es cada uno quien ha de transitarlos. Necesitamos, quizá, optar por hacerlo en compañía y atender a los consejos de los sabios que diseñan mapas, cual geógrafos del espíritu...

La filosofía supone, en este sentido, el cultivo de la *humildad*. Esto por una obviedad: ni lo sabemos todo ni todo lo podemos. Más bien es muy poco lo que sabemos y podemos. Por eso nos necesitamos. San Agustín lo expresaba en una de sus cartas: “El primer paso en la búsqueda de la verdad es la humildad. El segundo, la humildad. El tercero, la humildad. Y el último, la humildad. Esto no significa que la humildad sea la única virtud necesaria para el encuentro y disfrute de la verdad. Pero si todas las demás virtudes no van precedidas, acompañadas y seguidas por la humildad, la soberbia se abrirá paso entre ellas y destruirá sus buenas intenciones” (*Carta* 118, 3, 22; cf. *Sermón* 96, 3; *Confesiones* 7, 7, 11). No en vano es nuestra condición. Es propio del hombre plantar las raíces de la vida en la tierra de la humildad, aunque sea una cuestión que con frecuencia dejemos de lado. *Homo, humus, humilitas...* Es ésta una tierra que hemos de cuidar, porque en ella han sido depositadas semillas que cultivar... *Cuidado, cultivo, cultura, culto...*

La filosofía comporta también un ejercicio de *compañía*, diríamos de solidaridad, de cultivo del bien común, de generación de lazos y relaciones, de lo que siendo diferentes podemos hacer juntos, ni lo tuyo ni lo mío sino lo nuestro, a saber: *communitas*. Al respecto dice san Agustín: “*Procuraremos sobrellevar mutuamente nuestras cargas...* (Ef 4, 2-3). Escuchen esta bonita ilustración tomada del mundo animal. Según los entendidos en la materia, cuando los ciervos atraviesan un brazo de mar hasta una isla en busca de pastos, se organizan de tal modo que llevan los unos sobre los otros las cargas de sus cabezas con la cornamenta, de tal manera que el que va detrás coloca su cabeza sobre el anterior, llevando el cuello levantado. Y como es

necesario que haya uno que, siendo el primero de todos, no tiene delante de él en quien apoyar la cabeza, dicen que hacen lo siguiente por turno: que cuando el que va primero se ha cansado de la carga de su cabeza se pone el último y le sucede aquel cuya cabeza llevaba cuando iba primero. De ese modo, llevando sus cargas mutuamente, pasan el brazo de mar hasta que llegan a tierra firme” (*Las 83 diversas cuestiones* 71, 1).

La filosofía es, también por esto, un ejercicio de *obediencia*. *Pensar* es en filosofía el ejercicio de la inteligencia dirigido a conocer el orden cualitativo de lo real. *Inteligencia* es el modo humano de acceder a la realidad, o mejor, de ser y estar en ella: somos capaces de captar significativamente las manifestaciones de lo real, sabemos que conocemos y podemos llegar a conocer lo que sabemos, somos conscientes, tenemos conciencia de que algo es (*saber*) y podemos llegar a cerciorarnos de qué es (*conocer*). El filósofo cuenta con la posibilidad de afrontar el pensamiento de la realidad de dos maneras: 1º Puede llegar a conocer por la interrelación de ideas a partir de experiencias previas, de tal manera que acceda a la experiencia de algo nuevo por la vía del discurso; 2º A veces, sin embargo, vivimos situaciones que no suceden porque las pensemos, sino que las pensamos porque (nos) han sucedido, porque han *afectado* nuestra condición de seres inteligentes e intentamos *comprenderlas*, integrarlas en nuestro horizonte vital para aceptarlas o rechazarlas. Así sucede, por ejemplo, con el amor, que es *pensable* o por lo que uno ha vivido o por lo que otros dicen de él, pero al que no se llega pensando. A esto puede denominarse «buscar las razones de lo que se vive», o de lo que otros dicen que viven. Pensar es, en este sentido, *ponderar*, sopesar, escuchar el ritmo de cada ser en el lugar que le es propio, obedecer (*ob-audire*), atender al orden de la realidad. Desde esta perspectiva, y en expresión de María Zambrano, peculiar discípula de José Ortega y Gasset, el pensamiento hace del hombre “el ser que padece su propia trascendencia”.² En su vida se manifiestan dimensiones de realidad que no afronta directamente desde criterios discursivos, pero que –por darse– se ve en la imperiosa necesidad de *pensar*.

La filosofía, por ello, es un ejercicio de *pietas* en su más genuino sentido: de conocimiento, reconocimiento y respeto de la realidad. El movimiento fundamental del pensamiento es la *reflexión*. Reflexionar es ir y venir constantemente, volviendo de modo reiterado y cuantas veces fuere necesario hacia atrás para impulsar el salto hacia adelante. Es captar lo que es porque ha sido, aunque fuese de otra manera, en su movimiento constante hacia lo que será. Reflexionar es, por eso, *a-prender*, es la tensión misma de

pensar el ser, y consiste en *en-tender*: tensión constante para “que este pajarillo que es el ser no escape a las redes del pensamiento”,³ para “darle a la caza alcance”, supongamos que dijese san Juan de la Cruz desde otra perspectiva.

La filosofía es un ejercicio de *sensatez*. El hombre es *animal inteligente*, mas no por ser la sede del pensamiento (cuando así lo pensamos decaemos en la insensatez de fundamentalismos e integristas), sino por tratarse de “aquel animal en el cual transita el *lógos* –el lenguaje”.⁴ Así interpreta R. Panikkar el *tó zōon tòn lógon éjon*. El hombre es el animal por el que transita el *lógos*, y nunca se queda quieto. El *lógos* fluye, es él el que viene, no nosotros los que vamos. Y lo que el filósofo hace es *meditar*, darse cuenta, cerciorarse. La gran tentación del filósofo ha sido apresar la realidad en su pensamiento, en lugar de pensarla y transitar en ella del modo como el *lógos* transita en uno, pausado, sopesado. En la vida hay siempre algo que queda ahí, velado, excediendo el pensamiento del ser, más allá o más acá –según se mire–, y que está fuera del alcance del decir de la voz (*ex vox*). Hay algo que excede el pensamiento porque no se llega a ello pensando, sino que se piensa una vez que uno se ha encontrado con ello, o se ha dado cuenta de dónde estaba, o se ha reconocido como estando. De lo que cabe decir también que es *sustento*, substrato, «substante». El pensamiento sólo progresa en tensión constante, y esta tensión se la procura eso que le excede, lo excedente, lo excesivo, en este sentido *extático*.

Tal vez sea a esto a lo que se refiere Ortega y Gasset cuando habla de *lo que hay*, que es lo que al filósofo le interesa⁵; o Platón, cuando dice que *hay un ser del no-ser*, como existe lo bello y lo no-bello, y lo no-bello es;⁶ o cuando Xavier Zubiri comenta que el problema fundamental de la filosofía no es la pregunta por el ser, sino por *lo que está más allá del ser* (o más acá), el *proón* de la tradición neoplatónica.⁷ Eso que existe y que hace tomar conciencia de la existencia, lo antecedente y lo consecuente, a la vez pre-ser, ante-ser, en lo que “vivimos, nos movemos y somos” (Hch 17, 28), *insistente* diría Ismael Quiles. Quizá a esto se refiere Eugenio Trías cuando dice que “la razón, *lógos*, no puede autofundarse”.⁸ Es decir, que hay algo previo al pensamiento que no cesa de *insistir* e insinuarse como condición de posibilidad del *lógos*, que el *lógos* evoca (*ex vox*), pero no nombra. Porque lo auténticamente relevante para el pensamiento no es “cómo sea el mundo... sino *que sea*”, decía Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (6.44) y denominaba “lo místico”. Que nosotros seamos en él por el *misterio del ser*. Ser que me hace ser lo que soy y que me saca de mí para

plenificarme, porque no soy sin el otro –prójimo–, porque el otro es primero –hermano–, porque me revela mi identidad, porque me da la oportunidad de sacar lo mejor de mí, la imagen de Dios que soy, tal como refiere la Biblia. Por eso la filosofía es también un ejercicio de *compasión*.

Parece que hay algo que se *rebela* al pensamiento, es decir, que se le resiste, en el sentido de que aparece sin ser pensado, y a lo que sólo se accede en su (auto) *revelación*. Eso que resalta, por ejemplo, en las imágenes poéticas, y que no es fruto de impulsos o de ecos del pasado, sino resplandor en el que *repercute* el ser, resuena, eso en que el hombre se halla envuelto y la realidad implicada. Su estudio es una auténtica *ontología*.

Narra el célebre jesuita Anthony de Mello...

– «*Usted perdone*», le dijo un pez a otro. «*Es usted más viejo y con más experiencia que yo y probablemente podrá usted ayudarme. Dígame: ¿dónde puedo encontrar eso que llaman Océano? He estado buscándolo por todas partes, sin resultado*».

– «*¿El Océano?*», respondió el viejo pez a modo de pregunta. «*¡Estás en él!*».

– «*Vamos a ver*», replicó el presuntuoso joven. «*¡Lo que yo quiero es que usted me señale el camino que he de seguir para llegar al Océano!*».

– «*¿El Océano?*», reiteró el viejo pez. «*¡Estás en él!*».

Muy disgustado, el joven pez se marchó en busca de otro maestro, pensando que este viejo no sabía la respuesta...

Somos lo que somos, como somos y lo que hacemos con ello. Así se configura nuestro “quien”. En esto están nuestros límites, también nuestras posibilidades. Es indispensable conocernos y reconocernos para desplegar del mejor modo nuestro ser. Y, siendo lo que somos, somos *en* lo que nos sostiene. “En Él vivimos, nos movemos y somos, como dijeron algunos de sus poetas”, expuso san Pablo a los atenienses según el relato de los Hechos de los Apóstoles (17, 28). De aquí emergen los más grandes desafíos filosóficos. La eternidad de cada instante, la realidad del presentimiento, el desafío de la inteligencia. Ser, sentir y saber; ser en, sentirse con, saberse de; vivir, desvivirse, convivir; yo, tú, nosotros; *mismidad, alteridad, comunidad...*

Como hombres y como filósofos, escribía Ismael Quiles, “estamos rodeados del misterio... Querer huir de él es para el filósofo un imposible, como lo es para el hombre el querer huir de Dios. Parafraseando la célebre frase de san Agustín, de que para el hombre «huir de Dios» es «huir dentro

de Dios», podemos decir que para el filósofo «huir del misterio» es «huir dentro del misterio».⁹

En este transitar la vida por el misterio, la filosofía se reconoce siempre *in fieri*. No tiene que ver tanto con un titánico esfuerzo de conquista cuanto con el gozo del descubrimiento, de la búsqueda sin término, de la adhesión personal a lo que “llena la capacidad de quien le busca y hace más capaz a quien le halla, para que, cuando pueda recibir más, torne a buscarle para verse lleno... Aquí busquemos siempre, y que el fruto de haber hallado no sea el término de la búsqueda. Y no decimos *siempre* porque sólo aquí haya que buscar, sino que decimos que aquí hay que buscar siempre, para que no pensemos que en algún tiempo debemos cesar de buscar”, dice san Agustín (*Tratado sobre el Evangelio de san Juan* 63, 1).

“Cogito, ergo sum”, decía Descartes. Según cita Ramón E. Ruiz-Pesce, Franz von Baader dijo “cogitor, ergo sum”. Soy porque soy pensado. “Benjamín Aybar, un filósofo tucumano, en su libro *Ontología del alma*, disputando desde santo Tomás de Aquino con la filosofía contemporánea, sostiene que el principio debe desplazarse del «cogito» al «amo», y afirma «amo, ergo sum».¹⁰

¿Y qué es el amor? Ovidio lo decía así en su *Ars amandi*: “Es un no sé qué, viene por no sé dónde, le envía no sé quién, se engendra no sé cómo, se contesta con no sé qué, y finalmente, sin romper las carnes de fuera, nos desangra las entrañas de dentro”.¹¹ De él dice Vladimir Jankélevitch que “no puede surgir de método alguno, sino que el método sólo puede salir del amor, verdadero origen de la experiencia moral. Como asegura el refrán, «obras son amores y no buenas razones». Varón bueno, sentenciaba san Agustín, se llama con razón no al que conoce el bien, sino al que lo ama. Las charlas de sobremesa están muy bien; el papel todo lo aguanta, pero la acción es la prueba de la verdad, «la palabra es la sombra de la acción» (Demócrito), la cual dice: «no dejes para mañana lo que puedas hacer hoy», «esto que hay que hacer soy yo quien lo debe hacer»”.¹² Soy lo que soy porque *soy en, por* y *con*: amado, sostenido, relacionado. Esto vale la pena pensarlo, nos hace bien, dice verdad...

Quienes nos precedieron han delineado mapas de la tierra filosófica que transitaron y en cuyo camino cultivaron amistades. No somos nosotros de los que nos quedamos con el plano desplegado sobre la mesa señalando con el dedo un trayecto y considerando que vamos a llegar a la meta de esta manera. Los mapas están hechos para ayudarnos a transitar un camino que

nadie hará por nosotros y que corresponde hacer en compañía. De esto se trata, incluso cuando en la noche los planos no se vean, los caminos resulten peligrosos, o los derrumbes hagan desaparecer las sendas...

Cada tarde el sol se oculta para nosotros cuando se va para iluminar otros pagos. La noche invita a descansar. Regresará con la aurora y sus afanes. La realidad continúa abierta para que nosotros pensemos la vida, busquemos sus razones y le ofrezcamos las nuestras.

¹ Cf. LÉON-DUFOUR, X., «Verdad», en: IDEM (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 1982¹², 930-935.

² ZAMBRANO, M. *El sueño creador*, Turner, Madrid 1986, 53.

³ PANIKKAR, R., "Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo", en: KERÉNYI, K. y otros (dirs.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona, Anthropos, 1994, 386.

⁴ *Ibid.*, 385.

⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente, 1960², 86.

⁶ *Sofista* 237a-259d.

⁷ ZUBIRI, X., "En torno al problema de Dios", en: ÍDEM, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1944, 446-453; "Hegel y el problema metafísico", en: *ibid.*, 300.

⁸ TRÍAS, E., *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997, 163.

⁹ QUILES, I., *Filosofía y religión: Obras, 4: Filosofía y religión*, Buenos Aires, Ediciones Depalma, 1985, 274.

¹⁰ RUIZ-PESCE, R., "Creatividad, ser y analogía caritatis. Santo Tomás de Aquino entre Jerusalén y Atenas", en: UNSTA (ed.), *Fe y razón. Encuentro y mediación*, Actas de las I Jornadas de Estudio sobre el Pensamiento Patrístico y Medieval, Tucumán, UNSTA, 2002, 192.

¹¹ OVIDIO, *Ars amandi*, Madrid, Alianza, 1994 (citado en DÍAZ, C., *Soy amado, luego existo*, vol. I: *Yo y tú*, Bilbao, DDB, 1999, 162).

¹² JANKÉLEVITCH, V., *Le sérieux dans l'intention*, tomo I, Paris, Flammarion, 1983, p. 328 (citado en *ibid.*, 163-164).

TÁBANO

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

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

1. FORMATO BÁSICO

Enviar a la Redacción de la revista un ejemplar en formato electrónico (MS Word o compatible) a: cefilosofia@gmail.com. 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.

2. TIPOS DE LETRA

- fuente: Times New Roman
- **negrita de 14 puntos para el título**
- *negrita y cursiva de 11 puntos para los subtítulos de primer nivel*
- *cursiva de 11 puntos para los subtítulos de segundo nivel.*
- 11 puntos para el cuerpo del texto
- 9 puntos para las notas a pie de página

Este formato responde a una necesidad de estandarización. Luego será editado según las características tipográficas de la revista. Además: usar la cursiva para palabras de otros idiomas y para citar títulos en el interior del texto, y omitir los subrayados y las negritas en el interior del texto.

3. LA DIVISIÓN DE LAS PARTES Y LOS TÍTULOS

Debe realizarse con numeración arábica progresiva. Por ejemplo:

1. Los presocráticos

1.1. Los jonios

1.2. Los itálicos

1.2.1. Los eléatas

1.2.2. Los pitagóricos

2. Los sofistas

Los títulos nunca llevan punto final. En títulos largos que abarquen más de una línea, se debe evitar la partición de las palabras con el guión separador silábico.

4. CITAS EN NOTAS A PIE DE PÁGINA

Las notas van al pie de página, sin espacios ni sangrías con numeración arábiga corrida. Se ponen después del punto, punto y coma, dos puntos, coma, y no antes: ej. número de nota en el texto.¹

Los nombres de los autores de los textos citados en bibliografía y en nota se escriben en minúscula y se ponen en el estilo de fuente llamado “versales”, vg. RORTY, R..

Repetición de citas: Si una cita es la misma que la inmediata anterior se indica: *Ibid.* Si hay cambio de página se pone detrás el nuevo dato (suponiendo que la cita completa sea: RICOEUR, P., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985, 318-320), se pone *Ibid.*, 334. En el caso que se repita el empleo de una obra ya citada luego de distintos datos bibliográficos, se coloca como referencia el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título: RICOEUR, *Temps et récit*, 24. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se coloca entre paréntesis luego de la primera cita completa: RICOEUR, P., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985 (en adelante: *TR*).

Las citas textuales van entre comillas (“ ”). A continuación del texto si no ocupan más de tres líneas: “procede de una idea que es común a platónicos, kantianos y positivistas: que el hombre tiene una esencia –a

¹ Ejemplo.

saber, descubrir esencias”.² Si son más extensas deben colocarse también entrecomilladas, pero en párrafo aparte, con cuerpo 10 y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm.

“En Dios está la potencia, que es la fuente de todo; después el conocimiento, que contiene el detalle de las ideas, y, por último, la voluntad, que efectúa los cambios o producciones según el principio de lo mejor. Y esto responde a lo que en las mónadas creadas constituye el sujeto o base, la facultad perceptiva y la facultad apetitiva”.³

Cuando la cita no es textual debe colocarse siempre Cf. (no obviar el punto).

Para indicar citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”) se utilizan las comillas angulares de apertura («) y de cierre (»).

4.1. Libros

a) Libro de un autor, y hasta tres (separados por punto y coma)

- KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, SARPE, 1984, 135-137.

b) Libro de más de tres autores

- KERÉNYI, K. y otros (dirs.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona, Anthropos, 1994.

c) Para libros editados por uno o más autores debe incluirse alguna de las siguientes notaciones: (ed.) o (eds.), (coord.) o (coords.), (dir.) o (dirs.), (comp.) o (comps.).

4.2. Artículos y voces

a) Artículo en un libro

- RUIZ-PESCE, R., “Creaturidad, ser y *analogia caritatis*. Santo Tomás de Aquino entre Jerusalén y Atenas”, en: UNSTA (ed.), *Fe y razón. Encuentro y mediación*, Actas de las I Jornadas de Estudio

² Ejemplo.

³ Ejemplo.

sobre el Pensamiento Patrístico y Medieval, Tucumán, UNSTA, 2002, 192.

b) Artículo en una revista

- HOLZ, H., “Urteilsvierkantund Coincidentia Oppositorum: Ein eüberdialektische Logik ?!”, *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXXVII (2005), 31-60.

c) Documentos formato electrónico

Sitio Web:

- ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS [en línea], <<http://www.ancmyp.org.ar>> [consulta: 6 de junio 2007]

Base de Datos o Catálogo:

- UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Catálogo del sistema de bibliotecas* [en línea], <<http://200.16.86.50/>> [consulta: agosto 2004].

Artículo en publicación seriada electrónica:

- P. DRINOT, *Historiography, Historiographic Identity and Historical Consciousness in Peru* [en línea], E.I.A.L. Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, 15 (2004) <http://www.tau.ac.il/eial/XV_1/drinot.html> [consulta: 3 de agosto, 2004].

Textos de autores completos (libros, tesis, etc.):

- M. LEÓN PORTILLA, Bernardino de Sahagun, first anthropologist [en línea], Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2002, http://www.netLibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&book_id=1367 [consulta: 25/06/2005].

5. DATOS DEL AUTOR, RESÚMENES Y PALABRAS CLAVE

Al final del escrito debe indicarse: el nombre del autor, las instituciones a las que pertenece y un pequeño *curriculum vitae*.

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.

6. CONDICIONES DE ACEPTACIÓN

Se recibirán trabajos de filosofía en forma de artículos académicos, conferencias y ponencias, así como reflexiones filosóficas de índole más personal. La Redacción juzgará la conveniencia de otros formatos en situaciones extraordinarias.

Se aceptarán exclusivamente 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 la Redacción, que luego los remitirá a miembros de su Comité Editorial y, si llegara a ser necesario, del Consejo Asesor Internacional, para su evaluación, 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.

